

Kant como pai do pessimismo? Sobre a heterodoxa interpretação de Eduard von Hartmann da origem do pessimismo moderno

[*Kant as the father of pessimism? On the Eduard von Hartmann's heterodox interpretation of the origin of modern pessimism*]

Maurício Pan¹, Vilmar Debona²

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.93995

Abstract

The *Pessimismus-Frage* was a heated philosophical discussion that took place in the second half of XIX century Germany, but that extended itself all over Europe. With the late discovery of Schopenhauer's philosophy, one of his most influential receptions was due to the presence of his pessimism, hence spawning new champions of modern pessimism and its enemies, as well. Though it is rarely put in question that the foundations of modern pessimism lay in Schopenhauer's philosophy, an important thinker of the movement, Eduard von Hartmann, contested this assertion displacing the root of the emergence of modern pessimism from Schopenhauer to Kant, considering him as the later as the true father of pessimism <*Vater des Pessimismus*>. This article has two main goals: analyze which elements of Kantian philosophy Hartmann mobilizes to defend such an epithet for the author of the *Critique of Practical Reason* and consider to what extent his defense would be sustained in the face of Schopenhauerian philosophy.

Keywords: Eduard von Hartmann; Kant; Schopenhauer; pessimism.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina. E-mail: mauricio.aigner.pan@gmail.com ORCID: <http://orcid.org/0009-0001-4075-6078>

² Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: debonavilmar@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0411-3358>

Breves considerações sobre o pessimismo em Schopenhauer

Em geral, considera-se que o estabelecimento do pessimismo moderno como doutrina filosófica, que depois se transformará na chamada “controvérsia do pessimismo”, a *Pessimismus-Frage* ou a *Pessimismusstreit*, tem em Schopenhauer sua origem e sistematização. Apesar de o próprio Schopenhauer se referir apenas por três vezes à sua própria filosofia como “um pessimismo”³, e nenhuma dessas vezes em obras publicadas, a asserção de que se trata de um pessimismo se sustenta, sobretudo, devido à proeminência de pressupostos e teses que fundamentam - ontológica e epistemologicamente - uma descrição ou avaliação negativa da realidade, ou, como prefere Schopenhauer, da efetividade <*Wirklichkeit*>. Diferentemente de Hartmann, que criticou a fundamentação metafísica do pessimismo schopenhaueriano e levou a termo sua construção de um pessimismo eu demonológico em bases empíricas e *a posteriori*, os argumentos mais fortes de Schopenhauer para o estabelecimento de seu pessimismo são argumentos metafísicos – de uma metafísica *imanente* e antidogmática da vontade (Cacciola, 2023), portanto, não uma metafísica pré-crítica –, ou argumentos *a priori*⁴, que são a base principal daquilo que fundamenta sua visão de que “essencialmente, toda vida é sofrimento” (Schopenhauer, 1977, p. 218). Dentre tais pressupostos, pode-se destacar: a doutrina da positividade do mal e do sofrimento e da negatividade do bem e do prazer⁵ (Schopenhauer, 2015a, p. 370); a afirmação de que a mera presença de um único sofrimento é injustificável, e que, portanto, “mil prazeres não valem uma tormenta” (Schopenhauer, 1977, p. 766); e que, dos *mundos possíveis*, isto é, daqueles capazes de serem trazidos à efetividade, este seria o *pior* de todos, já que contém unicamente as condições para sua própria subsistência, e que uma deterioração de suas condições tornaria o mundo *estruturalmente* impossível. Em outros termos, este seria o pior dos mundos possíveis, já que, caso fosse “um pouquinho pior” (Schopenhauer, 2015b, Cap. 46), já não subsistiria.

Deve-se mencionar que tais argumentos, na medida em que não são especificamente extraídos de investigações empíricas sobre os estados de fato da natureza ou não dependeriam de cada experiência humana concreta, mas antes dizem respeito às condições da própria experiência humana⁶ (Schopenhauer, 2015b, p. 375a), tais argumentos se apoiam num outro ainda mais primordial, e que é o fundamento basilar do pessimismo schopenhaueriano, a saber, na própria metafísica da vontade, que concebe o mundo como a manifestação e objetivação de um princípio único que se esforça incansavelmente, sem jamais se satisfazer por completo, e que, no entanto, não possui finalidade última alguma para além da própria atividade de se pôr em esforço <*Streben*>.

Além do mais, se a própria objetivação dos indivíduos faz com que essa vontade se torne cindida e dividida em suas infinitas objetivações, cada objetivação da vontade deverá satisfazer suas aspirações <*Streben*>, tendências volitivas e impulsos <*Trieb*> às expensas de outras objetivações da mesma vontade; ora, nesse sentido, a autoafirmação da vontade, a inevitável colocação de si mesma em ato implica em sofrimento, já que a matéria para a satisfação da vontade individual é finita, o que pressupõe uma disputa entre os seres pela própria existência (Schopenhauer, 2015b, p. 386). Assim, embora a vontade porte a sua própria autodiscórdia, expressa na disputa pela matéria entre todos os seres dos reinos animado e inanimado pela própria preservação na existência, portanto, já na esfera empírica, mesmo considerado

3 No fragmento póstumo 66 dos *Adversaria* (SW, *Nachlass* III, p. 464), em 1828; no fragmento póstumo 49 dos *Pandectae II* (SW, *Nachlass* IV, p. 160), em 1833; e numa carta a Julius Frauenstädt (SW, *Briefwechsel*, p. 393), de 15 de julho de 1855.

4 Essa também é a posição de Beiser (2016, p. 49).

5 Um historiador francês do pessimismo moderno, Étienne Metman, comprehende essa como a principal fonte do pessimismo schopenhaueriano: “É sabido como Schopenhauer argumenta a partir desse caráter negativo de toda sensação prazerosa para então concluir o pessimismo mais absoluto”. (Metman, 1892, p. 126).

6 Embora também seja válida, a argumentação *a posteriori* seria inferior à argumentação *a priori*, uma vez que essa última fica salva da “acusação de unilateralidade por partir de fatos particulares” (Schopenhauer, 2015a, p. 376).

do ponto metafísico, e que é a condição estrutural de todo o mundo como representação, e nesse sentido possui uma prioridade ontológica – já que o que se expressa na representação é a vontade, e a representação é apenas a sua vestimenta (Invernizzi, 1994, p. 22), o pessimismo schopenhaueriano seria, sobretudo, metafisicamente constituinte.⁷

Também precisa ser considerada como consequência da metafísica schopenhaueriana, e como aspecto de seu pessimismo metafísico, a impossibilidade de progresso moral, bem como a ausência de uma inteligência racional que guie todo o processo cósmico em direção à atualização de um plano sábio ou moralmente justificado.

[...] o pessimismo schopenhaueriano parece ser a consequência direta da sua metafísica que se apresenta como uma radical antítese da filosofia hegeliana: no lugar de um princípio racional que se explica teleologicamente na natureza e na história, Schopenhauer projeta o princípio irracional e ateleológico da vontade que se manifesta sem ordenamento *<regole>* e sem finalidade na realidade, na qual, além do mais, a fenomenalidade do tempo torna impensável qualquer desenvolvimento (Invernizzi, 1994, p. 20).

Assim, um recurso altamente utilizado pelas correntes filosóficas racionalistas e mesmo pela teologia, que consistia em afirmar que de alguma maneira a presença do mal não oferecia uma impugnação ao valor positivo da existência, pois a absoluta bondade e sabedoria de Deus ou do princípio criador era capaz de acomodá-lo em seu plano perfeito – compatibilizando, assim, o mal com a positividade da existência, na medida em que esse recebe uma justificação, ou mesmo tem seu estatuto ontológico negado – a exclusão de tal princípio racional e sumamente bom obriga Schopenhauer a se defrontar com o problema do mal e do sofrimento de uma maneira muito mais direta e frontal, e que, em última análise, apresenta a impossibilidade de torná-lo em alguma medida justificado. Desse modo, a descrição filosófica da vida humana, que é na verdade uma “mercadoria ruim” *<schlechten Waare>* (Schopenhauer, 2015a, p. 377), constitui verdadeiramente uma descrição pessimista da existência na medida em que, de acordo com as várias argumentações propostas, conclui-se não apenas que toda a vida é sofrimento *<alles Leben ist Leiden>*, mas que tal sofrimento, que ultrapassa esmagadoramente a quantidade de prazeres da existência e por jamais ser completamente eliminável, culmina na afirmação da tese de que seria melhor não existir.

Naquilo que concerne à vida do indivíduo, cada história de vida é uma história de sofrimento: cada decurso de vida é, via de regra, uma série contínua de pequenos e grandes acidentes, ocultados tanto quanto possível pela pessoa, porque sabe que os outros raramente sentirão empatia ou compaixão, mas quase sempre contentamento pela representação dos suplícios dos quais exatamente agora se isentam; - uma pessoa, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo⁸, preferindo antes total não existência (Schopenhauer, 2015a, p. 376).

Portanto, embora sem insistir publicamente (na obra publicada) em seu pensamento como pessimista, e sem se preocupar em distinguir os vários tipos de pessimismo, tarefa assumida posteriormente pelos autores envolvidos na *Pessimismusstreit* (Eduard von Hartmann, Agnes Taubert, Olga Plümacher, Philipp Mainländer etc.), a filosofia schopenhaueriana

7 Copleston (1946) considera Schopenhauer como um “pessimista metafísico”, no sentido de que seu pessimismo seria metafisicamente fundado: “A filosofia de Arthur Schopenhauer eleva a questão daquilo que poderíamos considerar como pessimismo empírico ou prático para o campo teórico, concedendo-lhe uma fundação e uma justificação metafísica”. (Copleston, 1946, p. 75). Debona (2020), considerando a teoria do caráter ou caracterologia como pano de fundo, defende que haveria basicamente três elementos imprescindíveis para delimitar o pessimismo metafísico de Schopenhauer: 1) o reconhecimento do egoísmo e da maldade como tendências impulsivas intrínsecas (ou impulsos fundamentais) do caráter humano; 2) a impossibilidade de melhoria do caráter somada à indeterminação como condição da apresentação de motivos ao caráter (e, assim, da concretização da ação); 3) a delimitação da autêntica ação moral (reconhecida na compaixão desinteressada) como ação misteriosa, já que é algo do qual a razão não consegue dar conta diretamente.

8 Tal é especificamente a tentação do demônio de Zaratustra, formulada dessa maneira no IV livro da *Gaia ciência*, § 341.

apresenta variados caminhos e fundamentos para uma *Weltanschauung* que seja essencialmente pessimista. Por essas e muitas outras razões, salvo em algumas exceções, Schopenhauer é compreendido como o autêntico fundador dessa nova corrente filosófica, que se tornou um dos principais movimentos filosóficos da segunda metade do século XIX na Alemanha, ao lado do materialismo e do neokantismo. Essa nova corrente de pensamento deveria, então, se preocupar com o legado schopenhaueriano, desenvolvendo mais especificamente os usos, as delimitações e as consequências do *Pessimismus*. Dessa forma, a *Pessimismus-Frage*, longe de se esgotar nele, deveria, no entanto, remeter sua origem a um autor: Arthur Schopenhauer.

Eduard von Hartmann: Kant como pai do pessimismo

A despeito de toda a significância que Schopenhauer representa para a fundamentação e o surgimento dessa corrente filosófica na segunda metade do século XIX, indicada sobretudo pelas razões acima expostas, Eduard von Hartmann argumentou uma opinião diferente sobre a, segundo ele, verdadeira origem do pessimismo filosófico. Para o filósofo, as origens de tal pessimismo não deveriam ser buscadas em Schopenhauer, mas sim em Kant⁹. Compreendamos e analisemos, pois, essa “engenhosa afirmação” (Wenley, 1894, p. 278), começando pela consideração do que afirmou uma das mais importantes vozes da referida *Pessimismusstreit*:

Com Kant não começa apenas uma nova seção da história da filosofia, mas também a concepção pessimista de vida *<die pessimistische Lebensbetrachtung>* adquire dele uma nova aplicação, na medida em que através dele uma nova relação para com a moralidade *<Sittlichkeit>*, que ainda não era disponível, é traçada (Plümacher, 1888, p. 90, tradução e grifos nossos).

Essa elaboração de Olga Plümacher, autora da importante obra *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart: Geschichtliches und Kritisches* (1888) e participante ativa dos debates da *Pessimismus-Frage*, em interação com Hartmann, pode ser considerado um ótimo resumo da argumentação de Hartmann para vislumbrar a fundação do pessimismo moderno em Kant. Onde e em que termos foi expressa, porém, a opinião do próprio Hartmann? Inicialmente, em um artigo intitulado *Kant als Vater des Pessimismus*, publicado no *Unsere Zeit* (Berlim, n. 2-3, 1880), e, depois, naquele mesmo ano, republicado como parte do livro *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. É significativo, aliás, que num intervalo de oito anos tenham vindo à lume dois livros sobre história e fundamentação do pessimismo filosófico, o de Hartmann e o de Plümacher.

Destaquemos alguns trechos da obra de Hartmann para depois analisá-los. Consideremos este trecho:

A constatação do pessimismo em Kant acabou por abrir uma nova perspectiva para a compreensão da história da mais nova filosofia. É sabido que Fichte, Schelling e Hegel emprestaram os pensamentos fundamentais *<Grundgedanken>* de suas doutrinas otimistas do desenvolvimento *<ihrer optimistischen Entwicklungsllehre>* de Kant; mas também os pensamentos fundamentais do pessimismo de Schopenhauer se encontram, até nos mais finos traços, prefigurados *<vorgebildet>* já em Kant, de forma que todos os contornos da apresentação riquíssima em cores de seu pessimismo *<dem farbenreichen Bilde seines Pessimismus>* poderiam ser completamente extraídos dos escritos de Kant, caso ele não os tenha formulado por conta de seu “humor pessimista” *<Stimmungspessimismus>* (Hartmann, 1880, p. 15).

⁹ O historiador inglês Robert Wenley (1894) foi outro autor que também viu algum fundamento nessa contestação de Hartmann: “Mas deve ser lembrado que Schopenhauer não é mais o corifeu do pessimismo do que Fichte o é do idealismo”. (Wenley, 1894, p. 263).

Este outro:

Quando eles [os críticos] escondem sua raiva na objeção de que o verdadeiro pessimismo, aquele de Schopenhauer, tenha infielmente *<untreu>* se tornado degenerado *<entartet>*, então confundem o fato de que eu apenas remeti aquele pessimismo já degenerado *<bereits degenerirten>* de Schopenhauer de volta para a sua verdadeira forma histórica original *<seiner echten historischen Urform>*, a kantiana (Hartmann, 1880, p. 17).

E, ainda, este outro trecho, com termos ainda mais fortes:

Não é verdade, porém, que Schopenhauer seja o fundador do pessimismo filosófico; essa honra, ou, como muitos acreditam, essa desonra, compete, ao contrário, ao mestre ancião da filosofia moderna alemã, a Immanuel Kant. Vale dizer: o pessimismo filosófico se mostra, junto a Kant, na sua pureza, não contaminado por *sentimentos pessoais* nem deformado por *excrescências quietístico-ascéticas* (Hartmann, 1880, p. 20, grifos nossos).

A partir desses destaques, podemos considerar ao menos dois assuntos sobre a recusa do reconhecimento da paternidade do pessimismo em Schopenhauer, e seu reconhecimento em Kant: (i) a acusação de subjetivismo ou humor pessoal, e (ii) a acusação de quietismo. Além desses dois tópicos, analisaremos, em seguida, aquele que a nosso ver foi a principal razão para o deslocamento da paternidade do pessimismo para Kant: (iii) a questão, referida acima por Plümacher, da moralidade-eudemonismo.

Sobre a acusação de subjetivismo, em relação à qual lemos uma das elaborações mais fortes de Hartmann para não reconhecer a fundação schopenhaueriana ao pessimismo filosófico (moderno), o filósofo considera a possibilidade de que o pessimismo schopenhaueriano seja apenas fruto de seu humor melancólico pessoal, e que em Kant ele se encontre “*ungetrübt von persönlichen Stimmungen*”. Ora, uma das objeções feitas a Schopenhauer no âmbito da *Pessimismusstreit* era justamente a de que seu pessimismo seria meramente decorrência do humor pessoal do autor, tal como foram os vários pessimismos, declarados ou não declarados (de filósofos ou não), anteriores a ele. Como formula Wenley (1894, p. 255),

the pessimism of the poets was not only unreasoned but also subjective. Each writer gave expression to his own dissatisfaction, and sought relief for himself after the manner which best pleased him. But the ‘sadness which clings to all finite life’ was then so universally felt as to demand a more systematic explanation. Byron and Leopardi were awear; so were many others everywhere.

Foi considerando essa questão específica que Olga Plümacher, na referida obra de 1888, cravou que o pessimismo filosófico seria justamente aquele que se distingue do *Pseudo-Pessimismus* por ser este a mera expressão de um humor, ou de uma indignação *<Entrüstungspessimismus>*. A importante distinção feita por Plümacher entre os conceitos de pessimismo busca, se não “salvar Schopenhauer”, salvaguardar a especificidade e a legitimidade filosóficas do conceito. Hartmann, portanto, teria simplesmente acusado o pessimismo de Schopenhauer de não ser filosófico? Para desconfiar dessa hipótese, bastaria considerar com afimco todo o conteúdo do Capítulo 46 do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, em que lemos uma espécie de síntese sobre uma série de teses filosóficas (algumas mencionadas acima, no primeiro tópico) que se contrapõem frontalmente, por exemplo, ao otimismo de Leibniz e a várias outras filosofias classificadas como otimistas.¹⁰

10 Se considerarmos a acusação de subjetivismo ou de humor pessoal (ou de sentimentos pessoais) como semelhante a uma acusação de que teria sido sua época ou seu *Zeitgeist* o responsável por seu pessimismo, então Hartmann poderia ter encontrado na pena do próprio Schopenhauer um contraponto e uma discordância sem rodeios: é que, numa das três raras vezes em que se referiu à sua própria filosofia como um pessimismo (na já mencionada carta de 15 de julho de 1855 para Julius Fraunstdt), foi precisamente para rebater a acusação de Kuno Fischer que, em um dos volumes de sua *História da Filosofia Moderna*, atribuiu as causas do pessimismo de Schopenhauer como contraste direto ao otimismo de Leibniz à suposição de que Leibniz vivera em um tempo de grandes êxitos, enquanto Schopenhauer em uma época “de desespero”. Os termos usados pelo pensador da vontade para rebater a suposição foram os seguintes: “Ergo, então, se tivesse vivido em 1700, eu teria sido um Leibniz bajulado e otimista, e este teria

Já sobre a acusação de quietismo, que compete com a primeira acusação como a mais injustificada, a questão ganha um lastro conceitual e interpretativo significativamente amplo. Ela é, no mínimo, reducionista ou parcial, como bem demonstrou Ludger Lütkehaus (2006, 2007) seguido por variados outros intérpretes e comentadores que se recusam a associar pessimismo com quietismo (e veem, aliás, a teoria da redenção ou da negação da vontade justamente como uma forma de superação do pessimismo). Quanto a isso, seguindo Lütkehaus, Maria Vitale (2014, p. 176) sintetiza bem o problema:

Com efeito, se é verdade que a ética de *O mundo* termina em ascese, êxito que talvez possa ser definido quietístico, em *Sobre o fundamento da moral* o ponto mais alto da vida moral é identificado por Schopenhauer com a compaixão, que certamente não pode ser considerado um desfecho quietístico.

Para além das conclusões a que se pode chegar a partir da letra do próprio Schopenhauer sobre não ser possível reduzir seu pessimismo a elementos do âmbito da negação da vontade (quietismo e ascetismo), temos uma miríade de intérpretes que fundamentaram essa impossibilidade, vendo no pessimismo justamente uma chave de pensamento crítico e não-conformista ou não-imobilista em relação a sofrimentos e a injustiças, inclusive e principalmente do âmbito social. De fato, após as leituras de intérpretes como Max Horkheimer (2018), de um pessimismo crítico e nada quietista em relação às cargas de sofrimentos sociais sempre renovadas, Alfred Schmidt, que associou teses cruciais do pessimismo metafísico a concepções centrais do materialismo histórico, e Ludger Lütkehaus, que esboçou um pessimismo ativo e dado a engajamentos sócio-políticos¹¹, resta muito difícil aceitar apenas “uma face” (que talvez sequer possa ser compreendida como “uma face”) de um pessimismo multifacetado; e, mais ainda, que “excrescências quietístico-ascéticas” tenham contaminado o pessimismo de base do pensador do sofrimento.

Entre uma acusação e outra, contudo, podemos afirmar que a principal contribuição de Hartmann no intenso debate da *Pessimismus-Frage* foi a de instigar um alargamento do próprio conceito de pessimismo – principalmente pela proposta de um conceito próprio, como veremos a seguir – que em sua origem schopenhaueriana possuía algumas características compreendidas por alguns de seus adversários como problemáticas, embora tais compreensões também sejam facilmente objetáveis a partir da letra do próprio Schopenhauer. De uma forma ou de outra, se em Schopenhauer o pessimismo teria sido fundado sobretudo metafisicamente, a ponto de Dahlkvist (2007, p. 73) considerar a argumentação schopenhaueriana como arranjada num procedimento sintético *a priori* – e, também, pelos três elementos destacados por Debona (2020) para delimitar em que consistiria o pessimismo metafísico do pensador (em relação a um pessimismo pragmático) –, para Hartmann, não apenas a argumentação deveria ser conduzida empiricamente, isto é, científicamente a partir de uma análise indutiva realizada *a posteriori* (Hartmann, 1880, p. 44)¹², mas também deslocava de foco os resultados da filosofia schopenhaueriana, a ponto de incluir um outro elemento que se somará à conclusão de Schopenhauer de que a não-existência é preferível à existência, como cerne do pessimismo (Schopenhauer, 2015a), a saber, a antinomia entre moralidade e felicidade.

sido eu, se ele vivesse agora! [...] Além disso, meu pessimismo cresceu de 1814 a 1818 (em que ele aparece completo), que foi o período mais promissor após a libertação da Alemanha” (Schopenhauer, SW, *Briefwechsel*, p. 393).

11 Assim como Debona (2013, 2016, 2020), que elaborou uma noção de pessimismo pragmático como “a outra face do pessimismo” (metafísico). Para uma espécie de síntese e organização comentada dessas várias “duplas faces” do pessimismo, cf. Fazio, 2023.

12 “O estabelecimento empírico da verdade do pessimismo é uma diferença importante entre Hartmann e Schopenhauer. Se a impossibilidade dos prazeres superarem o sofrimento é para Schopenhauer é *sintética a priori* (ou a possibilidade de uma verdade analítica) – o sofrimento é tangível e o prazer é ilusório – Hartmann comprehende a supremacia do sofrimento como uma verdade contingente” (Dahlkvist, 2007, p. 73). A reelaboração do pessimismo se mostra já na relativização do pessimismo metafísico de Schopenhauer, na medida em que para Hartmann, o principal argumento do pessimismo metafísico, o da positividade da dor e da negatividade do prazer, é apenas *parcialmente* correto (Metman, 1892, p. 168), pois a experiência estética e intelectual constituiria prazeres de fato *positivos* (Sully, 1877, p. 133).

A leitura pessimística de Hartmann sobre a relação moralidade-felicidade de Kant

Para Hartmann, quando na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1974, p. 199) e na *Crítica da razão prática* (AA 05: 127), Kant rompe a ligação entre virtude e felicidade – relação tão cara aos antigos –, o filósofo teria iniciado uma reflexão sobre a existência e sobre a antagônica relação entre a boa ação e a felicidade, que tomaria plena consciência de si própria como pessimista em Schopenhauer, onde seria, então, consciente e decididamente expressa, já como parte fundamental de sua filosofia. Com a inserção da antinomia entre moralidade e felicidade como elementos essenciais do pessimismo, Hartmann pavimentaria, então, a formulação de um pessimismo que deveria ser compreendido como fundado verdadeiramente em Kant, e não em Schopenhauer, e fazendo assim, seria capaz de se distanciar de Schopenhauer e de seus críticos e se aproximar de Kant, considerando o último como o pai do pessimismo.

Esse movimento de deslocamento histórico consiste naquilo que Hartmann chama de “a fundamentação prática do pessimismo” *<die praktische Begründung des Pessimismus>*. Isto é, uma fundamentação que reivindica um pessimismo como postulado ético e que, para tanto, deveria ser reconhecido no valor negativo e de caráter heterônomo atribuído por Kant à felicidade, em relação à autonomia da moral. O núcleo dessa leitura heterodoxa e excêntrica consistiria, assim, no reconhecimento de que o valor prático do pessimismo poderia ser assegurado pela renúncia individual e pela subordinação de todo elemento eudemônico – ou de todo eudemonismo – à legislação autônoma da razão, nos moldes que lemos em Kant em tantas formulações, como esta:

Os limites da moralidade e do amor de si são tão claros e precisamente determinados que até o olho mais vulgar não pode deixar de distinguir o que pertence a um ou a outro. [...] O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas nunca aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se se tomasse por objecto a felicidade *universal* (KpV, AA 05: 63).

Nesse sentido, deve-se chamar atenção para as insistências de Hartmann de que para Kant a postura moral implica numa ruptura com as pretensões do amor de si, e, portanto, da obtenção da felicidade. O ponto de Hartmann é o de que já em Kant a conexão sintética da moralidade com a felicidade no sumo bem é algo irrealizável nessa vida, e pode unicamente se consumar numa existência para além dessa. Dessa maneira, já em Kant, *eudemonologicamente* a vida terrena não se autojustificaria e, com isso, o filósofo já teria lançado as bases para o pessimismo moderno¹³:

Ora, a lei moral, enquanto lei da liberdade, ordena por princípios determinantes que devem ser totalmente independentes da natureza e da sua harmonia com a nossa faculdade de desejar (como móveis); mas o ser racional agente no mundo não é, contudo, simultaneamente a causa do mundo e da própria natureza. Portanto, não existe na lei moral a menor razão para uma conexão necessária entre moralidade e a felicidade a ela proporcionada de um ser que, fazendo parte do mundo e, portanto, dele dependendo, não pode por isso mesmo ser pela sua vontade causa dessa natureza e fazê-la por suas forças coadunar-se inteiramente - o que compete à sua felicidade - com os seus princípios práticos (KpV, AA 05: 224-225).

Ao nosso juízo, o que Hartmann faz com isso é relativizar a relevância de Schopenhauer para o estabelecimento do pessimismo filosófico *por meio de um deslocamento de ênfase* no seu conceito, na medida em que esse, agora, diria respeito, também, à oposição entre moralidade e felicidade. Embora esse elemento também estivesse presente da filosofia schopenhaueriana,

13 Para Wenley (1894, p. 280), “embora ele não tenha tentado isso em seus trabalhos anteriores, em seus últimos, ele tentou fundar seu pessimismo sobre Kant. Seu objetivo principal era provar que a filosofia kantiana, na medida em que era realista, é tão responsável pelo seu pessimismo quanto é responsável pelos otimismos de Fichte, Schelling e Hegel. Há, sem dúvida, não apenas alguns pontos nos quais a crítica de Kant ao utilitarismo e ao eudemonismo em geral se oferecem (*lend themselves*) para Hartmann em sua abordagem bastante precisa”.

algo perceptível em *Sobre o fundamento da moral* (§§14-16) e no livro IV de *O Mundo*, é sobretudo pela nova ênfase de Hartmann que tal doutrina se tornaria essencialmente fundante da *Weltanschauung* pessimista, constituindo a referida “fundamentação prática do pessimismo”.

De um lado, claro que vale considerar a grande dificuldade que o próprio Schopenhauer teria em concordar ser Kant o pai do pessimismo, já que, para o primeiro, o nobre esforço de Kant teria fracassado sob a doutrina do supremo bem. Wenley (1894, p. 276), assim como Debona (2020, p. 109), desconfiam do argumento de Hartmann justamente devido à consideração natural do que Schopenhauer não aceitou e, sobretudo, acusou em Kant. Como sabemos, aos olhos de Schopenhauer, Kant teria conciliado inteligivelmente a felicidade com a moralidade na *Crítica da razão prática*, e assim reaberto caminho para algum otimismo por meio dos postulados da razão prática, isto é: “o eu demonismo que Kant havia expulsado solenemente pela porta principal de seu sistema como heterônomo, e que agora entra de novo sorrateiramente pela porta dos fundos sob o nome de *Bem Supremo*” (Schopenhauer, 2002, p. 152). Schopenhauer (2002) viu bem isso, e logo condenou o projeto moral kantiano. Mas Hartmann, para quem isso não passou despercebido, acreditava poder mostrar que no sistema kantiano os conceitos de felicidade e moralidade apenas poderiam possuir algum significado imanente (Hartmann, 1880, p. 41), de forma que, se o pensamento kantiano fosse levado ao rigor, ele mesmo haveria de renunciar às suas “pretensões otimistas” mais sublimes (Hartmann, 1880, p. 50).

De outro lado, porém, reconhecer que teria sido Kant quem primeiro estabeleceu uma oposição conflitante e antagônica entre moralidade e felicidade não seria outra coisa senão justamente *endossar* a leitura de Schopenhauer (2002, p. 145), e, portanto, admitir que, nesse sentido, o filósofo de Königsberg teria sido o primeiro a fundar praticamente (*praktische*) o pessimismo. Como elabora Beiser (2016, p. 166), “Hartmann está perfeitamente correto que Kant tenha negado que a felicidade fosse o propósito da vida, e também que Kant duvidava da probabilidade de se alcançar a felicidade nesse mundo”. Embora fosse inútil procurar por uma autoconsciente afirmação de seu pessimismo, a filosofia kantiana portaria nela o germe do pessimismo moderno:

Caso a moralidade deva apesar permanecer praticamente possível <*praktisch möglich bleiben*> a despeito do irrevocável <*unaufhebbaren*> e instintivo impulso à felicidade do homem, então o alcance <*Erreichung*> da felicidade – tanto fora da esfera da moralidade <*Sittlichkeit*> como também com o auxílio da moralidade – deve ser praticamente impossível (ao menos no mundo fenomênico [*Erscheinungswelt*], unicamente dentro do qual se pode falar de felicidade, bem como de moralidade no sentido comum e usual) <*im gewöhnlichen Sinne*>; este é o inevitável resultado <*Ergebniss*> da reforma moral de Kant, ainda que ele não o tenha formulado nessa forma precisa <*präzisen Gestalt*> (Hartmann, 1880, p. 41).

Se, embora em Schopenhauer tal elemento estivesse presente, ele teria sido originado em Kant. Posteriormente, em Hartmann, devido à fundamental significação que a apostila na moralidade possui em seu sistema, *tal oposição se torna um traço elementar de seu pessimismo*, e, diferentemente de Schopenhauer, torna-se formulada explicitamente como tal.

Breves considerações sobre o conceito de pessimismo proposto por Hartmann

Ora, compreender a peculiar afirmação de Hartmann de que Kant seria o pai do pessimismo implicaria, necessariamente, em ver também de que maneira o conceito de pessimismo recebe de Hartmann uma nova elaboração.

Se o estrondoso sucesso da extensa obra *Philosophie des Unbewussten* (1869) suscitou toda uma nova e acalorada onda de defensores do pessimismo, que junto com a filosofia de

Schopenhauer formava o centro da discussão sobre o tema, do mesmo modo é notório que tal difusão e clamor também acabaria por promover um movimento contrário, formado por adversários da *Weltschmerz*. Tal contestação da concepção de mundo pessimista, razão pela qual se formou a própria *Pessimismusstreit*, se deu em boa medida pela crítica que vários filósofos da época fizeram à descoberta da grande filosofia do sábio de Frankfurt, e uma das consequências desses ataques foi a necessidade de reelaborar uma concepção e delimitação da filosofia pessimista e do conceito de pessimismo que fosse capaz de responder e rebater à miríade dos argumentos destrutivos. Ao mesmo tempo, tal procedimento possuiria uma motivação dupla, já que faria com que o “bom Kant” dos seus adversários, boa parte integrantes do movimento neokantiano, se vissem eles mesmos comprometidos com teses pessimistas.

De uma forma ou de outra, se considerarmos a filosofia de Hartmann como aquela que intenta realizar uma síntese entre Schopenhauer e Hegel¹⁴ (Hartmann, 1900), como um esforço de reparar as supostas faltas e incongruências da unilateralidade da filosofia de Schopenhauer¹⁵, entendemos que também na sua nova concepção de pessimismo haverá o objetivo de reparar o conceito dos supostos defeitos da sua formulação na filosofia schopenhaueriana (Metman, 1892, p. 150), defeitos esses que foram levantados pelos próprios adversários da *Pessimismus-Frage*, e que em alguns aspectos, especialmente quanto aos elencados analisamos acima, o próprio Hartmann se pôs de acordo.

A reelaboração sobre as origens do pessimismo moderno promovida por Hartmann acarretou, então, em estabelecer seu próprio pessimismo como empiricamente fundado (Dahlkvist, 2007), no que consistirá o seu pessimismo eudemonológico e na compatibilização do pessimismo com uma espécie de otimismo, que não será eudemonológico, mas sim *evolucionário* <evolutionischer>¹⁶. Com isso, Hartmann (1880, p. 57) quis sustentar que o *progresso não se daria* em termos eudemonológicos; e foi precisamente nessa direção que o filósofo se propôs a “corrigir” os sistemas de Hegel e Schopenhauer, em que o primeiro desconsiderava o aspecto irracional e cego da vontade, e o segundo, por sua vez, ignorava a noção de finalidade, uma vez que a vontade poderia apenas querer algo se possuísse algum fim, isto é, um *telos* que oriente o querer, pois querer seria sempre um querer de algo (Hartmann, 1900, p. 173).

Essa consiste justamente na principal alteração que Hartmann faz do conceito schopenhaueriano de vontade. Diferentemente de Schopenhauer, o inconsciente é que estaria na origem da vontade (e não a vontade na origem do inconsciente). Assim, a vontade seria sempre orientada em direção a uma finalidade, esta que, porém, consciente ou inconsciente, seria sempre um tipo de representação. A grande questão, então, seria determinar de que representações se tratariam (Vitale, 2014, p. 56)¹⁷. O autor busca demonstrar na *Philosophie des*

14 “Schopenhauer precisa admitir que uma vontade que não quer nada, não pode por isso mesmo querer verdadeira e efetivamente, mas antes, ao máximo se esforçar em querer, - já que a vontade que quer alguma coisa, faz desse algo uma meta <Ziel> ou objeto <Object> do querer, mas esse objeto não pode ser pensado senão na forma da representação, já que sua tarefa consiste na antecipação ideal daquilo que ainda não é existente <Seiendes>.” (Hartmann, 1888, p. 645). Segundo Hartmann, Schopenhauer teria obscuramente percebido isso na medida em que faz das ideias uma objetivação imediata da vontade, ou seja, nelas fornece à vontade um conteúdo ideacional; nesse sentido, o conceito de intuição intelectual <intellectuelle Anschauung> de Schelling seria muito próximo de sua noção de contemplação estética, onde a oposição de sujeito e objeto é suprimida. No entanto, Schopenhauer não teria conseguido compreender claramente seu erro pois lhe teria faltado o conceito da “representação inconsciente” <unbewussten Vorstellung>, a qual ele poderia ter tirado do idealismo transcendental de Schelling (Hartmann, 1888 p. 644).

15 O que vale também para Hegel, embora Hartmann penda mais para uma posição hegeliana. Essa também é a opinião de Gardner (2010). As limitações da filosofia hegeliana também teriam de ser suplementadas por doutrinas schopenhauerianas, como é no caso por exemplo da filosofia da religião, onde elementos schopenhauerianos a “corrigem e complementam” <berichtigt und ergänzt> (Hartmann, 1900, p. 10).

16 Plümacher entende que, na verdade, Hartmann leva adiante o pessimismo schopenhaueriano na medida em que o harmoniza com um otimismo evolucionário <einen evolutionellen Optimismus> (Plümacher, 1883, p. 4). Ora, o acréscimo de preocupações morais <sittliche> e sociais no centro da filosofia de Hartmann faz com que a relação entre a moralidade e a felicidade ganhe uma preponderância maior, fazendo de tal relação uma parte constitutiva de seu pessimismo - algo que se torna mais claro na sua aproximação com o pensamento kantiano.

17 Na literatura contemporânea sobre Hartmann, uma das poucas obras que se dedica a analisar pormenorizadamente

Unbewussten que em todo ato de vontade, inclusive nos organismos não dotados de consciência, há uma finalidade inerente ao ato, e que desse modo – e nesse caso – tal representação teleológica deve ser inconsciente. De qualquer forma, isso pressupõe que exista um inconsciente que seja ele mesmo independente, e ao qual vontade *<Wille>* e representação *<Vorstellung>* devem ser remetidos. Uma boa síntese da tese hartmanniana pode ser encontrada em Metman (1892, p. 161-162):

Assim, Eduard von Hartmann (Edouard de Hartmann) reconhece a insuficiência da concepção de Schopenhauer, a vontade cega *<aveugle>* não pode ser a coisa em si. A finalidade que ele constata por todo lugar no universo pressupõe uma inteligência, mas como o mundo é mau, de modo que uma inteligência consciente não pode, sem insensatez *<déraison>* concorrer à produção de um mundo mau, tal inteligência será necessariamente inconsciente. Então tudo se encontra conciliado, a vontade cega e a finalidade, a ideia inteligente que coopera com a produção do mundo e a natureza (caractere) má da obra produzida. Ao lado da vontade que explica o ser *<l'etre>*, Eduard von Hartmann coloca a ideia que explica o conceito de mundo.

Dessa maneira, a mais significativa mudança que Hartmann propõe em relação a Schopenhauer é atenuar o pessimismo eudemonológico com seu otimismo evolucionário, e que precisamente esse seria “o verdadeiro pessimismo” *<Der wahre Pessimismus>*. A despeito da contabilização de prazeres e dores do mundo ser sempre negativa, isto é, inferior a 0 em uma escala quantitativa¹⁸ (ou seja, o pessimismo eudemonológico), existiria um progresso em termos morais e civilizatórios que cada vez mais aproximaria o ser humano da libertação da vontade cega e insaciável, e, consequintemente, da sua redenção. Assim, para Hartmann, não apenas o ser humano deveria contribuir com esse “processo universal” *<Weltprocess>*¹⁹, algo que faria com uma dedicação abnegada ao desenvolvimento da consciência moral *<sittliches Bewusstsein>*, mas esse processo aconteceria inevitavelmente, pois tal seria a finalidade do Processo do Absoluto *<Process des Absoluten>* (Hartmann, 1880, p. 128).

De Hegel, Hartmann assume a aposta num desenvolvimento teleológico da história (Janaway, 2021), que possui uma significação que deve ser compreendida sobretudo em termos morais, e tal movimento retrospectivo culminará em seu retorno a Kant²⁰.

os passos schopenhauerianos e anti-schopenhauerianos do autor de *Filosofia do inconsciente*, paralelamente àqueles passos hegelianos e mesmo leibnizianos, é o livro de Maria Vitale, fruto de sua tese doutoral, intitulado *Dalla Volontà di vivere all'Inconscio: Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer* (Pensa MultiMedia, 2014), ao qual, pois, remetemos o leitor para um estudo aprofundado.

18 Pois para Hartmann a análise dos prazeres e dores, a despeito de suas diferenças qualitativas pode ser expresso de maneira quantitativa a partir do momento que se comprehende que a quantidade do prazer pode ser delimitada através de uma equação que entende a quantidade do prazer como o produto da intensidade do prazer com a sua duração. “Se a soma do prazer no mundo é negativa, então nós precisamos aceitar o pessimismo, que é inteiramente uma verdade indutiva proveniente da experiência. Hartmann depois explicou que existem três proposições fundamentais para se chegar a essa conclusão: 1) Que se dá a cada sensação um valor que corresponde estritamente à sua atualidade na consciência, independentemente da memória e dos valores morais. 2) Cada prazer e dor se relacionam consigo mesmas como quantidades negativas e positivas, irrespectivamente de seus aspectos qualitativos. 3) A quantidade de prazer ou dor é determinada inteiramente pelo produto de sua intensidade e duração” (Beiser, 2016, p. 177). Sully (1877) e Metman (1892) consideram este um argumento viciado pela falta de moralidade de Hartmann “[...] trata-se de um homem sem alma, sem moralidade [...] ela (a falta de moralidade) vicia todos seus cálculos” (Metman, 1892, p. 175). Será justamente essa crescente preocupação com objeções morais que fará com que Hartmann enfatize ainda mais a necessidade de desenvolvimento da consciência moral em nome da própria moralidade, algo que em alguma medida estabelece uma reconsideração daquilo que era tido como o objetivo único do processo universal *<Weltprocess>* na *Philosophie des Unbewussten*; Esse ponto foi bem percebido por Invernizzi (1994, p. 348-350).

19 Hartmann pode ter tomado tal ideia de Schopenhauer, no entanto, tal teleologia superior ou transcendente é apenas uma expressão “parabólica” para Schopenhauer, e já em Hartmann é nada menos do que a finalidade a ser realizada pelo processo absoluto (Invernizzi, 1994).

20 Um ferrenho crítico do pessimismo do século XIX, Elme-Marie Caro, vê em Kant já duas das principais teses que constituem o pessimismo da filosofia de Hartmann: “Kant sem dúvida nos mostra como a natureza é pouco favorável à felicidade humana; mas a verdadeira explicação da vida, a razão por trás das coisas, deve ser buscada para além da ordem sensível e sim na ordem moral, que depois de tudo, é o único interesse do legislador soberano e a única explicação da natureza ela mesma” (Caro, 1878, p. 83).

Quando é objetado à minha filosofia que ela empreende uma unificação *<vereinigen untermimmt>* dos aparentemente contraditórios princípios opostos do otimismo evolucionário de Hegel e do pessimismo eudemonológico de Schopenhauer, então eu posso a partir de agora responder às objeções ao apontar a uma empresa mais antiga, melhor e com mais crédito, aquela de Kant (Hartmann, 1880, p. 16).

Com efeito, a introdução de um progresso moral que não apenas seja possível e que se deva fomentar ainda mais, mas a confiança de que tal avanço inevitavelmente ocorre e ocorrerá, faz da questão da moralidade um elemento decisivo no pessimismo hartmanniano. Assim, o “pessimismo verdadeiro” de Hartmann não apenas seria capaz de rebater as investidas dos críticos de Schopenhauer – e, como vimos acima, das suposições de subjetivismo do próprio Hartmann – de que sua filosofia seria fruto de uma melancolia pessoal, ou fundada em seus traços caracterológicos patológicos; nem tampouco seria moral e politicamente funesta, já que conduziria à resignação pela crença na inutilidade do esforço político e moral, mas também seu “pessimismo verdadeiro” seria aquele no qual se comprehende a antinomia entre a moralidade e a felicidade como um traço *essencial*. Pois unicamente quando se comprehende que o desenvolvimento gradativo da consciência moral implica num aumento de sofrimento, e que tal desenvolvimento, a despeito da produção de novos sofrimentos *deve ser promovido conscientemente*, entende-se a contribuição que a filosofia de Hartmann ofereceu à controvérsia do pessimismo.

A posição de Hartmann é moralmente severa, insistindo que todos poderiam e deveriam se esforçar *<strive>* por fins morais pela sua própria finalidade *<for their own sake>*, independentemente de qualquer preocupação com a própria felicidade. Ele viu a sua própria posição como uma confirmação do rigorismo kantiano, embora até Kant tenha reconhecido a necessidade da felicidade pessoal como um incentivo para a obtenção do bem supremo *<highest good>* (Beiser, 2016, p. 166).

Assim, embora o pessimismo de Hartmann seja atenuado com a perspectiva de um horizonte moral no qual o ser humano possa depositar suas esperanças de progresso e, então, melhorar as condições civilizatórias, esse mesmo progresso em termos morais e civilizatórios – tido por definição como a maneira e postura correta de se portar diante do mundo e de agir, portanto, da ação adequada do homem frente à existência – jamais levará os humanos a alcançar a felicidade²¹. Na verdade, será fonte de novas dores e preocupações, inclusive aumentará seus sofrimentos, pois agora, a mínima injustiça seria sentida como a maior atrocidade, assim como a refinada sensibilidade do ser humano o fará experimentar suas novas condições civilizatórias com uma receptividade ainda maior ao sofrimento, e o próprio avanço civilizatório produzirá novas necessidades antes não existentes (Metman, 1894, p. 194).

Ademais, isso se daria, sobretudo, por que o progresso moral consiste numa cada vez mais intensa abnegação de si em prol da comunidade, de modo que o ser humano deveria, em prol do desenvolvimento da consciência moral, renunciar às suas satisfações e demandas instintivas individuais, que, como o autor entende, já estaria justamente em Kant.

Quem acredita que com o progresso do futuro as mais importantes causas de sofrimento *<Leidenursachen>* serão combatidas, se equivoca, pois com todo combate a uma causa de sofrimento a humanidade produz dez novas, que são na verdade muito piores *<schlimmer>* que a combatida, confundindo então principalmente o otimismo evolucionário *<evolutionistischen>* com o eudemonológico, imaginando que todo o progresso na cultura também seja um progresso na felicidade humana, quando na verdade ocorre exatamente o contrário; o progresso na cultura e suas exigências *<Beförderungsmittel>* se tornam cada vez maiores e, assim, exigem cada vez mais um doloroso sacrifício *<Opfer>* da própria felicidade, e quão maiores forem

21 “Depois de um aceno breve àqueles sentimentos que, como a inveja, o ódio, o desejo de vingança, o arrependimento, produzem consensualmente mais sofrimento do que prazer, Hartmann conclui a sua análise tratando da esperança. Essa oferece ao homem um verdadeiro prazer que é derivado da convicção de alcançar a felicidade no futuro. Mas, como em virtude da discussão conduzida até aqui, essa convicção está destinada a ser desmentida pelos fatos, esse prazer é baseado em uma ilusão, que com o acréscimo da cultura é destinada a desaparecer fatalmente” PU II, p. 348-350” (Invernizzi, 1994, p. 348-350).

essas exigências, maior será seu valor num ponto de vista teleológico. Quanto mais complicado o aparato da vida se torna, tanto mais motivos de sofrimento <*Unlust*> ele produz; quanto mais elevada e desenvolvida se torna a vida em comum, tanto mais submissão e abnegação <*Hingebung*> voluntária são exigidas dos indivíduos; quanto mais efetiva se torna a realização dos objetivos <*Zwecken*> do desenvolvimento da cultura, tanto mais opressor <*drückender*> ele se torna em termos eudemonológicos para aqueles que suportam essa civilização <*Culturlebens*> (Hartmann, 1880, p. 76).

É justamente nesse sentido que o elemento da moralidade se torna um traço fundamental do pessimismo de Hartmann, pois agora não apenas se conclui que o mundo constitui um espaço em que predomina o sofrimento em relação à alegria e ao prazer, mas que, a despeito disso, o horizonte, o norte ao qual a ação humana deve se dirigir, a postura moral que deve ser fomentada, a forma correta do homem agir, é aquela na qual seu sofrimento será ainda intensificado. Foi precisamente por isso que Hartmann compreendeu a teleologia do Inconsciente, o processo universal, em termos morais e não eudemonológicos. Portanto, embora essa mesma antinomia já estivesse presente em Schopenhauer, é justamente a doutrina schopenhaueriana da imutabilidade do caráter, e, portanto, da descrença no progresso moral e a impossibilidade de uma educação moral que ofusca a presença central de tal antinomia no pessimismo schopenhaueriano²². Deste modo, é a ênfase dada por Hartmann na necessidade de contribuição moral do ser humano e o sofrimento que isso continuará a acarretar que torna possível a antinomia entre moralidade e felicidade se tornar um elemento fundamental de seu pessimismo. Também é, pois, por isso que Hartmann retorna a Kant.²³

Considerações finais

Hartmann não se põe a negar a relevância fundamental de Schopenhauer para a fundamentação do pessimismo moderno, e nem poderia; no entanto, trata-se de contestar a sua *originação* no filósofo de Danzig²⁴. Como visto, para além de um mero jogo retórico, que provavelmente também possua alguma parcela de verdade (Beiser, 2016, p. 166), as diferenças de Hartmann para com Schopenhauer são notáveis desde a *Philosophie des Unbewussten*, e é principalmente pela reelaboração do conceito de pessimismo, agora o “veradeiro pessimismo” (Hartmann, 1880, p. 100), em que a antinomia entre moralidade e felicidade recebe um *papel central*, que se pode entender por que para Hartmann as origens do pessimismo moderno deveriam, ao invés de em Schopenhauer, serem buscadas já em Kant.

Assim, a despeito de alguma “má vontade” ou indisposição que Hartmann possa ter tido para com Schopenhauer, sobretudo em seus escritos tardios – e que de alguma maneira contribui para com seu esforço um tanto retórico de distanciar o pessimismo de Schopenhauer –, a fim de fazer justiça ao pensamento de Hartmann é necessário compreender também que tal distanciamento possui razões filosóficas, e que a atribuição da paternidade do pessimismo a Kant tampouco se deu unicamente para ironizar os adversários do pessimismo²⁵ – que em boa medida eram integrantes do movimento neokantiano –, mas que se trata de uma consequência da reelaboração do pessimismo filosófico, que faz da antítese entre moralidade e felicidade um de seus *principais* elementos, uma vez que toda a ênfase da atividade humana recai agora na

22 Plümacher comprehende que o pessimismo schopenhaueriano é essencialmente fundado na concepção de que a soma de desprazer é superior à de prazer. “Para Schopenhauer, então, o pessimismo significa também ‘nada mais do que’ ‘O mundo é algo que racionalmente seria melhor que não houvesse sido, já que causa mais dor <*Unlust*> do que prazer ao sujeito sensível’” (Plümacher, 1888, p. 4).

23 “A inalcançabilidade de uma felicidade positiva na vida temporal é um postulado intransponível da razão prática, ou expresso de uma maneira mais moderna: o pessimismo é uma inevitável pressuposição, cuja consciência <*Bewusstsein*> moral necessita como uma pré-condição para o seu estabelecimento” (Hartmann, 1880, p. 41).

24 Assim como para Taubert (1873, p. 1), o grande mérito e valor de Schopenhauer consiste na desvinculação de seu pessimismo dos pressupostos cristãos, sobretudo seu ateísmo e o rechaço de uma Providência divina.

25 Sugerido por Beiser (2016); algo que contém certamente uma *parcela* da verdade.

promoção da consciência moral <sittliches Bewusstsein>. Para reiterar essa perspectiva, vale citar essa elaboração incisiva da “história hartmanniana do pessimismo”:

Apenas sobre os escombros <Trümmern> de todo eudemonismo se ergue <erbaut sich> a verdadeira moral <die echte Moral>, e apenas uma visão que transpassa <eine Durchschauung> a ilusão eudemonista é capaz de atirar o eudemonismo às ruínas <Trümmern>; é assim, portanto, que Kant, ao ser o primeiro a pavimentar essa principal etapa da falsa para a verdadeira moral, foi o nosso primeiro pessimista (Hartmann, 1880, p. 93).

Conforme mostramos num primeiro momento, o pessimismo schopenhaueriano é multifacetado, e sua principal característica, a base sob a qual se ergue, tal como apontado também por Plümacher, é que a existência constitui uma experiência sobremaneira desagradável, na qual o sofrimento é altamente superior à felicidade, pois estruturalmente a filosofia de Schopenhauer se ergue em uma metafísica²⁶ em que a vontade é irrevogavelmente incapaz de se satisfazer completamente; e que, ao mesmo tempo, considera toda felicidade como um momento de negatividade da própria vontade, seu pôr-se em ato, seu esforço <Streben>, sua característica essencial é sustado pela satisfação, que, no entanto, é unicamente algo negativo (Schopenhauer, 2015a, p. 370).

Além disso, a outra característica que mais se sobressai no pessimismo schopenhaueriano, e que pode ser derivada como conclusão da primeira, é a de que a não existência é preferível à existência. Isso se dá por que em Schopenhauer não existe algum *télos* que oriente a vontade e que justifique plenamente o sofrimento, já que o valor positivo que o sofrimento possui quando contribui para a negação da vontade é apenas positivo na medida em que anula-se a si próprio, isto é, ao sofrimento também deve ser reconhecido valor *na medida em que ele conduz à supressão de si próprio* na negação da vontade (Schopenhauer, 2015a, p. 460). Desse modo, ainda que o mundo possua uma significação moral (Schopenhauer, 2015a, p. 407), esse significado <Bedeutung> não justifica o sofrimento da existência, a ponto de oferecer um valor que possa funcionar como critério para, a despeito de todo o sofrimento da existência, e sobretudo da sua supremacia frente à felicidade, justificar a existência frente a todo esse tormento que é o mundo.

Buscando desenvolver, mas também contrapor o pessimismo de Schopenhauer, Hartmann logo de saída reconfigura a vontade metafísica de Schopenhauer (Hartmann, 1888, p. 644), adicionando a ela um *télos* e, já aqui, atenuando o pessimismo schopenhaueriano na medida em que deposita confiança em que todo esse sofrimento é provocado com um propósito, e que tal fim se realizaria necessariamente no processo universal <Weltprocess>. Buscando sistematizar o pessimismo de uma forma empírica e científica, após haver desconfigurado parcialmente o pessimismo metafísico de Schopenhauer, Hartmann também se propõe a alargar o conceito por meio da *centralização* da promoção da moralidade mediante a consciência moral, e é justamente aqui que é aberto um espaço para que um outro elemento *adquirir importância fundamental* no interior do seu pessimismo: o antagonismo entre a moralidade e a felicidade. Fazendo coro à afirmação de Schopenhauer, o pai desse “lindo rebento” teria sido Kant, que, ao se confrontar com a tradição ética dos antigos, teria depurado a moralidade de todo traço eudêmônico (Schopenhauer, 2002, p. 152; KpV, AA 05: 205-206).

Ora, é justamente nesse sentido que Kant seria o “pai do pessimismo”, pois numa filosofia que faz com que a principal obrigação do ser humano na existência seja a da promoção da moralidade e dos avanços civilizatórios e culturais, quando tal desenvolvimento, no entanto, é fonte de ainda mais sofrimento, comprehende-se que justamente a não retribuição da moralidade com felicidade se torna um dos aspectos mais elementares do pessimismo. Se ver condicionado a promover a boa ação, contribuir com a finalidade do absoluto <Das Absolute>, dedicar-se a isso

26 “Que o caráter e o temperamento pessoal de Schopenhauer, junto com as suas próprias experiências e observações do sofrimento humano e da futilidade aparente da vida contribuíram para a formação e elaboração de sua filosofia, é sem dúvida correto; mas ele estava convencido da verdade de seu sistema metafísico, e se a metafísica fosse realmente verdadeira, ou mesmo se fosse apenas tomada como verdadeira, então, do ponto de vista lógico, o único ponto de vista possível em relação a vida seria o de uma atitude pessimista” (Copleston, 1946, p. 74).

com tamanha abnegação e ser retribuído com novas formas de sofrimento. A adequada postura do ser humano no mundo, *a qual ele deve promover*, aquela com a qual ele possui valor moral e unicamente pela qual deve se orientar, não o fará feliz nessa existência.

Então se consuma o aperfeiçoamento da humanidade através do progressivo avanço da cultura às custas de seu bem estar <*Behagens*> e de seu prazer em viver <*Lebensfreuden*> (VII 2, 262), e se apresenta então entre o progresso da cultura e a felicidade uma tal contradição que com os avanços e progressos da cultura as pragas <*die Plagen*> apenas aumentam. (IV 429). [...] Nessa contradição entre desenvolvimento e felicidade se encontra já o reconhecimento de que a felicidade não pode ser vista como a meta do desenvolvimento, e que o desenvolvimento da humanidade não se encontra no aumento de seu contentamento <*in der Vermehrung ihres Wohlbefindens*>, mas sim no crescimento da cultura e de seu nível moral, bem como na realização de seus propósitos teleológicos (VII 321); em outras palavras, que o evolucionismo de Kant <*der Evolutionismus Kants*> de maneira alguma pode ser entendido em sentido eudemonológico, mas unicamente no sentido de um evolucionismo teleológico (vlg. Oben S. 10 - 12) (Hartmann, 1880, p. 57, grifo e tradução nossa).

Tudo isso estaria em Kant, ainda que de forma <*Gestalt*> embrionária e pouco clara de si mesma, e, por essas razões, segundo Hartmann, na modernidade, é a Kant a quem caberia o mérito de ser o autor que primeiramente pavimentou a via ao pessimismo, restando a Schopenhauer o valor de tê-lo trazido plenamente à consciência, e concedido a ele um lugar de destaque no interior de seu sistema filosófico orgânico.

Podemos considerar que as expectativas de Kant de uma conciliação da felicidade com a moralidade num plano inteligível, como apontado, tornam bastante difícil a afirmação por Hartmann de que seja ele (Kant) um pessimista no sentido forte do termo. No entanto, Hartmann parece ter razão ao notar que já em Kant existiam elementos importantes para a constituição daquilo que viria a ser o pessimismo moderno, e insistir, portanto, num retorno a Kant.

Referências

BEISER, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 2a. ed. São Paulo: Edusp; Florianópolis: Editora da UFSC, 2023.

CARO, E-M. *Le pessimisme au XIX siècle: Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Paris: Librairie Hachette, 1878.

COPLESTON, F. *Arthur Schopenhauer: Philosopher of pessimism*. London: Bellarmine Series, 1946.

DAHLKVIST, T. *Nietzsche and the philosophy of pessimism*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2007.

DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida em Schopenhauer*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2013.

DEBONA, V. Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático. *Kriterion, Belo Horizonte*, v. 57, n. 135, p. 781-802, 2016. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016n13510vd>

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

FAZIO, D. M. La scuola di Schopenhauer. I contesti. In: CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI RICERCA SU A. Schopenhauer E LA SUA SCUOLA (a cura di). La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti. Lecce: Pensa MultiMedia, p. 16-216, 2009.

FAZIO, D. M. La doppia faccia del pessimismo. *Cuadernos de Pesimismo*, n. 2, 2023, p. 109-123.

GARDNER, S. Thinking the unconscious: nineteenth-century german thought. London: Cambridge, 2010.

HARTMANN, E. v. Philosophie des Unbewussten. 10a ed. Leipzig: Wilhelm Friedrich Verlag, 1900.

HARTMANN, E. v. Gesammelte Studien und Aufsätze (Schopenhauer's Pantheismus). 3a ed. Leipzig: Wilhelm Friedrich Verlag, 1888.

HARTMANN, E. v. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1880.

HAUSKELLER, M. Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt a.M., Bd. 84, p. 75-90, 2003.

HORKHEIMER, M. Gesammelte Schriften: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Bd. 7. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1985.

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

INVERNIZZI, G. Il pessimismo tedesco dell'ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen, e Mainländer e i loro avversari. Milano: La Nuova Italia editrice, 1994.

JANAWAY, C. Worse than the best possible pessimism? Olga Plümacher's critique of Schopenhauer. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 30, n. 2, p. 211-230, 2021.

KANT, I. Crítica da razão prática. Tradução de Arthur Morão. São Paulo: Edições 70, 1992.

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

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

LÜTKEHAUS, L. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: FAZIO, D. M., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L. Arthur Schopenhauer e la sua scuola.

Lecce: Pensa MultiMedia, p. 15-34, 2007.

MAGEE, B. The philosophy of Schopenhauer. 2a ed. New York: Oxford University Press, 1997.

METMAN, É. Le pessimisme moderne: son histoire et ses causes. Dijon: Imprimiere Darantiere, 1892.

NIETZSCHE, F. W. Die fröhliche Wissenschaft. Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari. Ed. por Paolo D'Iorio. Berlin e New York: de Gruyter 1967. Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

PLÜMACHER, O. Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart: Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg: Georg Weiss Verlag, 1888.

SCHOPENHAUER, A. Aforismos para a sabedoria de vida. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2019.

SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung: In: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.

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. Le monde comme volonté et comme représentation. 4a ed. Tradução de Auguste Burdeau. Paris: Librarie Félix Alcain, 1912.

SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. Tomo I. 2a. ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

SCHOPENHAUER, A. Sobre el fundamento de la moral. Tradução de Pilar López de Santa María. Barcelona: RBA Coleccionables, 2002.

SCHOPENHAUER, A. The world as will and representation. 2a ed. Tradução de E. F. J. Payne. New York: Dover Publications Inc, 1969.

SOARES, D. Schopenhauer e a Pessimismus-Frage: a influência da filosofia schopenhaueriana durante a controvérsia sobre o pessimismo na filosofia alemã no final do século XIX, Revista Sofia, Vitória, v. 7, n. 2, p. 252-274, 2018.

SULLY, J. Pessimism: a history and a criticism. London: Henry S. King & CO., 1877.

TAUBERT, Agnes. Der Pessimismus und seine Gegner. Berlin: Carl von Dunker's Verlag, 1873.

VITALE, M. Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer. (Schopenhaueriana, 8) Lecce: Pensa MultiMedia, 2014.

WENLEY, R. M. Aspects of pessimism. London: William Blackwood and Sons, 1894.