

CONSIDERAÇÕES SOBRE A "ATUALIDADE" DE SCHOPENHAUER

SCHOPENHAUER'S "ACTUALITY" CONSIDERATIONS

LEANDRO CHEVITARESE¹

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) – Brasil
leandrochevitarese@yahoo.com.br

RESUMO: O presente artigo pretende investigar o problema filosófico da "atualidade" de Schopenhauer. A filosofia de Schopenhauer apresenta-se como uma metafísica imanente, sua verdade portanto independe do tempo ou da história. De que forma seria possível afirmar sua "atualidade"? Para tratar dessa questão o artigo investiga a concepção schopenhaueriana de história, tendo em vista melhor compreender o "valor da história". Em seguida, procura investigar a possibilidade de uma interpretação em sintonia com a "Esquerda Schopenhaueriana" para melhor conceber o sentido em que seria possível afirmar sua "atualidade".

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer. Atualidade. História.

ABSTRACT: *The present article intends to investigate the philosophical problem of the Schopenhauer's "actuality". Schopenhauer's philosophy presents itself as an immanent metaphysics. Its truth therefore, is independent of the time, or the history. In what way would it be possible to affirm its "actuality"? In order to deal with this question, the article investigates the Schopenhauer's conception of history, aiming to better understand the "value of history". Then, it seeks to investigate the possibility of an interpretation in harmony with the "Schopenhauerian Left" to better conceive the meaning in which it would be possible to affirm its "actuality".*

KEYWORDS: *Schopenhauer. Actuality. History.*

INTRODUÇÃO

Em 21 de setembro de 1960, em Frankfurt, no contexto das comemorações do centenário da morte de Schopenhauer, Max Horkheimer profere uma palestra intitulada "*Die Aktualität Schopenhauers*" (A atualidade de Schopenhauer) na qual declara que a história recente confirmou suas principais teses, chamando-o de "pessimista clarividente" (HORKHEIMER, 1966a, p. 171). Horkheimer reconhece que "o pensamento de Schopenhauer é infinitamente atual", mas, enfatizando as condições favoráveis à receptividade de seu pensamento, complementa: "agora é seu tempo na medida em que a juventude o sente instintivamente como próprio" (HORKHEIMER, 1966a, p. 182).

¹¹ Professor do Departamento de Educação e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL-UFRRJ).

A proposta de considerar a *atualidade* de Schopenhauer tem que enfrentar, logo de início, a dificuldade inerente a sua famosa rejeição à história – intimamente ligada ao seu embate com a filosofia hegeliana. A objeção é simples: aceitar a pertinência da questão da "atualidade de Schopenhauer" já não pressuporia algum valor para a história, articulando, portanto, uma contradição? O "desvalor" da história não exigiria sempre, se há pretensão de fidelidade ao pensamento schopenhaueriano, uma recusa incondicional a análises contextualizadas historicamente? Em outras palavras: em que sentido seria possível considerar a atualidade de Schopenhauer? Para tratar dessas questões, cabe investigar a concepção schopenhaueriana de "história", a fim de determinar o caráter de sua rejeição e destacar, inclusive, o sentido em que o filósofo concede valor à história. Em seguida, pretende-se investigar uma possibilidade de leitura acerca da "atualidade" de Schopenhauer, na perspectiva daquilo tem sido chamado de "Esquerda Schopenhaueriana" (LÜTKEHAUS, 2007; BARBOZA, 2013; DURANTE, 2017; CACCIOLA, 2017).

Cabe destacar, no entanto, que não se pretende aqui investigar propriamente a *influência* de Schopenhauer, seja no cenário intelectual e artístico de sua época ou em períodos posteriores. A questão da "atualidade" aqui formulada não pode ser confundida com outro importante tema, que é a relevante *influência* de Schopenhauer: em filósofos tais como Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Horkheimer; em artistas tais como Wagner, Mann, Kafka, Machado de Assis, Beckett; além de sua presença em uma significativa constelação de autores que compõem a chamada *Escola de Schopenhauer* (FAZIO, 2014). As considerações que se seguem sobre a "atualidade" do filósofo de Danzig desenvolvem-se em dois eixos: primeiramente tomar a própria "atualidade" como problema filosófico a partir da abordagem schopenhaueriana, investigando suas dificuldades teóricas; em seguida, apresentar uma leitura de como a filosofia de Schopenhauer poderia oferecer interessantes contribuições para pensar sobre o tempo em que vivemos, ou ainda, quem sabe, pensar nossa própria "atualidade" em termos schopenhauerianos.

SOBRE O VALOR DA HISTÓRIA

Schopenhauer trata da história no parágrafo 51 de *O Mundo como Vontade e como Representação* (doravante MRV), no contexto de sua distinção da poesia, e no suplemento ao respectivo parágrafo, intitulado *Sobre a História*, no qual desenvolve e expõe com mais amplitude sua compreensão sobre o tema. Abordemos, brevemente, a argumentação apresentada em MVR, passando, em seguida, a uma análise mais cuidadosa do referido suplemento.

Ao chegar à análise da poesia, no penúltimo capítulo do terceiro livro de MVR, Schopenhauer já havia definido sua compreensão da arte:

[A arte] repete as Ideias eternas que apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo, que, conforme o estofo em que é repetido, expõe-se como arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias, seu único fim é a comunicação desse conhecimento. (SCHOPENHAUER, MVR I § 36, p. 253).

O poeta "apreende a Ideia, a essência da humanidade exterior a toda relação, a todo tempo, vale dizer, apreende a objetividade (*Objektivität*) adequada da coisa-em-si em seu grau mais elevado" (SCHOPENHAUER, MVR I § 51, p. 320). Somente no caso da Poesia o artista pode expressar a Ideia de humanidade, que, intuitivamente apreendida, permite a compreensão da essência íntima, eterna e imutável que é própria à condição humana. Ainda que a história possa nos ensinar algo sobre os homens, ela nos oferece apenas noções empíricas acerca do modo como os homens agem, descrevendo a maneira como se relacionam entre si e para com o mundo, sem nos permitir uma visão profunda da natureza íntima da humanidade.

O historiador deve seguir precisamente os acontecimentos particulares conforme a vida, deve expô-los como eles se desenvolveram no tempo, numa cadeia múltipla e intrincada de fundamentos e consequências; contudo, é impossível que possua todos os dados dela, que tenha visto e explorado tudo. (SCHOPENHAUER, MVR I § 51, p. 324).

Schopenhauer concebe a história como necessariamente restrita ao âmbito dos fenômenos particulares, incapaz, portanto, de atingir à verdade universal implícita a eles, infinitamente distante da possibilidade de decifrar o enigma do mundo, tal como sua filosofia pretende. Deste modo, fica nítida a superioridade concedida à poesia, em detrimento da história, no que se refere à possibilidade de compreensão da realidade fundamental que não se deixa abalar pela transitoriedade do tempo: a essência íntima da humanidade.

Todavia, neste mesmo parágrafo de MVR, o filósofo deixa uma importante pista sobre o papel da história, quando afirma que ela fornece "[...] notícias empíricas acerca do comportamento mútuo das pessoas, de onde surgem *regras para a própria conduta* [...]" (SCHOPENHAUER, MVR I § 51, p. 322, meus grifos). Mas como compreender tal possibilidade? Se a história deve oferecer orientação para conduta, seria possível afirmar que uma obra filosófica configura sua *atualidade* na medida em que apresenta aspectos mais relevantes para o enfrentamento do tempo em que vivemos? Cabe aprofundar a investigação acerca do "valor da história" na metafísica da vontade, para uma melhor abordagem da interrogação: em que sentido se pode considerar a *atualidade* de Schopenhauer? Para tratar dessas questões, consideremos a argumentação mais completa desenvolvida sobre o tema no Suplemento XXXVIII a MVR.

No início do Suplemento *Sobre a História*, Schopenhauer procura esclarecer seu propósito: ainda que já tenha deixado claro que a poesia serve mais que a história para o conhecimento da natureza humana, dedica-se novamente ao tema para "evitar causar qualquer mal-entendido [...] sobre o valor da história" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 117, meus grifos).

O filósofo inicia sua argumentação tratando da distinção entre ciência e história. A ciência dedica-se a classificar e ordenar a multiplicidade de fenômenos que nos é dada na experiência. Por meio da remissão dos elementos particulares a conceitos universais, a ciência organiza e sistematiza os dados fenomênicos, permitindo o conhecimento deles. A filosofia, por sua vez, permanece como a mais importante ciência, pois é capaz de uma fundamentação que escapa ao universo

de possibilidades das demais ciências. A história, todavia, não pode ocupar o mesmo lugar que as outras ciências, pois não possui o caráter mais fundamental a toda ciência: o conhecimento do particular por intermédio do universal. Tendo em vista que a história "tem por objeto (*Gegenstand*) apenas o particular, o fato individual" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 120), e que uma ciência dos indivíduos seria uma contradição, Schopenhauer afirma que a história deve ser compreendida como um conhecimento, sem ser uma ciência.

Na medida em que trata apenas de elementos individuais, submetidos ao tempo, a história torna-se inapta em relação a tudo que é universal e eterno, constituindo-se como um conhecimento inevitavelmente imperfeito e, por isso, seu contraste com as demais ciências se ressalta: "as ciências falam do que sempre é, a história, por outro lado, fala do que aconteceu apenas uma vez e que nunca mais acontecerá" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 118). Para Schopenhauer, a generalização pretendida pela história – como no caso dos períodos de tempo, da sucessão dos reinados ou mudanças de governo – não passa, na verdade, de uma "generalização subjetiva" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 119). Denuncia-se aqui uma incompreensão do caráter objetivo dos conceitos universais presentes nas ciências: o conhecimento do princípio geral permite determinar precisamente a ocorrência do caso particular – o que não se aplica de modo algum à história.

A filosofia se dedica a mostrar que "em todos os tempos exatamente o mesmo foi, é e será", mas a história permanece no âmbito da experiência, ensinando o que aconteceu em cada momento do tempo – o que foi e jamais será –, e, com isso, "a história pretende substituir a profundidade por comprimento e largura" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 120). Ao tratar das configurações espaço-temporais da experiência humana, necessariamente instáveis como as nuvens ao vento, a história não pode atingir a essência da humanidade: escapa-lhe o que é sempre idêntico e imutável.

Herdeiro do idealismo transcendental kantiano, pelo qual se afirma a idealidade do tempo, Schopenhauer destaca que a tendência de valorização exacerbada da história, sobretudo por esta "pseudofilosofia hegeliana [*Hegelsche Afterphilosophie*]" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 121), baseia-se em um grosseiro realismo que toma o fenômeno pela essência do mundo. Para o filósofo,

Os hegelianos, que consideram a filosofia da história até mesmo o mais elevado alvo [*Hauptzweck*] de toda a filosofia, devem buscar a referência de Platão, que repete incansavelmente que o objeto da filosofia é o imutável e aquilo que é sempre permanente, e não aquilo que é assim agora e depois de outro jeito. (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 123).

A partir desse equívoco privilégio concedido à história, ganha expressão uma visão incrivelmente otimista acerca do progresso em curso da humanidade, guiado pela Razão, em direção a um suposto estado mais próspero. Schopenhauer, adversário engajado de tais concepções, observa com propriedade (e ironia) essa tendência, segundo ele, "pseudofilosófica":

Finalmente, essas construções históricas [*Konstruktionsgeschichten*], guiadas por um otimismo superficial, sempre finalmente terminam com um estado gordo, confortável e

substancial, com uma constituição bem regulada, com uma boa justiça, polícia, artes úteis e indústrias e, no máximo, com a perfeição intelectual, uma vez que esta é, de fato, a única perfeição possível, pois a moral permanece essencialmente inalterada. (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 122).

Confiantes no potencial de transformação histórica, pelo qual tudo será melhor e seremos conduzidos a um mundo de felicidade, os hegelianos – esses "glorificadores da história", "realistas ingênuos", como os chama Schopenhauer – não teriam compreendido a verdade de que "o que a história relata é de fato apenas o que corresponde ao longo, confuso e pesado sonho da humanidade" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 122).

Para Schopenhauer, a verdadeira filosofia da história não pode deixar de afirmar que a história é apenas a repetição do mesmo drama, com outros personagens e sob costumes diferentes. Reconhecendo a essência íntima do mundo, imutável e eterna, que apenas se manifesta heterogeneamente ao longo do tempo, a filosofia deve compreender que a história nos mostra apenas *as mesmas coisas, ainda que de uma outra maneira*.²

A verdadeira filosofia da história, portanto, consiste na percepção de que apesar de todas essas mudanças infinitas seu caos e confusão, sempre temos diante de nós apenas o mesmo, a essência, idêntica, imutável, agindo da mesma forma hoje, como o fez ontem e sempre. (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 124).

Estabelecida a rejeição de Schopenhauer à pretensão de que a história possa orientar nossa compreensão sobre o mundo, permanece a questão de como considerar o valor da história. Recuperando o argumento desenvolvido até então, Schopenhauer observa que, ao se constatar a superioridade da poesia em relação à história, e da impropriedade da história como ciência, poderia parecer que "*quiséssemos negar todo o seu valor, a não ser que mostremos em que consiste efetivamente este valor*" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 125, meus grifos). É a esse propósito que se dedicam as últimas páginas do Suplemento ao parágrafo 51 de MVR, pois a história conserva um domínio inteiramente diferente, que lhe pertence propriamente, no qual pode se manter com grande honra.

Segundo Schopenhauer, "*o que faculdade da razão é para o indivíduo a história é para a humanidade*" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 125, meus grifos). É a razão que distingue o homem do animal, permitindo-lhe não estar prisioneiro aos limites restritos do presente imediato, pois pode reconhecer-se em seus atos passados, adquirindo autoconsciência. A história revela, temporalmente, a essência íntima da humanidade, e do mesmo modo pode ser tomada como a memória ou consciência da humanidade. Na medida em que só se conhece a vontade por sua manifestação empírica, a história torna-se o espelho da própria vontade humana, na qual esta pode reconhecer-se. Por isso, Schopenhauer enfatiza que um povo que não conhece sua própria história é limitado ao presente da geração atual.

² Vale lembrar que em *Parerga e Paralipomena*, Cap. XII, intitulado *Suplementos à teoria do sofrimento do mundo*, Schopenhauer afirma que "a história nos mostra a vida dos povos e nada encontra a não ser guerras e rebeliões para nos narrar; os anos de paz nos parecem apenas curtas pausas, entreatos, uma vez aqui e ali" (SCHOPENHAUER, 2012b, PP § 150, p. 148).

"Somente através da história é que uma nação pode se tornar completamente consciente de si mesma" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 125).

Sem história, um povo não pode compreender sua própria natureza, pois não adquire uma visão de conjunto sobre todos os seus passos e realizações. Como um homem sem memória, esse povo vaga aprisionado às condições atualmente presentes. Nesse contexto, é particularmente interessante a seguinte comparação: "cada lacuna na história é, portanto, como uma lacuna na autoconsciência de um homem que recorda" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 125). Parece inevitável lembrar aqui da famosa caracterização schopenhaueriana da *loucura* como um "mal da memória"³ – derradeiro recurso da vontade diante de um insuportável sofrimento. Poder-se-ia, então, interrogar: perdendo-se o fio dos acontecimentos históricos, não poderia também a humanidade padecer da loucura tal qual o indivíduo? Em sentido estrito, a resposta a essa pergunta é *negativa*. Para Schopenhauer, só os indivíduos são reais: a "humanidade" é uma abstração – o que não se pode perder de vista. Propriamente falando, a "humanidade" não pode ter "consciência" e, portanto, o que Schopenhauer propõe é uma comparação ilustrativa. Por outro lado, em sentido metafórico, pode-se dizer, sem dúvida, que um povo sem memória padece de loucura, e que uma humanidade sem história está fadada ao manicômio. Para Schopenhauer é fundamental enfatizar que "a história é para ser encarada como a faculdade da razão ou a consciência refletida da raça humana [...]. Este é o verdadeiro o *valor da história*" (SCHOPENHAUER, MVR II, p. 126, meus grifos).

É fundamental observar que Schopenhauer não se opõe a história *per se*, acima de tudo, o que rejeita é a pretensão de que a história possa descrever a essência íntima dos fenômenos, ou a natureza da humanidade. A história, na verdade, nos apresenta a descrição fenomênica da manifestação da vontade, ou seja, nos apresenta a mesma coisa sob diferentes formas. Poder-se-ia dizer: como numa peça de teatro, tem-se o mesmo enredo interpretado por diferentes personagens, em diferentes cenários. Todavia, ao assistir essas diversas "montagens", é possível uma visão mais ampla desse "enredo". Isto é o que se passa com o indivíduo: observando seus atos, como quem assiste uma peça de teatro, é possível uma visão mais clara sobre seu imutável caráter, expresso empiricamente em cenários diferentes. Não é possível, no entanto, supor que a humanidade – mera abstração, tendo em vista que somente os indivíduos são reais – possa atingir propriamente uma "consciência de si", um conhecimento de seu "caráter". Schopenhauer certamente rejeitaria de modo enfático tal possibilidade, este "hegelianismo vulgar". Tal "autoconhecimento" é restrito necessariamente aos indivíduos. Somente estes podem aprender algo com a experiência empírica e a história, aplicando a sua prática de vida pessoal, ainda que articulada a projetos coletivos.

A partir do que consideramos, pode-se melhor compreender a afirmação do filósofo de que a experiência e a história fornecem "[...] notícias empíricas acerca do comportamento mútuo das pessoas, de onde surgem *regras para a própria conduta* [...]" (SCHOPENHAUER, MVR I § 51, p. 322, meus grifos). De fato, a história não nos oferece uma compreensão profunda da natureza íntima da humanidade, entretanto, uma visão atenta do modo como os homens se relacionam uns com os

³ Ver SCHOPENHAUER MVR II, cap. XXXII, intitulado *Sobre a Loucura*.

outros, tendo como base nossa própria experiência pessoal, pode nos oferecer orientações acerca da conduta individual, bem como pode orientar a elaboração de ações coletivas que fomentem a minimização do sofrimento humano. Assim, parece claro que *a história pode contribuir para a eudemonologia*, tal como formulada em seus *Aforismos para Sabedoria de Vida*, ou seja, pode auxiliar na elaboração de um projeto de vida que procure evitar o sofrimento. Eis o valor da história.

Retomando o tema que nos move no presente artigo, por um lado podemos observar que a concepção de história presente em Schopenhauer, que se apresenta como uma eterna repetição da mesma essência do mundo ainda que de diferentes formas, quando tomada em sentido estrito, não parece permitir que se afirme que em dado momento histórico sua filosofia pode ser dotada de *atualidade* – ou sempre foi atual, porque independe do tempo, ou jamais será. Por outro lado, considerando o valor da história, do modo como a compreende Schopenhauer, é possível explorar a questão da *atualidade* sob outra perspectiva. Parece plausível considerar que uma filosofia adquira atualidade na medida em que melhor contribua para a compreensão e enfrentamento das adversidades que se fazem presentes. Parece-me que tal leitura encontra-se em sintonia com a chamada "Esquerda Schopenhaueriana".⁴

A ATUALIDADE DE SCHOPENHAUER PELA PERSPECTIVA DA "ESQUERDA SCHOPENHAUERIANA"

Segundo a leitura que se convencionou chamar de "Esquerda Schopenhaueriana" (LÜTKEHAUS, 2007), o pessimismo de Schopenhauer, bem como sua rejeição à história, jamais pode se reduzir a um mero quietismo. Lütkehaus problematiza a interpretação tradicional do filósofo de Danzig, a partir da indagação: Seria o pessimismo um quietivo? (*Ist der Pessimismus ein Quietismus?*). Segundo Durante,

Para Lütkehaus, o pessimismo, considerado ontologicamente, não pode ser entendido como um quietismo, porque ele não pode significar a manutenção do status quo político e social; ao contrário, ele acaba por engendrar uma filosofia da práxis do como-se (*Als-Ob*). A investigação do professor baseia-se na constatação de uma compaixão ativa, a qual ele interpreta como uma possibilidade de desenvolvimento das potencialidades da esfera prática da filosofia do autor, e no que resulta na tentativa de minimizar o máximo possível os sofrimentos no mundo. (DURANTE, 2017, p. 175).

Em sintonia com tal ênfase de leitura, poder-se-ia interrogar: não poderiam então os indivíduos aprender, não somente com sua própria história, mas também com a história da filosofia, resgatando uma filosofia como a de Schopenhauer que poderia oferecer melhor enfrentamento aos desafios da sociedade contemporânea? Não poderia a filosofia de Schopenhauer nos sensibilizar ao esforço pela

⁴ Para uma leitura cuidadosa do tema, ver DURANTE, 2017, Cap. 3.3: "Ludger Lütkehaus: Esquerda e Direita na Interpretação da Filosofia Schopenhaueriana".

minimização do sofrimento humano que hoje nos aflige? Esta não seria uma forma de conceber a "atualidade" de Schopenhauer? Vejamos.

Pode-se, em primeira instância interrogar, por que, afinal de contas, Schopenhauer depositava tantas esperanças em seu reconhecimento na posteridade, ou seja, em seu reconhecimento histórico? Qual o sentido de sua preocupação com o futuro histórico? Ao comentar sua própria obra em *Fragmentos para a História da Filosofia*, parte de *Parerga e Paralipomena*, o filósofo afirma:

um dia se reconhecerá (não por certo enquanto eu viver) que o tratamento desse mesmo objeto [o fundamento último] por quaisquer dos filósofos anteriores parece superficial, quando comparado com o meu. Por isso a humanidade terá aprendido de mim muitas coisas que nunca esquecerá, e meus escritos nunca cairão no esquecimento. (SCHOPENHAUER, 2003, § 14, p.119).

A expectativa de uma posteridade que reconheça o valor de sua filosofia sempre esteve presente em Schopenhauer. Como o filósofo escreveu, também em *Parerga e Paralipomena*, sua última obra:

Qualquer um que deseje experimentar a gratidão de seus contemporâneos deve ser manter no mesmo passo em que eles estão. Mas deste modo, nada grandioso jamais é produzido. Qualquer um que pretenda, portanto, adquirir este dever, direciona seu olhar para a posteridade e confidentemente elabora seu trabalho para as futuras gerações. (SCHOPENHAUER, 2000, PP § 57, p. 77).

Desprezando a opinião de seus contemporâneos, Schopenhauer manteve-se fiel à tarefa de "produzir algo grandioso" preservando seu compromisso apenas com a "verdade". A famosa afirmação ao final de seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral* (doravante M/M), rejeitado pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague em 1840, deixa claro suas intenções: "embora eu esteja bem consciente do paradoxo que essa explicação do fenômeno ético originário da ética deve ter para os eruditos ocidentais, [...] não posso fazer violência à verdade" (SCHOPENHAUER, M/M, p. 211). As últimas linhas desse referido ensaio demonstram a lucidez de Schopenhauer acerca das dificuldades que um determinado contexto histórico pode oferecer à compreensão da "verdade": "temos de nos consolar com a certeza de ter por garantidos os preconceitos contra nós, mas a verdade a nosso favor, assim que o tempo seu aliado juntar-se a ela, estará plenamente certa da vitória, se não para hoje, então para amanhã" (SCHOPENHAUER, M/M, p. 212). Por outro lado, é importante frisar que o filósofo reconhece que "o tempo é aliado da verdade", que se fará reconhecer na posteridade.

A expectativa de que o tempo fará justiça à "verdade" é também para Schopenhauer uma orientação eudemonológica. Isso é o que se constata na máxima 27 de *Aforismos para a Sabedoria de Vida* (doravante ASV), que recomenda que nos consolemos sabendo que os absurdos ditos em reuniões públicas ou escritos em livros serão revistos no futuro: "passado algum tempo, variável conforme a dificuldade do assunto, quase todos terminarão por

compreender o que a mente lúcida já vira de antemão" (SCHOPENHAUER, ASV, p. 208).

Considerando a questão a partir da filosofia de Schopenhauer, pode-se dizer que se, por um lado, a história serve para comprovar a verdade metafísica apresentada pela filosofia, por outro, o aprisionamento ao contexto histórico pode influenciar a receptividade espaço-temporal dessa mesma verdade, chegando mesmo a recusar-lhe todo valor –, embora não possa fazê-lo em definitivo. É possível considerar, como faz Löwith, partindo de pressupostos teóricos evidentemente distintos, que a própria receptividade da obra de Schopenhauer – particularmente seu sucesso após a derrocada dos ideais revolucionários de 1848 – condicionou-se a um determinado contexto histórico. Segundo Löwith, "a refutação do sentido histórico não impede que a ação histórica de Schopenhauer só comece efetivamente quando a intelectualidade alemã, após o fracasso da revolução, esteja madura para recebê-la" (LÖWITH, 1969, pp. 224-225).

Schopenhauer não quer se esquivar da verdade trágica revelada por sua decifração do enigma do mundo, verdade esta, segundo ele, totalmente independente de qualquer contexto histórico. Apesar disso, muitos dos seus intérpretes pretenderam explicar sua filosofia historicamente. Como afirma Cacciola:

Este estado de corrupção que o filósofo põe à mostra no mundo tornou-se o denominador comum de vários comentários sobre sua obra, que o transpuseram da natureza para a sociedade. Assim Nietzsche, que vê nos traços sombrios com os quais o "educador" descreve o mundo a miséria e a decadência de seu próprio tempo. Horkheimer, que indica o inconformismo de Schopenhauer diante da sociedade opressora. Lukács, que reconhece sua perspicácia em descobrir, ainda nos seus germes, a decadência da burguesia alemã. E Löwith, que faz depender a acolhida de sua obra da apatia em que se encontrava a intelligentsia alemã depois da derrota da revolução de 1848. Cada um deles, à sua maneira e com pressupostos teóricos distintos ou até mesmo opostos, procura explicar o "pessimismo schopenhaueriano" por meio de dados históricos e talvez, numa atitude unânime de recusa diante da concepção de História em Schopenhauer como mera repetição do mesmo. (CACCIOLA, 1994, pp. 177-178).

Se, por um lado, Nietzsche, Horkheimer, Lukács e Löwith recusaram, de maneira unânime, a concepção schopenhaueriana de história, por outro lado, reconheceram, cada um a seu modo, a *atualidade de Schopenhauer*. E talvez não se trate propriamente aqui de pensar simplesmente sua *influência*, mas, sim, o modo como o pensamento de Schopenhauer ofereceu enfrentamento às adversidades que naquele momento se faziam presentes – o sentido com o qual estamos trabalhando de "atualidade".

Para Schopenhauer, sendo o "tempo aliado da verdade", o valor de sua filosofia seria – em algum momento histórico – efetivamente reconhecido. Em outras palavras, ainda que as condições socioculturais, em um dado momento da história, desfavoreçam a compreensão da verdade decifrada pela filosofia, a posteridade se encarregará de "garantir sua vitória". Trata-se de uma expectativa de reconhecimento a se realizar historicamente, embora, de fato, não dependa de

modo algum da própria história. É importante frisar que se trata neste caso de um mero reconhecimento empírico, e não de algo que determine, ou sequer possa julgar, o valor filosófico da obra de Schopenhauer.

Neste sentido, os mencionados intérpretes de Schopenhauer, como aponta Cacciola, não podem prescindir de uma recusa à concepção schopenhaueriana de história para afirmar, cada um a seu modo, a *atualidade* de Schopenhauer. Parece claro que, de acordo com a filosofia da vontade, pelo menos se tomada em sentido estrito, seria necessária uma formulação inteiramente distinta para esta questão. Caberia, no máximo, interrogar: seria acaso este o momento de seu reconhecimento histórico? O contexto contemporâneo de crise da Razão e Niilismo – que experimenta radicalmente a problemática de temas como a ética, a liberdade, a felicidade e a política –, não seria receptivo à filosofia de Schopenhauer, podendo lhe oferecer o reconhecimento que sempre esperou?

Por outro lado, parece-me que tal reconhecimento apresenta um sentido de "atualidade" pouco explorado: a possibilidade de que a filosofia de Schopenhauer nos apresente uma melhor compreensão da realidade em que estamos inseridos, bem como forneça elementos para um melhor enfrentamento de suas adversidades.

Por esta perspectiva, se assumimos uma leitura que me parece própria à "Esquerda Schopenhaueriana", interrogando, de fato, como propõe Lütkehaus (2017): "Seria o pessimismo um quietivo?", e acompanhando-o em sua recusa a tal identificação, seria possível conceber de modo mais amplo o *problema da atualidade* de Schopenhauer, bem como as possíveis implicações políticas de seu pensamento.

Um aspecto fundamental dessa questão pode ser bem observado no resgate da filosofia schopenhaueriana proposto por Max Horkheimer, a partir das publicações de 1955.⁵ Como destaca Cacciola (2017, p. 59), um "argumento em apoio à tese de que o pessimismo não é um quietismo vem exposto pelo próprio Horkheimer no texto *Atualidade de Schopenhauer*". De fato, em sua palestra "*Die Aktualität Schopenhauers*", Horkheimer reconhece no filósofo da vontade um "pessimista clarividente" que teria antecipado aquilo que a história recente acabara de confirmar. A atualidade de Schopenhauer é então considerada sob o ponto de vista histórico, ou seja, uma atualidade e relevância concedidas pelo desenrolar dos acontecimentos da história – particularmente, as duas grandes guerras e toda a tragédia que nelas teve lugar. O contexto em que vivia Horkheimer estaria então apto a reconhecer a atualidade da filosofia de Schopenhauer, concedendo-lhe destaque por sua importância naquele momento histórico.

O que parece fascinar o filósofo da escola de Frankfurt é o pessimismo de Schopenhauer, que recusa radicalmente o otimismo hegeliano em face da história, desmistificando "a fábula idealista do ardil da razão, graças a qual se justifica a crueldade do passado em nome de um final feliz" (HORKHEIMER, 1966a, p. 168). Segundo Horkheimer, o filósofo da vontade não recorre a nenhuma retórica filosófica para "tirar da cartola" um "sentido maior" que possa ofuscar a falta de

⁵ Segundo Wiggershaus (2002, p. 505), estudioso da Escola de Frankfurt, "as publicações de 1955 dão a impressão de ser um resumo simbólico do que a teoria crítica, o grupo Horkheimer e o Instituto de pesquisas sociais dos anos 30 tinham passado a ser nos anos 50".

sentido da vida, a tragédia da existência; em Schopenhauer, não há espaço para qualquer engodo da Razão que queira ocultar aquilo que é próprio à essência do mundo. Cacciola (1994, p. 75) observa que "Horkheimer, ao marcar a diferença da filosofia de Schopenhauer com relação à de Hegel, estabelece dois pontos fundamentais: a impossibilidade de uma reconciliação e a ausência de uma teleologia". Não pode haver qualquer justificativa histórica para o sofrimento, a própria essência íntima do mundo é um ímpeto cego (*blinder Drang*).

Schopenhauer repudiou qualquer justificação filosófica para o sofrimento humano, seja produto de uma teologia, de uma metafísica dogmática ou de uma filosofia da história. Do mesmo modo que a vontade se encontra na essência do mundo, o sofrimento não tem razão de ser: nada mais cruel do que tentar "explicá-lo". Todavia, Horkheimer não parece aceitar que o pessimismo metafísico de Schopenhauer implique, simplesmente, resignação. Neste sentido, é interessante observar que, mesmo em relação ao Suplemento intitulado "Da morte e de suas relações com a indestrutibilidade de nosso ser em si" – comumente associado à resignação –, Horkheimer afirma que sua leitura sugere muito mais o desespero do que a tranquilidade ou o consolo. Não se trataria, portanto, de um fatalismo resignado diante da tragédia da existência.

Em palestra proferida em 31 de março de 1955, intitulada "*Schopenhauer und die Gesellschaft*" (Schopenhauer e a Sociedade), Horkheimer afirmou, em relação à obra schopenhaueriana, que

por mais que esta sustente como tese principal a inevitabilidade do padecer e da ação indigna e sobressaia a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra o que seja assim; a crueldade não se converte em ídolo, e sua interpretação positiva lhe é abominável. (HORKHEIMER, 1966b, p. 158).

Mesmo rejeitando qualquer esperança em relação às "transformações históricas", caberia ressaltar que "o existente não fica glorificado pela desconfiança schopenhaueriana diante a reforma e a revolução" (HORKHEIMER, 1966b, p. 157). Segundo Horkheimer, em última análise, rigorosamente falando, "o pessimismo filosófico não se compadece melhor com a argumentação racional em favor do *status quo* do que com a propaganda pela subversão" (HORKHEIMER, 1966b, p. 156).

Em sua investigação filosófica, Schopenhauer queria desnudar a essência do mundo, apresentando-a sem hesitações, o que "significava para ele a resolução de não se tranquilizar com nenhuma ilusão" (HORKHEIMER, 1966a, p. 181). Mas isso não constitui de modo algum, para Horkheimer, uma apologia da aceitação resignada do mundo. Ao contrário, a filosofia de Schopenhauer conduziria a um inconformismo, a uma inaceitação e, simultaneamente, a um tipo de *solidariedade* inteiramente diferente, um tipo de "simpatia pelo humano"; na formulação de Horkheimer: "enquanto exista fome e miséria sobre a terra não terá descanso quem possa ver" (HORKHEIMER, 1966a, p. 181). A sensibilização em relação ao sofrimento universal do qual fazemos parte traz uma inesgotável lucidez: "quanto mais lúcido é o pensamento, mais se esforça por acabar com a miséria", e homens que assim vivem "não podem deixar de combater os horrores até que

desapareçam" (HORKHEIMER, 1966a, p. 178) – por mais que se saiba ser esse um esforço sem chances de pleno sucesso.

Pode-se dizer que o esforço de Horkheimer parece apontar para a necessidade de mostrar, no caso, em seu próprio contexto histórico, a "infinita atualidade de Schopenhauer" que, por vezes, parece ofuscada pelas limitações de compreensão e receptividade articuladas pelo aprisionamento ao "sonho da história". Além disso, a leitura que Horkheimer faz da obra de Schopenhauer parece aliar seu pessimismo metafísico a um tipo de prática de vida que denuncia o injustificável sofrimento humano e enfrenta o sem sentido (*Grundlos*) da existência, em um esforço – ressalte-se ainda mais uma vez: sem chances de sucesso – por acabar com a miséria humana (ou pelo menos minimizá-la...).

Talvez o mais interessante na análise de Horkheimer seja o fato de que, ainda que ele recuse a concepção de história em Schopenhauer – procurando, inclusive, justificar a "atualidade" do filósofo em referência ao seu próprio momento histórico – , por outro lado, sua interpretação da filosofia da vontade parece aliar-se àquilo que Schopenhauer reconhece como o "valor da história". Vejamos.

Lembremo-nos que a experiência e a história "fornecem-nos noções empíricas acerca do modo como os homens se conduzem uns para com os outros, noções das quais podemos tirar *regras para a nossa própria conduta*" (SCHOPENHAUER, MVR I § 51, p.257, meus grifos). Se compreendermos a leitura de Horkheimer, não propriamente em seus termos, mas partindo da filosofia de Schopenhauer, como uma reflexão sobre a história que nos oriente acerca de nossa própria conduta individual, não poderíamos afirmar que a "persistência no combate ao injustificável sofrimento do mundo" talvez se configure como mais uma das máximas para a *sabedoria de vida*? Seguindo a pista oferecida por Horkheimer, talvez seja o caso de refletir sobre a possibilidade dessa prática de vida que não se torna insensível ao sofrimento humano: um tipo de *solidariedade* que se esforça, ainda que sem qualquer esperança e sem pretender nada para si mesmo, em prol de uma melhor qualidade de vida.

E não seria isso uma *vida heroica*?

Uma vida feliz é impossível: o máximo que o homem pode atingir é um curso de vida heróico. Este o possui aquele que, de um modo qualquer numa circunstância qualquer, luta por um bem destinado a todos contra dificuldades gigantescas, vencendo por fim, mas recebendo pouca ou nenhuma recompensa por seu esforço. (SCHOPENHAUER, 1988, PP § 172a, p. 234).

Pode-se considerar que a "liberdade que nos resta" para a prática de vida é a possibilidade de "aprender a lidar com aquilo que se é", investindo em uma vida estrategicamente pensada e exercitada – agindo *como se* pudessemos ser felizes, *como se* nossa conduta fosse um produto de nossos pensamentos, *como se* os sofrimentos não fossem nos acontecer ou pudessem sempre tardar e *como se* não estivéssemos entregues a um inexorável destino – que assume a forma de uma *sabedoria teatral*, que nada mais é do que uma lucidez positiva de enfrentamento da vida (CHEVITARESE, 2011).

Tendo em vista a interpretação desenvolvida por Horkheimer, mas compreendendo-a nos termos da filosofia de Schopenhauer (como uma ponderação sobre a história da qual podemos retirar orientações para nossa conduta), pode-se considerar se a proposta de uma "vida heroica", de uma *persistência no combate ao injustificável sofrimento humano*, não poderia ser alvo desta mesma "liberdade que nos resta" para a prática de vida. A questão poderia ser formulada da seguinte maneira: a "liberdade que nos resta" para a prática de vida não poderia também ser explorada como um esforço sem fim em prol da minimização do sofrimento humano? E não seria isso, em última análise, um investimento em nosso próprio bem-viver? Esta persistência na luta por uma vida menos infeliz não poderia ser uma "máxima" da *sabedoria de vida*?

Não podemos perder de vista que, quando Schopenhauer nos fala da possibilidade de uma "ética da melhoria", uma eudemonologia, ele não hesita em destacar que a contemplação do sofrimento alheio e das consequências danosas de nossas ações contribui para uma reorientação de nossa conduta.

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais consequente e mais completa de sua essência, por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da vida e, portanto, pelo aclaramento da cabeça, como, por exemplo, mediante a demonstração das consequências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, mediatamente e só no correr do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria. (SCHOPENHAUER M/M, p. 189, meus grifos).

Tal aprendizado é produto da experiência de vida, que pode se fortalecer por meio da consideração dos fatos históricos, reveladores da repetição da mesma essência da humanidade em diferentes cenários espaço-temporais. Certamente, a verdadeira virtude não pode ser ensinada, pois a compaixão é uma graça, mas, por outro lado, "a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais consequente", por meio do aprendizado sobre nossa história de vida, bem como sobre a própria história da humanidade. Esse tipo de aperfeiçoamento na conduta pode ser formulado também como uma regra, um aforismo, uma orientação. É isto que se pode observar na crítica de Schopenhauer ao "princípio da dignidade do homem", formulado por Kant:

Por isso desejo, em oposição à forma referida do princípio moral kantiano, estabelecer a seguinte regra: com cada pessoa com que tenhamos contato, não empreendamos uma valorização objetiva da mesma conforme valor e dignidade, não consideremos, portanto, a maldade de sua vontade, nem a limitação do seu entendimento, e a incorreção dos seus conceitos; porque o primeiro poderia facilmente ocasionar ódio, e a última, desprezo; mas observemos somente seus sofrimentos, suas necessidades, seu medo, suas dores. Assim, sempre teremos com ela parentesco, simpatia, e, em lugar do ódio ou do desprezo, aquela compaixão que unicamente forma a *agapé*, pregada pelo evangelho. Para não permitir o ódio e o desprezo contra a pessoa, a única adequada não é a busca de sua pretensa "dignidade", mas, ao contrário, a posição da compaixão. (SCHOPENHAUER, 1988, PP § 109, p. 189).

Trata-se, portanto, da formulação de um tipo de regra, uma orientação para compaixão, em relação à qual se aplicariam todas as considerações elaboradas em *Aforismos para Sabedoria de Vida*. Isso corresponde a dizer: passemos a agir *como se* fôssemos compassivos, *como se* pudéssemos minimizar o sofrimento humano por meio de atos de cooperação, parceria e auxílio. De fato, ainda que a motivação não seja genuinamente compassiva, ações de solidariedade com o próximo trazem valiosos efeitos benéficos.⁶

Persiste, portanto, a interrogação se o tempo em que vivemos, não somente torna-se mais receptivo à filosofia de Schopenhauer para comprovar sua metafísica imanente, mas também, e acima de tudo, se a contemporaneidade não nos conclama a ações que possam fomentar a minimização do sofrimento humano, consagrando a *atualidade de Schopenhauer*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão sobre a *atualidade* de Schopenhauer enfrenta, sem dúvida, dificuldades teóricas se tomada em sentido estrito, pois sua fundamentação metafísica não parece permitir que se afirme um tempo em que tal filosofia seria atual ou tenha deixado de ser. No máximo, poder-se-ia falar de contextos históricos mais ou menos favoráveis ao reconhecimento da verdade metafísica ali anunciada.

Todavia, não podemos esquecer que a história *tem valor* para Schopenhauer. Por meio da história pode-se obter regras para nossa própria conduta, seja pelo conhecimento dos fatos históricos, seja pelo resgate adequado da história da filosofia. Além disso, seguindo a pista oferecida pelas interpretações de Horkheimer, pode-se considerar a hipótese de que a prática da compaixão, da solidariedade, da minimização do sofrimento humano, constitua também uma "máxima" para a *sabedoria de vida* proposta por Schopenhauer. Sob a perspectiva da "Esquerda Schopenhaueriana", e considerando que *o pessimismo não é um quietivo*, pode-se ainda formular a interpretação de que a *atualidade de Schopenhauer* tem lugar pela importância de nos sensibilizar para ações individuais e coletivas que possam iminentemente combater a intolerável miséria e o sofrimento humano na contemporaneidade.

É interessante observar que a compaixão possa ser também uma regra, uma orientação prática. Mesmo que não se possa mudar o caráter de um homem (seria como transformar chumbo em ouro), pode-se modificar seu encaminhamento na vida, e isso se aplica mesmo aos mais egoístas dentre nós. Mesmo pessoas radicalmente egoístas podem participar desta "ética da melhoria". Como afirma Schopenhauer, nesses casos, "se se quiser, no entanto, levá-los a ações caritativas, isso só pode acontecer por meio da miragem de que o alívio do sofrimento alheio leve imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem*" (SCHOPENHAUER, M/M, p.187). E vale a pena aqui lembrar da letra de uma música brasileira: "se malandro soubesse como é bom ser honesto, seria honesto

⁶ Para uma investigação atenta à contribuição de Schopenhauer para problemática dos *Direitos Humanos na Atualidade*, também em sintonia com a leitura da "Esquerda Schopenhaueriana", ver DURANTE, 2017.

só por malandragem".⁷ Em outras palavras, ainda que a motivação continue perfeitamente egoísta, pelo esclarecimento intelectual, ações de respeito e solidariedade são possíveis, atitudes de auxílio ao próximo e de esforço pela minimização do sofrimento podem ser de fato realizadas. E seus resultados podem trazer importantes benefícios, ainda que a motivação seja egoísta. A lucidez de que fala Horkheimer, produto de uma contemplação atenta das relações de vida realizadas ao longo da história (precisamente as mesmas em toda a história da humanidade), corresponde ao "aclaramento da cabeça" anunciado por Schopenhauer, que pode auxiliar uma mudança de conduta. E não seria essa a tarefa da educação? Já que não se pode ensinar a virtude, não caberia à educação proporcionar esta lucidez positiva de enfrentamento da vida e do sofrimento humano? E, em última análise: não se poderia falar aqui de urgência, não somente de uma "pedagogia da compaixão", mas também de projetos políticos que fomentem, de modo prático, a solidariedade humana?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer ou sobre uma possível "esquerda" schopenhaueriana. In: CARAVLHO, Marcelo e FIGUEIREDO, Vinicius (Orgs.). *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 263-272.

CACCIOLA, Maria L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. *Cadernos de Filosofia Alemã*. USP, jul.-dez, 2017.

CHEVITARESE, Leandro. A Eudemonologia empírica de Schopenhauer: a 'liberdade que nos resta' para a prática de vida. In: REDYSON, Deyve (Org.). *Schopenhauer no Brasil. Homenagem aos 150 anos da morte de Arthur Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia (UFPB), 2011.

DURANTE, Felipe. *Direito Natural e Direitos Fundamentais: A atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos Direitos Humanos*. Departamento de Filosofia. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2017.

FAZIO, Domenico. A Escola de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago (Orgs.). *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Vol. 2. Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 11-36.

HORKHEIMER, Max. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr*, 1955, Band 36. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1955.

_____. Die Aktualität Schopenhauers. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr*, 1961, Band 42. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, p.12-25, 1961.

⁷ Trecho da música "Caramba...Galileu da Galiléia", de Jorge Ben Jor. Se o "malandro" não pode deixar de ser o que é, pode, por outro lado, "escolher outros meios" para expressar sua "malandragem". E não se pode perder de vista que, embora se trate aqui de uma "honestidade de empréstimo", ela certamente produz "efeitos de honestidade".

_____. La actualidad de Schopenhauer. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Sociologica*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966a.

_____. Schopenhauer y la sociedad. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Sociologica*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966b.

LÖWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.

LÜTKHAUS, Ludger. Existe una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico M.; PEDROCCHI, Francesca (Orgs.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007. p. 15-34.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die welt als wille und vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Parerga e Paralipomena* (Caps. V, VII, XII, XIV). Trad. Wolfgang Leo Maar. SP: Nova Cultural. 1988. (Col. Os Pensadores)

_____. *Le monde comme volonté et comme représentation*. 13^a éd. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Ross). Paris. Presses Universitaires de France, 1992.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes. 1995.

_____. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Sobre a Ética*. [Textos de Parerga e Paralipomena] Trad. Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação*. Tomo II. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Complementos Livros III-IV. Vol.2. Curitiba: UFPR, 2014.

Recebido em: 01-08-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18