

Seção: Varia

Sobre os sofrimentos do luxo: entre (e a partir de) Rousseau e Schopenhauer

On the sufferings of luxury: between (and from) Rousseau and Schopenhauer

Sobre los sufrimientos del lujo: entre (y desde) Rousseau y Schopenhauer

Luis Ignacio Moreira Lima¹
Milene Dayana Paes Lobato²
Vilmar Debona³

Resumo

O propósito central do artigo é problematizar a questão do luxo a partir de dois pensadores geralmente pouco considerados para o debate do tema: Rousseau e Schopenhauer. Para tanto, primeiro tecemos considerações histórico-contextuais da definição de luxo, depois mapeamos a categoria luxo em textos de Rousseau e Schopenhauer, e, por fim, analisamos o teor e o alcance das críticas. As considerações são elaboradas tanto sobre o lugar da crítica ao luxo ao lado de categorias mais conhecidas dos dois filósofos – a desigualdade em Rousseau e o sofrimento em Schopenhauer – quanto sobre um posicionamento que os une: se as críticas às implicações socioeconômicas não recebem como contraponto uma proposta econômico-política de abolição do sistema que permite seus males e sofrimentos, permanece a denúncia ético-social.

Palavras-chave: Luxo. Sofrimento. Crítica. Rousseau. Schopenhauer.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0016-7667>. E-mail: luismoreira.ad@gmail.com.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3579-4413>. E-mail: milenedayana222@gmail.com.

³ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0411-3358>. E-mail: debonavilmar@gmail.com.



Abstract

The central purpose of the article is to problematize the issue of luxury through of two thinkers who are generally little considered in debates on the subject: Rousseau and Schopenhauer. To this end, we first offer historical and contextual considerations, then map the category of luxury in the writings of Rousseau and Schopenhauer, and finally analyze the content and scope of their critiques. These considerations address both the place of the critique of luxury alongside more familiar categories in the thought of the two philosophers – inequality in Rousseau and suffering in Schopenhauer – and a position that unites them: insofar as critiques of socioeconomic implications are not counterbalanced by an economic-political proposal to abolish the system that enables its evils and sufferings, remains as ethical-social denunciation.

Keywords: Luxury. Suffering. Criticism. Rousseau. Schopenhauer.

Resumen

El propósito central de este artículo es problematizar la cuestión del lujo desde la perspectiva de dos pensadores generalmente ignorados en los debates sobre el tema: Rousseau y Schopenhauer. Para ello, primero presentamos consideraciones históricas y contextuales sobre la definición de lujo, luego mapeamos la categoría de lujo en textos de Rousseau y Schopenhauer, y finalmente analizamos el contenido y el alcance de sus críticas. Las consideraciones se desarrollan tanto en el lugar de la crítica del lujo junto con categorías más conocidas de los dos filósofos – la desigualdad en Rousseau y el sufrimiento en Schopenhauer – como en una postura que las une: si bien las críticas a las implicaciones socioeconómicas no se ven contrarrestadas por una propuesta económico-política para abolir el sistema que permite sus males y sufrimiento, la denuncia ético-social permanece.

Palabras Clave: Lujo. Sufrimiento. Crítica. Rousseau. Schopenhauer.

“Nenhum solene contorcionismo linguístico para tirar da manga um sentido para a falta de sentido e a morte, nenhuma teologia do nada, nenhum substitutivo da filosofia da história por meio de uma historicização do ser em que as vítimas não apareçam e os carrascos se escondam pode se confundir com o claro tom da obra schopenhaueriana: por mais que ela sustente como tese principal a inevitabilidade do padecer e da baixeza, e sublinhe a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra a constatação de que seja assim [...]”

(Max Horkheimer, *Schopenhauer und die Gesellschaft*, p. 49).

I

Entre os séculos XVIII e XIX, o luxo de caráter industrioso, o luxo moderno, alvoroçou uma veemente discussão entre opositores e entusiastas. Ambos os lados compartilhavam um ponto: o luxo já não era visto como um elemento avulso e desconexo da sociedade, mas, antes, passaria a adquirir um caráter fundamental na dinâmica da mesma⁴, seja como aquilo que a apodreça ao explorá-la, seja como um elemento colaborativo no caminho ao progresso. Assim, a defesa enfatizava facetas que iam desde o refinamento dos gostos e do combate à pobreza até o luxo como manifestação da riqueza virtuosamente conquistada por uma sociedade. Por outro lado, a crítica se aferrava obstinadamente a denunciar que tanto a riqueza era produtora da própria miséria que buscava sanar, quanto o luxo uma coroa que só era capaz de reluzir na cabeça de um corpo social desnutrido, explorado, irracional. De uma forma ou outra, a revelação de que o luxo ficaria impossibilitado de se consolidar como um elemento avulso e desconexo, mas que, ao contrário, ele passaria a ser o que podemos considerar um horizonte de significação⁵, nos levaria a pensar não só naquilo que ele consolida no âmbito socioeconômico (Sombart, 1958, p. 92), mas também “a partir do que se sustenta”, “como nasce”, “como se prolonga”.

Conceber o luxo como um horizonte de significação implica conceber que ele gera ao menos duas dinâmicas fundamentais: (1) por um lado, insiste em seu projeto e, (2) por outro, busca mostrar-se como uma potente justificativa do próprio sistema que o fez nascer, a saber, o da desigualdade. Uma “potente justificativa” na medida em que torna o horizonte social uma promessa erótica na qual, supostamente, todo e qualquer indivíduo poderá gozar do bem-estar de suas sensações, distinguir-se da massa, adquirir uma certa condição na qual não será mais quem admira, mas sim o admirado. A distância que o termo “horizonte” invoca é proposital dado que o luxo seria, numa primeira definição, ou uma mercadoria que se distingue de outras mercadorias, ou um excesso abusivo daquilo que já existe, mas que poucos podem consumir em tal dispêndio⁶. Como veremos, o luxo

⁴ Ver Jeanings (2007).

⁵ Em Werner Sombart (1958, p. 88) vemos uma leitura similar, na medida em que o autor considera que o luxo opera como uma *necessidade* de refinamento e satisfação.

⁶ Para Sombart, há dois sentidos fundamentais do luxo (1958, p. 87-8), o qualitativo e o quantitativo. O qualitativo se apresenta no sentido de uma mercadoria de uma classe diferente do resto das mercadorias; um charuto cubano, por exemplo. Por outro lado, o quantitativo ocorreria quando alguém ascende um cigarro com três fósforos.

seria, por excelência, um processo de distinção entre pessoas, distinção que efetua uma distribuição assimétrica de supostas virtudes, atribuindo à cotidianidade um regime social de escassez que exigiria daqueles que o compõem uma incessante caminhada em direção aos que já usufruem tais bens e virtudes - uma sedução⁷. Haveria uma perversidade em tal horizonte, conforme buscaremos indicar.

Para Sombart (1958, p. 87), o luxo é todo dispêndio que vai além do necessário. Ele consistiria na confecção refinada de objetos, agregando-lhes rodeios supérfluos em relação a seus fins, empenhando mais trabalho, dedicação e vitalidade humana. O horizonte de significado do luxo pode se dar em diversas configurações: seja para a construção de um altar religioso, configurando o que Sombart chama de luxo altruísta, seja na ânsia de portar uma camisa de seda, o que derivaria num luxo materialista ou egoísta. As disposições de ânimo que se prolongariam do seu regime social, “as múltiplas causas a colaborar com a sua exaltação” (Sombart, 1958, p. 89), seriam a ambição, o desejo de ostentação, o orgulho e a ânsia de poder. Em certa medida, os horizontes de significação que enquadram o luxo das nossas sociedades são aqueles que se apoiam em tais formas de desejo, configurando relações como “distinguir-se ante os demais”, “antepor-se aos demais”. Essas dinâmicas operariam numa causalidade recursiva, pois ao passo que são geradas pelo luxo, voltam-se ao luxo amplificando-o; assim, o movimento que ele lega à sociedade é um que busca a incessante ascendência, dado que ou já existe uma vida luxuosa e faz-se preciso ocupar uma mais ostentosa à já existente, ou ainda não existe tal configuração social e faz-se preciso distinguir-se num luxo quantitativo, buscando maximizar as pessoas que nos servem, os carros, as terras, o dinheiro, o patamar na hierarquia social etc⁸. Sombart (1958, p. 90) retoma a carta que um provinciano envia à sua companheira, por volta de 1787, relatando-lhe as condições dantescas da Paris de

⁷ Um exemplo interessante é o do vestuário das mulheres das classes altas, as quais, à medida que se tornavam mais complexas, transportavam suas riquezas para certos padrões de beleza ou comportamentos tidos como luxuosos: unhas excessivamente largas, corpetes apertados, joias pesadas etc. Todas essas indumentárias buscavam, por um lado, restringir a mobilidade da mulher, escancarando que haviam pessoas escravizadas que realizavam as tarefas para elas, que elas não produziam nem o que utilizavam, nem a própria manutenção de seus dias. Por outro lado, ostentavam suas riquezas em tais objetos, seduzindo e atraindo a todas as pessoas que as observavam, fazendo-se desejar (Stromquist, 2023, p. 40). Outro argumento importante seria o de que todos os objetos de luxo buscavam tornar o corpo uma superfície lisa, sem rugas, dobras, sulcos, poros etc., e a partir de tal mundo liso se perpetuaria uma suposta pura positividade na qual não haveria dor, ferimento, culpa ou resistência à imaculada sedução, processo que ainda ecoa nas imagens digitais contemporâneas (*ibid.*, p. 78).

⁸ Para Sombart (1958, p. 90), quando isso ocorre, é porque o deleite dos sentidos, o erotismo, já influiu decisivamente sobre a sociedade. Esse encanto lotofágico da excitação dos sentidos seria uma das principais justificativas às quais se recorre para reproduzir o luxo numa sociedade.

então: “todo mundo está louco, o luxo chega ao extremo, a metade da cidade jaz arruinada e a outra se dedica ao embuste”. Ao que tudo indica, estaríamos na Paris de 1787.

Com esse contexto, nas linhas que seguem nos ocuparemos da categoria luxo a partir de uma premissa recomendada por Max Horkheimer (1991, p. 45): “[...] o reconhecimento crítico das categorias dominantes na vida social contém ao mesmo tempo a sua condenação”. Para isso ser possível, levaremos a cabo, antes, o que consideramos um mapeamento denunciativo do luxo em textos de dois pensadores que em geral são pouco considerados para o debate do tema – Rousseau e Schopenhauer –, mas que justamente por isso poderiam ressoar contribuições, inclusive por permitirem abordagens diferentes (e isso vale, em especial, para o caso de Schopenhauer) daquelas cuja tônica se dá nos âmbitos social, econômico e político. Leituras críticas da esfera ética ou mesmo metafísica não deixariam de ser críticas por se diferenciarem daquelas cuja primazia é de natureza sócio-econômica das sociedades. Aquelas também seriam críticas denunciativas que buscariam revelar ignomínias que anseiam se naturalizar e se perpetuar num dado solo social. Como elucida Pinzani (2017), na filosofia social haveriam, por assim dizer, três formas gerais de fazer teórico: (1) as que julgam descrever sem emitir normatividades, operando numa suposta separação pura entre fato e valor. Essas teorias acabariam habitando, na maior parte das vezes, uma defesa do *status quo*. (2) Outras teorias teriam caráter normativo declarado e diagnosticariam um certo sofrimento social evitável, denunciando-o; contudo, essas teorias não chegam a prescrever soluções específicas. (3) Por fim, haveriam teorias que apontam à prescrição, seja a de cunho sistemático abstrato, seja a de propósito empírico específico. Tal movimento teórico prescreve soluções a problemas políticos específicos ou gerais. Neste artigo, buscaremos situar-nos, justamente mediante o referido mapeamento denunciativo, na segunda dessas tradições.

Para tanto, nos deteremos em análises do que podemos chamar de críticas primitivas ao luxo. “Primitivas” no sentido de que estão entre as primeiras da modernidade a alertar sobre os perigos de tal fantasma, sejam os perigos que o luxo absorve para existir, seja o que ele passa a produzir tendo existido. Por outro lado, “primitivas” também são entendidas aqui no sentido de que se dão no século XVIII com Rousseau e no século XIX com Schopenhauer, ambos séculos fundamentais para mudanças socioeconômicas e filosóficas que conformaram certas estruturas das nossas formas atuais de vida, dado que versam sobre o início do desenfreado luxo industrial que

cobre, segundo Sombart (1958, p. 91), quase todos os países da época, e que foram importadas nas tantas violências transatlânticas. Após retomar essas denúncias, em grande parte ignoradas em seus tempos, problematizaremos algumas dimensões dos sofrimentos que elas evidenciam, em especial no plano ético, que é sempre um plano ético-social.

II

Continuamos sendo modernos na medida em que repetimos a mesma defesa do luxo satirizada por Rousseau em seu tempo, a saber: “Ademais, o luxo é necessário nos grandes Estados: neles, faz mais bem do que mal, é útil para ocupar os cidadãos ociosos e para alimentar os pobres” (Rousseau, 2020, p. 112)⁹. O cerne da discordância rousseauiana em relação a essa defesa se daria com a concepção de que o luxo só existiria numa sociedade parasitando-lhe o básico. A genealogia rousseauiana concebe, então, que a primeira fonte do mal é a desigualdade (Rousseau, 2020, p. 87), condição que instaura uma separação entre ricos e pobres, e que, não diferente, separa aqueles que devem ocupar seus viveres em incessante trabalho daqueles que teriam o privilégio do ócio.

A desigualdade instauraria uma condição fundamental na qual da miséria de alguns emanam as riquezas de outros, firmando os dois polos interdependentes que nomeamos de “rico” e “pobre”¹⁰. Seriam propriamente as riquezas acumuladas através da desigualdade que possibilitariam a proliferação dos delírios do luxo. Para ser mais estrito, então, o luxo seria um vício advindo da vaidade e da ociosidade (Rousseau, 2020, p. 108). Dessa forma, quando o luxo se faz presente numa sociedade, além da polarização que causa e permite, prolifera-se como um organismo, alargando e consolidando tal distinção nos meandros da cultura e dos costumes. Parte da sua significação efetiva num regime social seria a de enfatizar, numa espécie de (des)velamento, isto é, num paradoxal ocultamento explícito, através de fetiches e promessas, de que há ricos e que há pobres, e que não só são classes distintas, mas revelaria que a riqueza do rico se funda na miséria do pobre, tanto quanto a miséria do pobre, claro, na riqueza do rico. Tal desvelamento

⁹ Poderíamos ponderar que se antes as justificativas eram os grandes Estados, hoje seria o “bom” funcionamento do mercado.

¹⁰ O autor insiste que, por onde quer que houvesse a igualdade, seria impossível polarizar as pessoas em tais termos.

tácito seria simultaneamente ocultado ao imprimir-se que o *telos* amplo de uma sociedade seria chegar a tal riqueza, epicentro de uma suposta bem-sucedida virtude, colocando a todos e todas como produtores e admiradores de tal eixo gravitacional.

Um dos principais problemas do ciclo do luxo seria o de que ele extrapola aquilo que Rousseau considera como as necessidades básicas da natureza humana¹¹. E o fato de que exceda tais necessidades naturais é o que o tornaria desnecessário, levando a que todas as suas exigências fictícias, as de uma civilização e de um progresso de máscaras, se tornem fontes de males. É que já haveriam necessidades suficientes que a própria natureza teria nos brindado em fartas medidas, e o ato humano de multiplicá-las por meio de necessidades artificiais complicaria ainda mais o viver, pois o consumiria na direção de um propósito exigentemente equívoco, ou, como ele aponta, reduziria a alma do humano a uma dependência maior (Rousseau, 2020, p. 131)¹².

Contudo, o século de Rousseau o abandonava a passos largos, dado que aquilo que ele criticava já havia se consolidado: “[...] quanto a nós, somos demasiadamente obrigados a ter sapatos, para não deixarmos de ter virtude” (Rousseau, 2020, p. 131)¹³. Essas mutilações das virtudes reais às custas dos objetos, ou do ser em detrimento do parecer, minariam as condições básicas do bom viver, principalmente aquelas que nos permitiriam sermos mais dignos de ser (Rousseau, 2020, p. 132). Não se pode deixar de notar que aquilo que o autor denuncia são os arranjos irracionais, estéreis, que as sociedades insistem em confeccionar e que acabariam deteriorando as suas próprias potências, abrindo novas portas para a dor e a morte (Rousseau, 2020, p. 257). O luxo seria um dos principais componentes de tal gênero, dado que instauraria a retroatividade do processo que o sustenta: o excesso de trabalho dos pobres, a desmesura canibalesca dos ricos, as formas de vida que obrigam uns à exploração e outros a se consumirem em seus gozos, a má qualidade do ar nos centros urbanos: “[...] em uma palavra, se reunirdes os perigos que todas essas causas juntam continuamente sobre nossa cabeça, sentireis

¹¹ Poderíamos considerar, para a discussão vigente, a fome, o abrigo, a moradia, como constituintes fundamentais das necessidades básicas do ser humano.

¹² Dinâmica que colonizaria nossos afetos, catalisando-os em direção a uma inquietude exacerbada, a uma escassez insaciável. Daí que quando encontramos um contemporâneo, ele já logo nos aponta o carro que nos falta, a camiseta que está velha, a riqueza que não estamos buscando, etc.

¹³ William Faulkner nos brinda com um exemplo da relação entre os objetos refinados e a virtuosidade, quando Jason sai às presas para perseguir Quentin, mas logo se apercebe sem o chapéu, em seguida vem-lhe à mente as exigências do regime social: “Cheguei à rua, mas os dois haviam desaparecido. Lá estava eu, sem chapéu, como se eu também fosse maluco” (Faulkner, 2017, p. 237).

como a natureza nos faz pagar caro por termos desprezado suas lições” (Rousseau, 2020, p. 258).

O primeiro argumento a favor do luxo, o de que seria produtor de uma sociedade benfazeja, falharia na medida em que o próprio luxo já é produto de uma sociedade incapaz de redistribuir sua riqueza de forma justa. Na verdade, o luxo estaria mais apto para empobrecer e despovoar um Estado do que para fazê-lo florescer (Rousseau, 2020, p. 260), vindo a ser, como aponta o autor, o pior de todos os males que habitam o corpo social. Rousseau, assim, não se deixa iludir pelos alardes do progresso que o circundam e alerta-nos que é preciso se perguntar pelo “efeito real” que deles se estende (Rousseau, 2020, p. 261). A defesa de que ele seria capaz de dar trabalho aos ociosos é questionada pelo filósofo ao indagar o porquê de haver gente ociosa: “quando a agricultura era estimada, não havia miséria nem ociosidade, e havia muito menos vícios” (Rousseau, 2020, p. 114), dado que a urbanização compulsória não havia, ainda, consolidado os latifúndios do campo, expurgando uma massa de mão de obra em direção a uma cidade insuficiente em acolhê-los.

Isso se sustentaria a partir de um certo conceito de escassez que, como aponta Panayotakis (2011), buscaria gerar uma reserva de mão de obra com o intuito de baixar o valor dos salários, tanto quanto prometeria um bem-estar que não seria capaz de suprir, pois qualquer melhora nas condições socioeconômicas da população implicaria em encurtar a distinção social da qual depende para manter-se. O que Rousseau aponta é que se não houvesse essa insistência numa pretensa falta daquilo que é fútil, talvez fosse possível que não reinasse a miséria de muitos e a bonança de poucos. Aquilo que é desperdiçado em favor das superfluidades seria aquilo que é subtraído à possibilidade de democratização das condições básicas de existência: “O desperdício das matérias utilizadas na alimentação dos homens é o bastante para tornar o luxo odioso à humanidade” (Rousseau, 2020, p. 114). Como se lhe faz possível a uma sociedade pensar no “pó das nossas perucas”, indaga o autor, enquanto há pessoas que não têm pão?

Por último, Rousseau ressalta a importância da imitação como o mecanismo por meio do qual o luxo se mantém e se prolifera numa sociedade: “[...] o luxo não poderia reinar em uma classe de cidadãos sem logo *insinuar-se por entre todos os outros sob diferentes variações [...]*” (Rousseau, 2020, p. 88, grifos nossos). O próprio horizonte de significação se amplificaria torcendo os viveres em sua direção. Essa mimese se alastraria pelo meio social, levando à frente certos gestos e certas narrativas de vida, efetivando o

ciclo do luxo. Isso implicaria na generalização da decadência social: “[...] o luxo corrompe tudo: o rico que o desfruta e o miserável que o cobiça” (Rousseau, 2020, p. 88). A inquietude canibalesca e autodestrutiva desse horizonte, o qual devoraria tudo aquilo que empenha em sua confecção, ocuparia a população numa irracionalidade: “[...] não se pode afirmar que seja um mal em si portar punhos de renda [...] Porém, *é um grande mal dar alguma importância a essas ninharias e estimar feliz o povo que faz uso delas*, consagrando-lhes, para estar em condições de adquirir coisas que tais, um tempo e cuidados que todo homem deve a objetos mais nobres” (Rousseau, 2020, p. 89, grifos nossos). A sociedade, em vista de tal imitação, seria levada a empenhar grande tempo e produção socioeconômica em supérfluos que agravariam a situação do seu próprio tecido social. Nesse regime, afetos dos cidadãos se configurariam de tal modo que todos se dedicariam a devorar-se mutuamente para consolidar o seu lugar no luxo, desembocando no predomínio das razões particulares, ou, como indaga Rousseau: “[...] o que pensar de um relacionamento no qual a razão de cada particular lhe dita máximas diretamente contrárias às que a razão pública prega ao corpo da sociedade e onde cada um se beneficia com a desgraça de outrem?” (Rousseau, 2020, p. 256). O luxo existiria a partir de uma sociedade na qual os humanos já nascem inimigos por dever e embusteiros por interesse (Rousseau, 2020, p. 257), em que a estrutura vigente os impele uns aos outros com o único propósito de lisonjear-se ou destruir-se mutuamente.

III

Schopenhauer, no seio de sua metafísica imanente da vontade, continua a crítica socioeconômica rousseauniana, levando à frente algumas nuances da exploração que se dá por meio do referido ciclo do luxo, assim como apontando para a produção de um tipo de intelecto específico gerado em tal dinâmica.

Para o pensador do sofrimento, pobreza e escravidão seriam duas condições de exploração diferentes na forma, mas que se assentam num mesmo processo essencial, a saber: “[...] consiste em que as forças de um homem são empregadas em grande parte não para ele próprio, mas para outros, do que resulta para ele em parte sobrecarga de trabalho, em parte escassa satisfação de suas necessidades” (Schopenhauer, 2012, p. 90). Como Rousseau, o autor aponta que a natureza haveria dotado cada pessoa de uma capacidade moderada, apenas suficiente para extrair do trabalho o seu sustento, levando a que a única

forma de uma porção da humanidade se ver desincumbida de lavrar o seu sustento físico com seu próprio trabalho seria possível pela compensação disso sobre a parcela da população que, então, vê-se não apenas sobrecarregada, mas, conseqüentemente, na miséria. Essa seria a gênese das grandes massas de escravos e proletários (Schopenhauer, 2012, p. 91) e todas essas dinâmicas de exploração teriam como *fonte longa*, como *causa remota*, o luxo. Isto é, em vista da ânsia de uma minoria em usufruir do dispensável e supérfluo, grande parte da população que as produz se alija da “produção do que é necessário e indispensável” (Schopenhauer, 2012, p. 91). Como ele exemplifica:

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 (2012, p. 91)¹⁴.

As problemáticas que o luxo suscita entre o campo e a cidade são retomadas por Schopenhauer em vista de frisar outros aspectos do problema: para que a maior parte da força laboral da cidade se empenhe em tais dispêndios, o campo deve fornecer a nutrição fundamental de tal economia da luxúria, plantando e semeando para uma cidade toda que não se preocupa com as carências básicas, tendo como consequência que o ritmo de trabalho rural vai além do que “[...] a natureza originalmente o encarregou” (Schopenhauer, 2012, p. 91). Desviando o cultivo daquilo que seriam os fundamentos de uma boa alimentação, cereais, batatas e pecuária, substituindo-os por objetos de luxo como vinho, seda, tabaco, lúpulo e espargo, o agricultor acabaria trabalhando com o dobro do esforço para cultivar um campo que, em sua maioria, produziria alimentos de menos importância nutricional, tanto quanto mais árduos em termos de cultivo. Assim, aliás, é que notamos em que medida não apenas o conceito de corpo é determinante na metafísica da vontade, mas também o esforço dos corpos é uma questão fundamental para

¹⁴ Claude Lévi-Strauss nos fornece um exemplo, cerca de cem anos depois, dessa mesma dinâmica de exploração: “[Em Karachi, durante a colonização inglesa, por volta de 1947] hordas de refugiados dormiam ao relento e viviam uma existência miserável na calçada ensanguentada de escarros de bétel, enquanto milionários parses construíam para os homens de negócios ocidentais palácios babilônicos. Meses a fio, do alvorecer à noite, desfilava uma procissão de homens e de mulheres maltrapilhos [...], cada um carregando uma cesta com concreto fresco que era esvaziada despejando-se seu conteúdo na fôrma e que, sem fazer uma pausa, eles voltavam para encher nas betoneiras a fim de completar mais um circuito” (1996, p. 133-4). Zé Ramalho, em sua música “Cidadão”, nos brinda com um exemplo em sua forma brasileira ao relatar a exclusão do trabalhador em relação ao que ele mesmo produz durante a sua exploração, dado que, mesmo tendo construído uma escola, a sua filha não pode nela estudar. Podemos dizer que o trabalhador não usufrui dos benefícios do “progresso” há séculos.

Schopenhauer dado que cada corpo carregaria a possibilidade de trabalhar por um, e que explorar alguém, entre outras coisas, seria dominá-lo a fazer mais do que a sua capacidade de esforço lhe permite, adoecendo-o¹⁵.

No que diz respeito à integração mundial do comércio, o luxo se expandiria semeando mais uma faceta da sua violência, isto é, mobilizando essas massas do âmbito rural¹⁶ para a construção, por exemplo, dos componentes da navegação que não só hão de exportar café, chá, açúcar, mas também importar escravizados negros que “[...] são violentamente arrancados de sua terra natal para produzir com seu suor e seu martírio aqueles objetos de prazer” (Schopenhauer, 2012, p. 91). Dá-se, para tanto, um deslocamento de grande parte da população do necessário, do fundamental para evitar que os corpos não se deteriore e sofram, para o supérfluo e restrito, agravando a desigualdade que fundou tal dinâmica. O luxo somente existiria, portanto, deslocando mão de obra, sacrificando-a, ou, como nos diz o autor: “Portanto, enquanto existir por um lado o luxo, por outro deve necessariamente haver trabalho excessivo e vida miserável, receba esta o nome de pobreza ou escravidão, *proletarius* ou *servus*” (Schopenhauer, 2012, p. 91, grifos do autor).

Nota-se aqui uma evidente e fundamental sintonia entre Rousseau e Schopenhauer: para ambos, não haveria possibilidade de manter o luxo de forma benigna na sociedade pela simples constatação de que, se ele existe, existe a miséria como sua contraparte necessária. É nesse mesmo horizonte que Schopenhauer concebe a fome¹⁷ como uma das principais carências humanas a serem saciadas (Schopenhauer, 2015a, p. 360-1); e o luxo, na medida em que é o direcionamento da produção não ao fundamental e ao necessário para uma larga parcela da população, mas ao supérfluo de forma seletiva, se torna perverso na exata medida em que consolida a falta do necessário. Traduz-se aí, social e economicamente, a cegueira genérica da vontade, que nesse tipo de manifestação

¹⁵ Isso nos lembra a sentença marxiana de que quanto mais bem feita é uma mercadoria, mais deteriorado o corpo do trabalhador remanesce, ou, em outras nuances do estranhamento do trabalhador em relação ao objeto produzido: “[...] em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador” (Marx, 2021, p. 78).

¹⁶ Note-se que tais violências não se deram sem resistência, vejam-se as tantas revoltas camponesas do século XIX.

¹⁷ Sobre uma problematização possível da filosofia schopenhaueriana e a fome ver Ferreira & Debona (2023).

também se dedica só a si de uma forma particular, devorando tudo para concretizar-se, lembrando a imagem schopenhaueriana do egoísta lotofágico que, obcecado com a sua perspectiva de autoconservação, considera que existiria um fosso enorme entre eu não-eu.

Assim, o luxo como horizonte de significação sob a perspectiva ético-social schopenhaueriana operaria em uma atmosfera de motivos que excitaria o egoísmo no que diz respeito aos desejos de conservação de si exacerbada, tanto quanto a maldade no que diz respeito à ânsia de distinção e competição entre concidadãos. Sabemos da caracterização schopenhaueriana da dimensão da ação humana a partir de três grandes motivações fundamentais (*Grundtriebfedern*): a compaixão, a maldade e o egoísmo (2023, p. 155). Tais disposições fundamentais – que são, também, tendências caracterológicas impulsivas – se arranjariam em afetos mais ou menos expressivos a partir do “comércio com o mundo”, isto é, por meio de como os indivíduos arranjam socialmente – quer dizer, nas sociedades – suas atmosferas de motivos. Nesse caso, o horizonte de significação do luxo buscaria organizar a atmosfera social em direção à afirmação e satisfação inusitadas do desejo voraz, já apontando por Sombart e Rousseau, fazendo predominar a excitação do egoísmo, quando se trata da aquisição de mais objetos, bem como da maldade na medida em que se trata de instrumentalizar os outros para tal propósito. Esse tipo de sociedade, como incansavelmente apontado por Schopenhauer, agravaria “os sofrimentos do mundo”.

O filósofo da vontade se oporia frontalmente a tais tipos de conformação da atmosfera social dado que, se a sua filosofia constata a dor do mundo, o faz como denúncia, ou, como diria Horkheimer na condição de intérprete schopenhaueriano (1985, p. 49, tradução nossa): “[...] a crueldade não se converte em um ídolo, e a sua interpretação positiva lhe é abominável”. Aliás, podemos notar a procedência da interpretação horkheimeiriana quando retomamos a posição do próprio autor ante as teodiceias filosóficas que buscariam, de modo semelhante ao que faz a defesa do luxo, justificar os cálculos de sofrimentos. A elas ele responde: “[...] no fundo, entretanto, é supérfluo discutir se há mais bens ou males no mundo: pois a mera existência do mal decide a questão; já que este jamais pode ser saldado ou compensado por um bem que lhe seja colateral ou posterior” (Schopenhauer, 2015b, p. 687). E para o luxo, em específico: “[...] que milhares de pessoas tivessem vivido em felicidade e delícias, jamais suprimiria a angústia e tortura mortal de um único indivíduo” (Schopenhauer, 2015b, p. 687). O luxo

se veria, novamente, indefensável ante o tribunal, dado que seu sonho de solucionar a miséria se vê minado por sua própria existência.

O processo do luxo também conformaria uma forma específica de intelecto humano, aquela que o autor denomina “a astúcia dos nescios” (Schopenhauer, 2015b, p. 178), um tipo de percepção que conseguiria notar muito bem seus próprios interesses, mas não suas consequências no tecido social¹⁸. Daí que a pretensa astúcia não passaria de nescidade, pois não faria mais do que corroer a si e aos outros, simultaneamente¹⁹, ao modo daquele inseto descrito pelo autor, que vê muito bem os galhos doces que lhe interessam, mas não é capaz de ver o seu martírio logo à frente. Em suma, essa produção “inteiramente não natural” que se funda no luxo, como enfatizam os autores, consolidaria consequências que vão da violência à astúcia, das condições generalizadas de miséria até os conflitos sociais que daí emanam, como guerras, cobiças comerciais e escravidão. Todas essas facetas teriam o luxo como causa em comum: “[...] luxo que não faz feliz nem mesmo quem dele desfruta, mas os torna doentes e mal-humorados²⁰. Por isso mesmo, o meio mais eficaz para diminuir a miséria humana seria a diminuição ou mesmo a *abolição do luxo*” (Schopenhauer, 2012, p. 92, grifos nossos).

Para que alguns poucos sejam capazes de possuir o que é dispensável, supérfluo, para satisfazer necessidades artificiais, seria preciso empregar a maior parte das forças humanas disponíveis em tais coisas, subtraindo-as, portanto, daquilo que é necessário – e

¹⁸ Um exemplo histórico de tais consequências evoca Schopenhauer em seu próprio tempo: “O modo como o ser humano procede com o humano, mostra-o, por exemplo, a escravidão dos negros, cuja finalidade é a obtenção de açúcar e café. Mas não é preciso ir tão longe: uma criança entrar aos cinco anos de idade numa fiação de algodão, ou outra fábrica qualquer, e ali sentar-se todos os dias primeiro 10, depois 12 e finalmente 14 horas para realizar sempre o mesmo trabalho mecânico, é pagar um preço elevado demais pela diversão de respirar. Este, no entanto, é o destino de milhões de pessoas, e muitos outros milhões tem um destino análogo” (Schopenhauer, 2015b, p. 690).

¹⁹ A filosofia schopenhaueriana seria adversa às promessas da sociedade burguesa, como o luxo, por exemplo, não só pelos argumentos socioeconômicos em questão, mas também fundamentalmente pela sua concepção metafísica em geral, a qual, a partir do *ponto de vista* metafísico, aponta à nulidade do erotismo: “Desse modo, a forma do tempo é precisamente o meio bastante adequado de nos convencer da nulidade de todos os prazeres mundanos” (Schopenhauer, 2012, p. 144).

²⁰ O argumento de que o luxo é uma insuficiência inclusive para o próprio rico, é também retomado em Sombart (1958, p. 91), ao mencionar o diagnóstico da época de Mercier que apontava o luxo como o verdugo dos ricos que, de puros exageros, os impede de gozar a própria riqueza e os esgota. O luxo consumiria, também, capitais inteiros somente para eclipsar momentaneamente os concidadãos que com ele concorrem. A maldição daquele que é tomado pela produção do luxo volta a aparecer em Schopenhauer como agravante da condição humana de sofrimento: “Logo, através da posse, cresce a medida do que é necessário, e dessa forma cresce também a capacidade para sentir dor” (Schopenhauer, 2015b, p. 686). Uma das principais consequências schopenhauerianas contra o luxo, assim, é a de que a própria natureza humana repleta de carências que o tornam suscetível do sofrimento é, por tal processo social, irracionalmente agravada, tanto para o miserável, quanto para o rico.

da produção do que é indispensável. Enquanto o luxo existir, haverá aqueles que constroem milhares de residências suntuosas, em vez de cabanas para si mesmos; que tecem tecidos finos de seda ou de renda para os ricos, em vez de tecerem para si mesmos; sempre fabricarão diversos objetos de luxo para os abastados se deleitarem, enquanto do outro lado, o que reina é o trabalho excessivo e a vida miserável – seja pelo nome de pobreza, seja pelo nome de escravidão.

Porém, é impossível ignorar que, não obstante todas essas críticas e oposições ao luxo, Schopenhauer – apesar de indicar que sua abolição seria a solução – não é dos pensadores que levam a proposta até suas últimas consequências, e nem mesmo elabora uma teoria social, política ou econômica que fundamente tal solução. Sua defesa do proletariado e sua denúncia da exploração do trabalho na realidade fabril de seu tempo não decorre em proposta revolucionária de mudança do sistema que permite o luxo como o outro extremo em relação ao escárnio da miséria. As denúncias de sofrimentos de tipo social nunca chegam a obter primazia em relação à concepção metafísica e ética de sofrimento em Schopenhauer. Ademais, há até mesmo uma admissão – direta e indireta – de que existiriam determinações naturais de tipos de incumbências entre os humanos, entre aristocracias desincumbidas de qualquer labor e trabalhadores exclusivamente físicos ou manuais. Isso equivale a dizer que, apesar de sua crítica ao luxo como um estado antinatural da sociedade, Schopenhauer não defende efetivamente a sua abolição em termos estruturais. Pelo contrário, como aponta Ludger Lütkehaus em seu notável ensaio *Schopenhauer: Metaphysicher Pessimismus und “soziale Frage”*, em que dedica um breve capítulo sobre “luxo e divisão do trabalho”, ele passa a atribuir ao luxo um papel indiretamente produtivo. O luxo seria, portanto, tanto a condição quanto a recompensa de uma divisão e distribuição do trabalho, em última análise, se mostraria produtiva e não destrutiva. Assim, como afirma Lütkehaus, a crítica schopenhaueriana seria limitada e acabaria por valorizar certas “consequências” do luxo, que supostamente levariam a descobertas e invenções, ao aperfeiçoamento de tecnologias, artes e ciências.

Em vista dessa defesa, entretanto, o luxo deixa de significar desperdício ou exclusividade de bens e passa a ser entendido como lazer produtivo – antecipação da ideia de que luxo, em nossos tempos, não consiste apenas em alguém possuir muito, mas em dispor de tempo? –, condição para o desenvolvimento das artes, das ciências, das invenções e do progresso tecnológico. Máquinas e avanços técnicos seriam, assim, “filhos do luxo”, pois liberariam forças intelectuais que compensam a perda de trabalho físico.

Conceber essa discrepância como determinada e natural implica, porém, em justificar o proletariado como classe presa a um ciclo em que o trabalho físico intenso reforça a carência de educação, de desenvolvimento intelectual e de acesso a direitos essenciais. O luxo, nesse recorte, torna-se simultaneamente condição e recompensa de uma ordem social produtiva, ainda que profundamente desigual. Como elabora Lütkehaus (1980, p. 35),

as reflexões expressas por Demófeles [personagem de Schopenhauer] no diálogo *Sobre a Religião* também descrevem repetidamente um círculo vicioso no entrelaçamento de constantes naturais e condições educacionais, fatores objetivamente dados e variáveis, em que a apatia, a falta de educação e a irritabilidade unilateral surgem, por um lado, do trabalho físico pesado e, por outro, a predisposição ao trabalho físico resulta da força muscular predominante. Fundamentalmente, porém, Schopenhauer não deixa dúvidas de que a vasta maioria das pessoas permanece destinada ao trabalho físico.

IV

De uma forma ou de outra, quando nos detemos naquilo que essas críticas primitivas ao luxo mapeiam, seja nas nuances socioeconômicas da exploração e da alienação de quem o produz ou consome, seja na sedução que ele instaura como horizonte de significação e seu suposto pertencimento²¹, seja ainda no seu processo de, como um organismo que se prolifera, imiscuir-se nos meandros do viver, levando, entre outras consequências, à conformação de uma forma de intelecto idiota²² - a uma astúcia dos néscios -, vemos que, na vasta gama de consequências dessa forma de vida que temos destacado, por todas elas perfaz uma latente produção de sofrimentos. E que, de forma similar a Rousseau, Schopenhauer não deixa de ser um grande crítico dessas formas de sofrimento.

Frente a essa constatação, as faces da ética que se estendem da filosofia de Schopenhauer cumprem seus papéis na medida em que partem da categoria de sofrimento

²¹ Tal processo faria com que o luxo se volte aos que o produziram como se fosse um sujeito ante objetos. Isto é, aqueles que produzem o luxo não se sentem sujeitos perante seu horizonte de significação, embora sejam seduzidos a supostamente sê-lo quando observam as personalidades e as mercadorias nas televisões, nos jornais e nas ruas. Contudo, ocorreria que o luxo os faz serem objetos de suas próprias produções, ou, como diz Sader explicando as categorias marxianas de alienação: “Como produtor, o operário não se sente sujeito, mas objeto do seu objeto” (Sader, 2007, p. 13).

²² Na etimologia grega do termo, isto é, aquele que se dedica apenas aos seus interesses privados, sem conceber as relações dos mesmos com a sociedade em geral.

como realidade injustificável e inaceitável, colocando-se como resistência contínua às formas da mesma, como bem apontara Horkheimer. Como sabemos, a concepção schopenhaueriana de sofrimento, para além das facetas que os humanos lhe conformam, se enraiza de formas muito peculiares na própria metafísica do mundo²³. O monismo schopenhaueriano aponta que uma grande vontade, como substância una do mundo, se esfacela na fenomênica multiplicidade de entes nas formas do espaço, do tempo e da causalidade. Sob tal perspectiva, o mundo todo seria uma mesma coisa, levando a que, enquanto um indivíduo goza de volúpias aqui – em meio a luxos –, outro padece acolá de misérias, dado que os seres disputariam sempre uma matéria em comum, culminando na concepção do que o autor reconhece como autofagia da vontade. Daí que cada indivíduo infligiria sofrimentos sem reconhecer que, como Tiestes, “[...] devora faminto a sua própria carne” (Schopenhauer, 2015a, p. 433)²⁴.

Se realizarmos o exercício de transpor esses pressupostos metafísicos para o solo socioeconômico, em vista de outra perspectiva possível, poderemos conceber que os indivíduos que usufruem do luxo não só devoram aos outros para produzi-lo, mas também a si, dado que danificam um corpo social que a todos reveste e sustém. No interior de tal monismo, seríamos levados a pensar em termos de uma codeterminação dos seres que compõem o corpo social e, por consequência, se tornaria um absurdo conceber qualquer ser fora de tal codeterminação, pois isso levaria à ilusão de que tudo o que compõe a sociedade, e que ela simultaneamente também vem a compor, lhe seria alheio, ou não constituísse esse suposto ente individual (Schopenhauer, 2015a, p. 17). Insistir em tal ilusão seria insistir num mito de indivíduos autoconstituídos e autônomos, como se erigissem a si sem dependência alguma de nada ou ninguém. Ao contrário, no mundo fenomênico cada objeto seria fundamento e fundamentado. Daí a constatação

²³ A filosofia schopenhaueriana possui não só o caráter de conceber as ações humanas, e suas implicações, como “a mais séria de todas” (Schopenhauer, 2015a, p. 313) as considerações, dado que “afeta de maneira imediata cada um de nós” (*Ibidem*), como também de imbricar, constantemente, a discussão física com a metafísica, e vice-versa. Ou como ele mesmo diz, numa das tantas voltas ao tema: “De há muito reconheceram todos os povos que o mundo possui, além de sua significação física, também uma moral” (Schopenhauer, 2013, p. 208). Para Beiser (2016, p. 46), inclusive, isso se daria devido a que “[...] a divisão positivista entre valor e fato é completamente alheia à sua filosofia, a qual busca ser, desde o seu começo, uma síntese da metafísica e a ética” (tradução nossa).

²⁴ “[...] No cuidado e na conservação desinteressados do outro abre-se a possibilidade de pensar, não mais por bases egoístas, o cuidado e a conservação coletiva; e no cuidar e conservar de forma desinteressada o outro, acaba-se, muitas vezes, por conservar e cuidar de si mesmo, porque, no sistema filosófico schopenhaueriano, compartilhamos a mesma essência metafísica” (Durante, 2020, p. 35).

schopenhaueriana de “[...] que o nosso verdadeiro eu não existe apenas na própria pessoa, esta aparência individual, mas em tudo o que vive” (Schopenhauer, 2015a, p. 433).

Schopenhauer desdobra de tal monismo metafísico a compaixão, assimilando a seu modo a fórmula védica *tat tvam asi* (*isso és tu*) (Schopenhauer, 2012, p. 61), dado que tudo se apresenta como manifestação de uma mesma vontade e aquilo que se apresenta à nossa frente é a mesma vontade que nós também somos. Tal solo imanente em comum, revelaria a necessidade de limitar as ânsias das afirmações da vontade ao enfatizar que as ações da mesma habitam uma mesma matéria com todos os seres e que cada querer próprio é uma segmentação desse solo em comum em prol de si, levando à carência dos outros. A processualidade da compaixão é, fundamentalmente, uma participação na dor alheia (Schopenhauer, 2002, p. 154). Isso ocorreria a partir de uma identificação com aquele que padece, ocorrendo uma supressão, em certo grau, da diferença que o egoísmo funda entre um ente e os outros (*idem*, p. 153-54). Esse fundamento da moral seria uma motivação constituinte da natureza humana e que dada a ocasião na qual certo sofrimento se lhe apresenta, ela irromperia das profundezas e, num deslocamento massivo da topologia egoísta ou maldosa dos indivíduos, irromperia como um impulso natural imediato a combater o sofrimento social que se evidencia. Essa imediatez das profundezas se ramificaria, inicialmente, nas virtudes da justiça e da caridade, deslocando-se da moralidade às formas da ética, cujas características fundamentais seriam a crescente participação e importância dos auxílios do intelecto²⁵. Essas éticas possíveis se manteriam como resquícios cotidianos mediatizados pela razão, dispositivos que preservariam os resquícios daquele intuito compassivo. Alegar que não se trata mais de moralidade, mas de derivados cotidianos que buscam uma vida menos injusta, implica em conceber que se a moral é fundamentada pelo coração, o levar à frente seus projetos seriam tarefas da razão. Para o autor, sem os princípios “firmemente formados” da mesma ficaríamos expostos às motivações antimorais²⁶. De tal uso da razão, se faria possível um autodomínio na medida em que nos guiaríamos por esses princípios apesar de certos motivos contrários, por exemplo a sedução erótica de usufruir de uma

²⁵ O marco de leitura da filosofia schopenhaueriana que seguimos aqui é aquele que foi denominado por Debona (2020, 2022) como uma pequena ética, em contraposição a uma leitura hegemônica da sua filosofia categorizada como uma grande ética misteriosa.

²⁶ “Todavia, não se deve negar que, na observância de uma vida virtuosa, o emprego da razão é necessário, *embora ela não seja a fonte da virtude*, mas sua função é subordinada, ou seja, manter as decisões tomadas, providenciar máximas para resistência contra fraquezas do momento e para conservação da conduta” (Schopenhauer, 2015a, p. 68, grifos nossos).

vida luxuosa ignorando o sofrimento que tal dinâmica geraria para existir (Schopenhauer, 2023, p 163).

Em certa medida, se recomendaria uma espécie de observação social das injustiças, isto é, ver-se a si e aos outros, tanto quanto eles a si e a nós, através de máximas que, como o autor aponta, podem ter uma forte influência sobre as condutas, como o hábito e o exemplo já demonstrariam ter (Schopenhauer, 2015a, p. 427). Assim, o âmbito ético schopenhaueriano seria o das ações boas que se assimilam às da moral genuína, mas mantém-se, apropriando-se dos resquícios compassivos, no espaço intelectualmente mediado da cotidianidade. Elas operariam como uma redução de danos (Durante, 2022) por meio da crença de que “[...] os atos e as maneiras de agir de um indivíduo e de um *povo* podem ser bastante modificados por dogmas, pelo exemplo e pelo hábito” (Schopenhauer, 2015a, p. 429, grifos nossos).

Em suma, frente à dinâmica do luxo, haveria um grau não só de denúncia, mas de um consequente autodomínio, evitando que permaneçamos indefesos aos afetos egoístas que se inflacionam em tais atmosferas sociais (Schopenhauer, 2023, p. 164). Essas ramificações éticas, esse vasto solo da eticidade²⁷ como o chamaremos aqui, não configuram atos morais *stricto sensu*, mas a possibilidade de atos menos injustos para os indivíduos que compõem o tecido social, buscando dar vida a uma atmosfera de motivos menos ensimesmada para a sociedade em sua imanência.

Essas críticas primitivas ao luxo, se não chegam a propostas de mudança estrutural das sociedades que o permitem, contribuem com o debate do tema, concebendo o luxo não como um elemento avulso, mas como uma dinâmica fundamental que mobiliza uma série de fatores para manter-se vigente, tanto quanto desliza ao horizonte de significação da sociedade para mantê-la em tal direção.

²⁷ Kossler (2024, p. 10) também aponta que haveria em Schopenhauer uma “[...] importante função de uma disposição de ânimo ética (*sittliche Gesinnung*), pela qual a vida em comum na sociedade é possível não apenas sob a permanente coerção externa, mas é regada por uma convicção subjetiva adquirida pela educação e pelo costume”.

Referências

- BEISER, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. New York: Oxford University Press, 2016.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 2ª. ed. Florianópolis: Editora da UFSC; São Paulo: Edusp, 2023.
- CORBANEZI, E. Horkheimer entre Marx e Schopenhauer: do materialismo pessimista ao pessimismo materialista. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 111-132, out. 2017.
- DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2020. (Coleção Leituras Filosóficas).
- DEBONA, V. Schopenhauer, Horkheimer e o sofrimento social. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 60, pp. 828-845, 2021. DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.060.DS05>.
- DEBONA, V. Schopenhauer's great and small ethics: On the mysteriousness, (im)mediacy, and (un)sociability of moral action. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 103, p. 57-80, 2022.
- DURANTE, F. Atualidades de Schopenhauer: Direitos Humanos de Terceira Geração. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 25, n. 4, p. 31-40, 2020. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v25i4p31-40.
- DURANTE, F. *Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer*. Campinas: Phi, 2022.
- FAULKNER, W. *O som e a fúria*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FERREIRA, T.; DEBONA, V. Schopenhauer e a fome. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 14, n. 1, p. e86368, 2023. DOI: 10.5902/2179378686368. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/86368>. Acesso em: 9 jun. 2025.
- HORKHEIMER, M. Schopenhauer y la sociedad. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1966, p. 157-171.
- HORKHEIMER, M. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Hrsg. von Alfred Schmidt u. Gunzelin S. Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 1985, pp. 43-54.
- HORKHEIMER, M. A atualidade de Schopenhauer. Tradução de Lucas Lazarini. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 190-208, 2018. DOI: 10.5902/2179378636126. Acesso em: 9 jun. 2025.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- HORKHEIMER, M. *Teoria crítica e teoria tradicional*. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Textos escolhidos*. Tradução de Zeljko Loparic [et al.]. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

JAPPE, A. *A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e autodestruição*. Tradução de Júlio Henriques. Portugal: Editora Antígona, 2019.

JENNINGS, J. The Debate about Luxury in Eighteenth- and Nineteenth-Century French Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, 68, no. 1, p. 79–105, 2007. <http://www.jstor.org/stable/30141868>.

KOSSLER, M. Abelhas ou Porcos-Espinhos? Hegel e Schopenhauer sobre Direito e Estado. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria-Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 01-14, 2024.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LINEBAUGH, P.; REDIKER, M. *A hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. Tradução de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LÜTKEHAUS, L. *Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*. Bonn: Bouvier V. H. Grundmann, 1980.

MARSHALL, C.; MEHL, K. R. Schopenhauer’s five-dimensional normative ethics. In: BATHER W; STOLL, T. (Eds.). (2023). *The Schopenhauerian Mind*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003048992>

MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel: 1843*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2021.

PANAYOTAKIS, C. *Remaking scarcity: from capitalist inefficiency to economic democracy*. London: Pluto Press, 2011.

PINZANI, A. Teorias políticas tradicionais e teoria crítica. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 102, p. 57-91, set. 2017.

PINZANI, A. Reconhecimento e solidariedade. *ethic@*, Florianópolis, v. 8, p. 101-113, 2009.

ROUSSEAU, J.J. *Escritos sobre a política e as artes*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta et al. São Paulo: Ubu Editora; Brasília: Editora UnB, 2020.

SADER, E. Apresentação. In: MARX, K. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle [et al.]. São Paulo: Boitempo, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bdn. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: “SCHOPENHAUER im Kontext III” – Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1), 2008.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

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. *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*. v. II. Transl. a. ed. by Adrian del Caro and Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2015c.

SOMBART, W. *Lujo y capitalismo*. Nombre del traductor no indicado en la obra. España: Guillermo Dávalos Editor, 1958.

STROMQUIST, L. *Na sala dos espelhos*. Tradução de Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Quadrinhos na Cia., 2023.

Recebido em: 30/12/2025

Aprovado em: 06/07/2026

Publicado em: 29/08/2026