

# EDITORIAL

## EDITORIAL

WANDER ANDRADE DE PAULA<sup>1</sup>

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) – Brasil  
wanderdepaula@gmail.com

A obra de Arthur Schopenhauer ganhou espaço considerável na pesquisa brasileira das últimas décadas. Prova disso é o empenho cada vez maior de pesquisadores e pesquisadoras em trazer a público traduções para a língua portuguesa das obras do filósofo alemão e, muito especialmente, o número significativo de trabalhos acadêmicos em torno do seu pensamento – um forte indicativo do processo de consolidação de uma “tradição” brasileira de interpretação da filosofia schopenhaueriana. Como forma de não apenas registrar esse momento especial da interpretação brasileira da filosofia de Schopenhauer, mas, sobretudo, celebrar os 200 anos da publicação do primeiro tomo de sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, a **Revista Sofia** abre espaço para o seu primeiro dossiê sobre a obra de Schopenhauer.

A presente edição é composta por contribuições de pesquisadores(as) jovens e consagrados(as), nacionais e internacionais, atestado da diversidade de abordagens e interpretações dedicadas à obra do filósofo alemão. Isso não impede, naturalmente, que hajam aproximações temáticas entre os artigos que compõem o presente dossiê.

O pessimismo filosófico, um dos temas pelos quais Schopenhauer é mais conhecido, é objeto de análise dos textos de Daniel Soares e Felipe Durante. Soares, em “Schopenhauer e a *Pessimismus-Frage*: a influência da filosofia schopenhaueriana durante a controvérsia sobre o pessimismo na filosofia alemã do final do século XIX”, discute a “controvérsia sobre o pessimismo”, polêmica surgida no fim do XIX, a partir da filosofia de Schopenhauer. Por sua vez, Durante apresenta, em “Rudolf Malter e o pessimismo crítico schopenhaueriano”, a concepção de “pessimismo crítico” e as suas implicações no pensamento do filósofo alemão, a partir da leitura de Malter sobre o tema em questão.

William Mattioli e Vilmar Debona debruçam-se, cada um a seu modo, no problema da teleologia da vontade no pensamento de Schopenhauer. Enquanto

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).  
Editor-Adjunto da **Revista Sofia**.

Mattioli ocupa-se, em “*Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß: vida e finalidade em Schopenhauer*”, do conceito de vida, a partir da perspectiva de finalidade implicada na metafísica da natureza schopenhaueriana, Debona investiga, em “Destino e fatalismo em Schopenhauer”, as noções de destino e fatalismo no pensamento do filósofo alemão, em sua interlocução com a noção de sabedoria de vida.

O tema da estética schopenhaueriana é objeto de investigação dos artigos de Selma Bassoli, Anerson Lemos, Daniel Pucciarelli e André Garcia. Bassoli discute, em “O modo de conhecimento do gênio e do santo”, as formas de conhecimento no gênio e no santo, diferenciando as noções de contemplação estética e quietivo da vontade. Lemos analisa, em “Aspectos metodológicos da articulação entre ética e estética na filosofia de Schopenhauer”, a relação entre ética e estética no pensamento do filósofo alemão, defendendo a estética como uma forma de preparação para a ética. Pucciarelli investiga, em “O que pode a filosofia da música? Física e metafísica da música em Schopenhauer”, o discurso filosófico schopenhaueriano sobre a música, de modo a comprovar que sua metafísica da música é um espaço privilegiado para se estudar a natureza mesma da estética filosófica. Garcia ocupa-se, em “A arte da apresentação do mundo: Schopenhauer e a estética da alegoria”, da reflexão estética schopenhaueriana sobre a alegoria, no intuito de demonstrar, dentre outras coisas, sua importância para uma “retórica poética do engano”.

Flamarion Ramos debate, em “Arquitetura, organismo e sistema: observações sobre a filosofia e sua exposição em Schopenhauer”, a noção de sistema em Schopenhauer, questionando a relação hierárquica entre ética e estética, metafísica e teoria do conhecimento em seu pensamento. Leandro Chevitaresh discute, em “Considerações sobre a ‘Atualidade’ de Schopenhauer”, a “atualidade” do pensamento de Schopenhauer, tendo como base as suas noções de metafísica imanente e história.

Os interlocutores e as influências de Schopenhauer ocupam, como não poderia deixar de ser, o centro de algumas reflexões aqui apresentadas, como é o caso dos artigos de Guilherme Germer, Kleverton Bacelar, João Constâncio e Oswaldo Giacoia Júnior. Germer discute, em “O mundo como arquétipo e como sombra: sobre a assimilação de Schopenhauer da teoria das Ideias de Platão”, a relação da filosofia de Schopenhauer com a teoria das Ideias de Platão. Bacelar analisa, em “O desenvolvimento da psicologia moral de Schopenhauer”, a influência da psicologia moral schopenhaueriana nas obras de autores como Paul Rée e Nietzsche. Constâncio discute, em “Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo”, o tema do niilismo e do ascetismo, em Nietzsche, como um desdobramento necessário de sua leitura de Schopenhauer. Giacoia Júnior discute, em “Angústia de consciência: maldade e redenção, estética e ética na filosofia de Arthur Schopenhauer”, o problema, importante na relação entre a ética e a estética schopenhauerianas, da transição da maldade extrema para a autonegação da vontade de viver, a partir de uma aproximação com a filosofia de Kitaro Nishida.

Contribuem ainda para a presente edição, na seção “Fluxo Contínuo”, os artigos “O sujeito, o prazer e o gozo na pós-modernidade: uma leitura a partir de Montaigne e Freud”, de Rogério Miranda de Almeida e Fabiano de Mello Vieira; “Desconstrução e heterodoxia linguística em Jacques Derrida”, de Tiago de Fraga Gomes; “O falibilismo epistemológico de Karl Popper”, de Fernando Ruiz Rosario; “O conceito de experimentação na filosofia de Gilles Deleuze”, de Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci; e “A semântica anselmiana dos termos denominativos”, de Guilherme Wyllie.

Gostaria de, mais uma vez, agradecer a cada uma das pesquisadoras e a cada um dos pesquisadores que prontamente submeteram seus textos para o Dossiê Schopenhauer, bem como às tantas e aos tantos pareceristas, que contribuíram decisivamente para o alto nível das discussões aqui apresentadas. Não poderia deixar de registrar, por fim, um agradecimento ao nosso monitor, Bruno Correia, pelo trabalho conjunto de editoração da versão final dos textos.

Desejo a todos(as) uma ótima leitura.

# O DESENVOLVIMENTO DA PSICOLOGIA MORAL DE SCHOPENHAUER

*THE DEVELOPMENT OF SCHOPENHAUER'S MORAL PSYCHOLOGY*

**KLEVERTON BACELAR<sup>1</sup>**

Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Brasil  
kbacelar@ufba.br

**RESUMO:** Esse artigo tem por objetivo expor o surgimento e as transformações da psicologia moral na obra de Schopenhauer (1788-1860), desde seu início nos anos de formação até o fim de sua produção intelectual, como requisito prévio para indicar sua função preparatória para o surgimento das psicologias de Paul Rée e Friedrich Nietzsche que com ela confrontam-se paralelamente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Psicologia. Caráter. Móbeis da vontade.

**ABSTRACT:** *This paper aims to expose the emergence and transformations of moral psychology in Schopenhauer's thought (1788-1860). This study is a prerequisite to indicate the preparatory function assumed by Schopenhauer's psychology for the emergence of psychologies in Rée and Nietzsche, which have developed in parallel way arguing the Schopenhauer's one.*

**KEYWORDS:** *Psychology. Character. Will mobiles.*

## INTRODUÇÃO

Esse artigo tem por objetivo expor o surgimento e as transformações da psicologia moral na obra de Schopenhauer (1788-1860) desde seu início nos anos de formação durante as aulas de Schultze e Fichte até o fim de sua produção intelectual.

Ao esboçar o desenvolvimento da psicologia de Schopenhauer desde sua *Dissertação* de 1813 até os *Parerga e Paralipomena* (1851) para interpretá-la como um esforço progressivo de especificação da “esfera cromática dos caracteres” (QR), da “distinção ética dos caracteres” (MVR), dos “móbeis da vontade humana” (FM) até “da variedade das individualidades” (PP), procuro entabular um diálogo com algumas interpretações correntes de Nietzsche que ainda deixam correr solto o boato de Deleuze quando afirmou que “*Nietzsche gosta de opor a vontade de poder ao querer-viver schopenhaueriano, mesmo que seja em função da extrema*

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF/UFBA).

*generalidade desse último*” (DELEUZE, 1976, p. 41).<sup>2</sup> Contra esse entendimento, pretendo mostrar que, longe de ser muito geral, essa noção central da psicologia de Schopenhauer passou por um desenvolvimento progressivo até receber um tratamento detalhado nos *Dois Problemas Fundamentais da Ética* (1841) e dois pequenos ajustes nos *Suplementos* (1844) e nos *Parerga e Paralipomena* (1854) que serão decisivamente retomados na formação da psicologia moral de Paul Rée e de Friedrich Nietzsche gestadas durante sua estada de inverno [*Winteraufenthaltes*] conjunta em Sorento (1876 a 1877).

Emprego a palavra desenvolvimento de uma maneira voluntariamente neutra nessa abordagem necessariamente serial e cronológica que se pretende histórica na acepção originária de inquérito e descrição, sem, entretanto, julgá-la como um progresso ou uma evolução, tampouco como um retrocesso. Isso porque não ignoro as contradições dessa psicologia apontadas pelos comentadores, especialmente por Mathias Kossler nas últimas páginas de sua eruditíssima e volumosa obra *Ética empírica e moral cristã*. Como mostrei em outro texto, Kossler contraria a compreensão tradicional da soteriologia e da eudemonologia como as duas grandes correntes da filosofia prática schopenhaueriana ao postular um corte na moral de Schopenhauer instaurado pela a *Triebfedernlehre* surgida em *Sobre o Fundamento da Moral* (1840). Enquanto os intérpretes foram induzidos às análises sobre a acomodação da perspectiva eudemonológica da sabedoria de vida na perspectiva soteriológica da santidade,<sup>3</sup> dentre os principais G. Gurisatti e, entre nós, eu rendo aqui minha homenagem aos trabalhos de Leandro Chevitarese e Vilmar Debona, Mathias Kossler cinde a moral de Schopenhauer em duas: a verdadeira moral do *Mundo* e a equivocada moral do segundo escrito posto a prêmio (BACELAR, 2015b). Sem retomar essa poderosa interpretação, limito-me a registrar os momentos principais da abordagem schopenhaueriana da psicologia moral para avançar em trabalhos posteriores a hipótese de que a retomada por Schopenhauer da distinção kantiana entre caráter inteligível e empírico sofre sucessivas modificações que culminam em sua doutrina inicialmente trinitária dos móbeis, reparada por alguns pequenos acréscimos e especificações nas obras derradeiras de Schopenhauer até ser retomada numa perspectiva estritamente psicológica mas dualista de travo social-darwinista por Paul Rée em *A Origem dos Sentimentos Morais* (impulsos egoístas e altruístas) e numa perspectiva também psicológica mas sociohistórica (HH§37) e monista no programa nietzschiano da filosofia histórica implementado a partir de *Humano* e remodelado a em *Para Além*

<sup>2</sup> Os escritos de Schopenhauer e Nietzsche foram citados com as siglas habituais dos “Schopenhauer-Jahrbuch/Voluntas” e “Nietzsche-Studien/Cadernos Nietzsche”; suas obras segundo as edições habituais que estão lá, cotejadas e citadas na paginação das traduções indicadas nas referências bibliográficas.

<sup>3</sup> O problema da acomodação foi formulado com precisão por Franco Volpi na apresentação do grande livro de Gurisatti: “*O problema que surge é: como conciliar a ideia de que um inexorável destino metafísico força a vida a oscilar perpetuamente entre tédio e dor com o ensinamento de uma sabedoria da vida que gostaria de se opor a tal destino? Não é contraditório postular a inelutabilidade dessa força metafísica cega que é a Vontade e, ao mesmo tempo, afirmar que esse capricho frágil da Mãe Natureza que é o indivíduo pode governá-la com sua fraca sabedoria? A metafísica do pessimismo ensina que a vida não é bela. Mas então, qual sabedoria poderá nos salvar do naufrágio seguro? Como superar a contradição que divide as duas partes do sistema Schopenhaueriano?*” (VOLPI, 2002, p. 12).

*do bem e do mal* (BM §26 c/c § 36). Isso talvez sirva de indicação para contornar os batidos e gastos estudos inconclusivos sobre a influência de Rée sobre Nietzsche para vislumbrar suas obras sorrentinas como estratégias distintas e paralelas de desenvolver a psicologia moral de Schopenhauer com outros meios, direções e propósitos<sup>4</sup>.

O texto está articulado em quatro partes: 1) A noção de psicologia nos *Manuscritos* e o valor posicional central de caráter e motivo na *Quádrupla Raiz* de 1813; 2) a extensão metafísica (cosmológica) da noção de caráter no livro II e a distinção ética dos caracteres no livro IV do *Mundo*; 3) a especificação das "diferenças éticas dos caracteres" no escritos complementares e suplementares; 4) Conclusão: *As Origens dos Sentimentos Morais e Humano, demasiado humano* como confrontações com a psicologia moral de Schopenhauer.

## I A PSICOLOGIA NOS *MANUSCRITOS* E NA *QUÁDRUPLA*

Seguramente o interesse de Schopenhauer pela psicologia remonta ao tempo em que ouviu as preleções de Ernst G. Schulze sobre metafísica, lógica e psicologia no semestre de inverno de 1810-1811 na Universidade de Gottingen durante seus dois anos de estudos de medicina e ciências que ele abandonou para se dedicar ao estudo da filosofia na Universidade de Berlim onde também assistiu ao curso proferido por Fichte sobre os fatos da consciência<sup>5</sup>. Embora os principais comentadores de Schopenhauer enfatizem com justeza que a principal influência de Schulze sobre ele consistiu em sua interpretação da filosofia kantiana exposta no *Enesidemo* e na *Crítica da Filosofia Teórica*, nas quais se demonstra as inconseqüências do modo como Kant, ao considerar a coisa em si como causa da intuição sensível, extrapolou indevidamente o uso das categorias da existência e da causalidade, devemos notar que outro influxo não menos importante de Schulze sobre Schopenhauer é visivelmente perceptível em sua insistência na clareza e rigor, na ênfase da primazia da vontade sobre o intelecto e na visão dos sistemas filosóficos como *Weltanschauungen* (BEISER, 1987, p. 268). Em Berlim, para onde Schopenhauer havia se mudado no final de setembro de 1811 com o propósito de ouvir as palestras de um “verdadeiro filósofo” e “grande espírito”, ou seja, Fichte, o jovem estudante seguiu as lições do famoso pensador “sobre o estudo da filosofia”, “os fatos de consciência”, etc., mas logo ficou decepcionado, como atestam as notas desses cursos de 1811 e 1811/1812 presentes no *Espólio Manuscrito* (HN/MP).

Na primeira anotação sobre a psicologia, datada de 1813 e tomada ainda em Berlim, ou seja, antes da redação da dissertação propriamente dita, que ocorreu entre meados de junho a meados de setembro no isolamento da hospedaria de Rudolstadt, o jovem Schopenhauer afirma que “a observação e classificação das

<sup>4</sup> Trata-se da segunda parte de um projeto de pesquisa sobre “A importância da psicologia moral de Schopenhauer como preparação da psicologia de Paul Rée e Friedrich Nietzsche”, desenvolvido conjuntamente com Bruno Martins Machado (UFS).

<sup>5</sup> As anotações dos cursos de Schulze seguidos por Schopenhauer em Gottingen (metafísica, psicologia e lógica) foram documentadas por Matteo Vincenzo D’Alfonso.

diferentes maneiras em que a ação ocorre (depois de todas essas modificações sofridas pela causa quando atua sobre um ser pensante e volente é o objeto [Sache] da psicologia” (HN, I, p. 65). Desde aqui, o termo psicologia será empregado por Schopenhauer como a ciência que estuda tanto as causas quanto as diferentes maneiras da ação humana.<sup>6</sup>

Na tese de doutorado *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de 1813, a psicologia é tratada na exposição da última das quatro classes de representação, ou seja, no capítulo dedicado ao princípio de razão suficiente do agir. Como sabemos, essa última classe só compreende um único objeto, o “objeto imediato do sentido interno”, o sujeito da volição que é objeto para o sujeito do conhecimento.<sup>7</sup> Para ele, prevalece o *principium agendi* enquanto lei de motivação, ou seja, a relação necessária da decisão de agir a seu motivo. Na análise da lei de motivação que o capítulo VII fornece, e que será o mais modificado na segunda edição da *Quádrupla Raiz* (1847), Schopenhauer introduz as noções de caráter empírico e inteligível tomadas de empréstimo à filosofia kantiana como principais ferramentas heurísticas da explicação da ação humana. Como vários comentadores já indicaram as semelhanças e diferenças entre as noções em Kant e Schopenhauer,<sup>8</sup> cumpre-nos apenas salientar que o caráter empírico é uma hipótese admitida pela seguinte observação psicológica, ou seja, empírica, segundo a qual pessoas diferentes mostram formas diferentes de agir a partir de motivos iguais, mas a mesma pessoa age sempre da mesma maneira sob condições iguais. Embora a expressão do caráter empírico seja “fragmentada” porque ele “só pode ser conhecido e reconstituído a partir das ações do indivíduo”, sua “unidade e imutabilidade” conduz ao pensamento do caráter empírico como o “fenômeno de um estado incognoscível, intemporal e por assim dizer permanente do sujeito do querer”, ou seja, de um “caráter inteligível”. Concordo com os comentadores quando afirmam que Schopenhauer introduziu a noção metafísica do caráter inteligível aqui na *Dissertação* de 1813 para que as ações humanas não ficassem fora do âmbito do PRS e, desse modo, fossem passíveis de imputação.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Esses textos de Schopenhauer precisam da devida contextualização no debate sobre a psicologia na obra de Kant e na posteridade do kantismo de sua época. Esquemáticamente, Kant retoma a distinção wolffiana entre “psicologia empírica” e “psicologia racional”, para, na primeira *Crítica* (1781) reduzir a última a pó de traque ao argumentar que se resume à proposição “penso”, seu “texto único”. Com efeito, como só existe conhecimento de objeto e o eu transcendental não pode pensar a si mesmo visto que é condição *a priori* da experiência e não uma substância como afirmaram erroneamente os dogmáticos, resta apenas uma psicologia empírica, ou seja, um estudo da alma “sob a orientação da experiência”. Mesmo essa psicologia empírica será criticada nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786) por não ser matematizável nem suscetível de experimentação. Apesar dessas restrições, nem tudo está perdido para a psicologia empírica que recebe de Kant o apoio da metodologia antropológica desenvolvida na *Antropologia do ponto de vista pragmático* e que se baseia em observações dos sentidos externos mais que internos (observações mundanas de homens e mulheres, biografias, peças de teatro e romances, relatos de viagens, etc.). Para uma abordagem inicial e acessível no vernáculo da problemática relação entre a psicologia racional, empírica e transcendental, cf. HATEFIELD, 2009, p. 243-73.

<sup>7</sup> Sobre a excelente exposição da teoria schopenhaueriana do *Selbst*, cf. ZÖLLER, 1999.

<sup>8</sup> Cf. Kossler (1995; 1999; 2002) e Debona (2013; 2015).

<sup>9</sup> Refiro-me a Gurisatti e Kossler. Com efeito, Gurisatti salienta que “é de fato manifesto o contexto moral da emergência do par “caráter inteligível – caráter empírico” nas notas de 1813 (...). É o “caráter moral” isso que no homem constitui o essencial e não muda por toda a vida; antes, a vida do indivíduo, como um todo, não é mais do que o “fazer-se visível” do caráter inteligível que está

A fragmentação do caráter e a impossibilidade do conhecimento completo dos motivos traz importantes implicações para sistematicidade da psicologia empírica. Em primeiro lugar, as circunstâncias da ação não são perfeitamente conhecidas porque, dada a desigualdade da inteligência entre os homens, um mesmo estado de objetos reais dá lugar a julgamentos ou motivos distintos que explicam, em parte, a variação da reação dos indivíduos a um mesmo motivo dado. Depois, significa que o sujeito do querer só se conhece querendo, ou seja, no momento de suas decisões, motivo pelo qual o autoconhecimento do caráter é difícil. Por fim, a individualidade dos caracteres humanos é outro importante fator adicional que explica a variedade das reações a um mesmo motivo:

Se o caráter empírico do homem fosse perfeitamente conhecido, se poderia predizer sua ação a partir das circunstâncias nas quais ele se encontra, estas desempenhando aqui o papel de motivos de suas ações, como qualquer coisa que nela esteja seguindo uma regra, tanto quanto o efeito pode predizer o conhecimento da causa. Uma importante correção seria sempre necessária em razão da diferença das circunstâncias nas quais se encontra o homem em relação com a representação total de uma experiência que nos é comum a todos, ou seja, objetiva e com os julgamentos que ele porta e combina seguindo a acuidade de seu entendimento. Ora um conhecimento completo do caráter empírico como da correção a lhe aplicar é impossível, porque ambos não são dados como objetos, mas nós os reconstruímos apenas a partir de um número de casos sempre limitados e um completo conhecimento desses mesmos casos é impossível porque nós nunca poderemos saber todas as impressões anteriores e atuais que o homem conserva [*erhalten*] e que modificam a sua inclinação no momento da decisão e seu juízo no momento da reflexão. Entretanto, até um certo grau, um tal conhecimento é certamente possível até mesmo efetivo e de grande utilidade para os homens do mundo. A instrução [*Anleitung*] nesse último propósito [*Absicht*] é dada pela psicologia pragmática, e, em geral, pela psicologia empírica. O caráter empírico dos animais é mais fácil de sondar porque cada espécie só tem apenas um que se apresenta muito claramente e com mínimas diferenças nos indivíduos, enquanto tipos da natureza externa da espécie. O caráter empírico da espécie pode

---

"fora da vida e fora do tempo". A estrutura do "fazer-se visível", "fazer-se presente", "manifestar-se", em suma, do aparecer e do exprimir-se de algo que em si é inaparente e privado de expressão, já é bem conhecida e sempre a mesma: por um lado o caráter inteligível é o inaparente, o essencial, o metafísico do homem, por outro, ele aparece na vida e no tempo como um caráter empírico" (GURISATTI, 2002, p. 99). Kossler, por sua vez, apontou com precisão a necessidade moral da introdução dessa noção: "O caráter inteligível é introduzido por Schopenhauer com a finalidade de que a ação humana não fique fora do âmbito do princípio de razão – de modo que também aqui se tenha o direito de perguntar "por que". Caso as ações não pudessem ser subsumidas a uma das figuras do domínio do princípio da razão, então os atos seriam arbitrariamente cegos, sem fundamento e sem motivo e, desse modo, não poderiam ser avaliados moralmente. Se as ações fossem subsumidas ao princípio de razão do devir, de modo que se tornassem desnecessárias uma figura própria do princípio de razão e o emprego da doutrina do caráter, elas seriam determinadas naturalmente e assim também pouco passíveis de julgamento moral (de fato este problema surge na 2ª. Edição). Também não se poderia falar de atos, mas somente de acontecimentos (*Ereignissen*), de uma alteração de estados, conforme a determinação da lei da causalidade (G, 36). Como em Kant, o caráter inteligível também serve, além disso, para demonstrar a possibilidade da moral, mesmo tendo Schopenhauer, como dito, enfatizado na tese, que nela não deveria ser abordado nada sobre a ética em si. A adoção de um caráter inteligível frente à alternativa de decisões aleatórias é eticamente fundamentada, pois ela é necessária para explicar a responsabilidade e imputação moral dos atos ao sujeito do querer" (KOSSLER, 2014, p. 18).



muito facilmente ser conhecido a partir das diferentes experiências que se faz dos diferentes indivíduos e aquele que observou atentamente vários indivíduos da espécie pode muito bem predizer como um gato, um cão ou um macaco se comportarão em um caso determinado. [...] No caso do gênero humano tal observação da espécie inteira dá na verdade isso que se chama de conhecimento do homem (ou seja, uma *psicologia empírico-pragmática* não sistemática), cujas regras, no entanto jamais tem qualquer certeza, devido ao caráter individual que se sobressai claramente o qual é um fenômeno da liberdade condicionado pela razão e que é enquanto tal, o privilégio do homem. (SG/PR, §46).

Essa longa passagem é importante porque revela desde cedo o objeto da psicologia de Schopenhauer – os caracteres humanos –, revela também o interesse do filósofo em diferenciá-los entre si e ainda diferencia-los dos caracteres dos animais e as consequências dessa diferenciação: enquanto o comportamento dos animais dentro de uma espécie apresenta uma grande uniformidade, de tal modo que só se pode falar do caráter do gênero, os seres humanos agem ou comportam-se de modos tão impressionantemente distintos sob as mesmas circunstâncias dadas que se deve concluir que possuem um caráter individual além do da espécie e que ele se sobressai, inviabilizando uma psicologia humana “sistemática” capaz de estabelecer leis (regras) para o comportamento. A individualidade dos caracteres humanos aparece aqui como um empecilho para a psicologia empírica sistemática, e a obra posterior de Schopenhauer tratará de “sistematizar” essa psicologia empírica, ou seja, os caracteres empíricos do homem, serão mais precisamente determinados, distinguidos, especializados com o propósito de estabelecer uma teoria da ação humana – isto é uma psicologia.

Para concluir essa incursão sobre a *Dissertação* de 1813, devemos notar que desde aqui Schopenhauer explica a ação humana através da relação necessária entre o caráter e o motivo que ele solicita e que a ênfase na explicação da decisão de agir recai no caráter, não no motivo expressamente declarado “insuficiente” para a explicação da ação:

O motivo é assim para o caráter empírico a razão suficiente do agir. As circunstâncias que se tornam também motivos para o agir não são, entretanto, a causa do agir que seria efeito delas porque a ação não resulta delas, *mas do caráter empírico solicitado por elas*; este não é em si mesmo nada de imediatamente perceptível, mas é somente qualquer coisa a concluir das ações e uma construção imperfeita. (SG/PR, §46; grifos meus).

Também devemos notar que, embora Schopenhauer declare desejar excluir de sua tese sobre o princípio de razão todos os elementos que lhe são estranhos, particularmente éticos e estéticos, a lei de motivação tratada como uma classe específica recoloca a ética no âmbito da psicologia e sua noção central, o caráter, reaproxima a ética da estética. A referência a Shakespeare nessa passagem da *Dissertação* encontra sua justificação na relação originariamente próxima entre ética (caráter) e estética (personagem):

Pode-se comparar a lei da causalidade com a lei da ótica, segundo a qual o raio luminoso atua sobre corpos transparentes incolores com superfícies paralelas e sobre um espelho incolor: ele transpassa completamente inalterado ou é refletido, de modo que onde ele estava antes estará depois, e é possível prever a última situação a partir da primeira. Mas a lei da motivação assemelha-se àquela conforme a qual o raio luminoso atua sobre corpos coloridos: aqui, um corpo vermelho, um verde ou ainda um preto absolutamente não reflete igualmente um mesmo raio luminoso, e como cada corpo refletiria, não é possível prever pelo conhecimento do corpo nem da luz, mas somente depois de conhecer a percepção do encontro de ambos. Assim, da mesma maneira como ele refletiu na primeira vez ele refletirá em todas as outras, pois ele só reflete um tipo de luz. [...] Mas que seja possível lançar olhares profundos sob a *esfera cromática dos caracteres* empíricos de alguns seres humanos; que estes, subtraídos a qualquer explicação, acenem para uma *compreensão imediata* do caráter inteligível, percebemos nos grandes poetas, principalmente em Shakespeare. (SG/PR, §46; grifos meus).<sup>10</sup>

Por fim deve ser sublinhado que os entraves apontados para a sistematização da psicologia não impedem Schopenhauer de fornecer uma divisão das ciências fundadas na lei de motivação:

A lei de motivação, quando se consideram todos os motivos e máximas, quaisquer que sejam, como dados que explicam as ações, é o principal fio condutor[guia] da história, da política, da psicologia pragmática, etc.; mas se se faz dos motivos e máximas em si mesmos, *de seu valor e origem*, objeto de investigação, é o fio condutor da ética. (SG/PR §57; grifos meus).

Se as ações históricas e políticas são explicáveis e compreensíveis quando se conhecem os motivos, para as ações morais não basta conhecer os motivos é necessário conhecer seu valor e sua origem no caráter que os solicita.

## II A PSICOLOGIA NO *MUNDO*

Em *O Mundo como Vontade e Representação* (1813), Schopenhauer promove a extensão da relação entre caráter empírico e inteligível para o mundo da representação e para o mundo da vontade. Essa extensão é descrita como a passagem do momento “crítico” da dissertação que analisa a estrutura “a priori” de nossa experiência para o momento “sistemático” ocorrida entre 1813 a 1818 que

<sup>10</sup> Apoiado nas análises de Paul Ricoeur, já mostrei que o liame entre as disciplinas foi assegurado desde a antiguidade pela terminologia comum (*práxis*, ação; *ethos* e caráter; pessoa e personagem) e que ele permanece de ponta a ponta presente na obra de Schopenhauer. Com efeito, o caráter é identificado com a personagem de uma história narrada que o poeta coloca no movimento de uma intriga ou situação: “O poeta oferece à imaginação imagens da vida, caracteres humanos e situações, põe tudo isso em movimento e deixa cada um levar seu pensamento tão longe quanto sua força espiritual lhe permitir”(P/P§4). Se, por um lado, uma clara compreensão do que está em jogo na atribuição schopenhaueriana da noção de pessoa às ideias individuais da espécie humana é a questão da responsabilidade, por outro ela permite ao filósofo integrar duas formas de narrativa sobre o destino humano individual, entrecruzando poética e a ética num “pensamento único” (cf. BACELAR, 2015, p. 239ss).

coincide com a possibilidade de formular uma tese “realista” frente ao pressuposto idealista da tese *Sobre a Quadrupla Raiz do Princípio de Razão* que se “fundamenta na vontade como especial objeto de conhecimento e no corpo como via específica de acesso a esse conhecimento” (D’ALFONSO, 2011, p. 150). Esse conhecimento do corpo como “objetividade” da vontade, conceito chave da metafísica schopenhaueriana, é um conhecimento empírico-psicológico e só depois da “conclusão analógica” tornar-se-á um conceito cosmológico, posto que transladado ou transferido para a totalidade do mundo como representação<sup>11</sup>. A metafísica de Schopenhauer tem por base a experiência do sujeito do conhecimento com seu próprio corpo<sup>12</sup>, isto é, um “duplo empírico-transcendental” que Foucault chamou de dispositivo antropológico do pensamento moderno (1987, p. 334ss)<sup>13</sup> e, nele, a psicologia adquire um valor posicional central, como bem nos lembra Spierling:

De entre todos los objetos, el cuerpo es el más extraordinario. Nos está dado, de entre todos los demás objetos, con la mayor intimidad y de un doble modo. Desde fuera conocemos el cuerpo como una cosa intuible, desde dentro, como una variedad de estímulos sensoriales, necesidades y pasiones subjetivas. Todos los demás objetos nos están dados tan sólo de una manera simple. Sólo los conocemos a modo de cosas desde fuera. El cuerpo lo conocemos además, adicionalmente, desde dentro, como algo que nos oprime, como algo pulsional, como algo volente. Al sujeto cognoscente le está dada, a través de su experiencia íntima del propio cuerpo, la palabra clave del enigma metafísico. Tiene por nombre Voluntad Schopenhauer parte en su metafísica

<sup>11</sup> Oliver Hallich mostra didaticamente como “a transição da filosofia transcendental para a metafísica (MVR I §§ 17-22) ocorre em quatro etapas, cujas duas primeiras são realizadas com apenas algumas frases e quase casualmente. Primeiro, a reflexão do sujeito sobre si mesmo é fixada como ponto de partida da argumentação. Na segunda etapa, o sujeito é determinado como um corpo. Na terceira etapa, o movimento do corpo é identificado com um ato volitivo, e então na quarta, é consumada a transferência analógica do próprio corpo para o mundo exterior, e o último também é determinado como vontade” (HALLICH, 2014, p. 53-4).

<sup>12</sup> Nessa passagem do *Mundo* o corpo aparece como um duplo: “Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE” (MVR I, §18, p. 157).

<sup>13</sup> No ensaio *Sobre a filosofia e seu método*, Schopenhauer parece corroborar essa interpretação foucaultiana ao afirmar: 1) que o objeto da filosofia é a experiência enquanto tal e na totalidade; 2) que o médium pelo qual a experiência em geral se apresenta é a representação, portanto, o intelecto; 3) que a investigação filosófica começa como teoria do conhecimento intuitivo e abstrato, portanto como teoria do entendimento (dianologia) e teoria da razão (lógica), ou seja, como *philosophia prima* ou ontologia; 4) que a filosofia em sentido *mais estrito* é a metafísica que busca apreender a natureza não apenas como um ser ordenado e considerado em seu nexos, mas como um ser dado, diferente dela mesma e que lhe determina de alguma maneira; 5) que esse ser é a coisa-em-si, a essência íntima e última do fenômeno conhecida por meio da combinação da experiência externa e interna como presente em nossa vontade; 6) que a combinação da essência em si do homem com a essência em si de todas as coisas (mundo) penetra e preenche toda a metafísica em todas as suas partes (metafísica da natureza, do belo e dos costumes), não podendo aparecer separadamente como psicologia, seja ela transcendental ou racional (hipóstase transcendente); 7) que essa combinação revela a identidade essencial do microcosmo e do macrocosmo; 8) que, por fim, se não pode aparecer separadamente como psicologia, pode estabelecer-se como antropologia, ou seja, como ciência da experiência, subdividida por um lado em anatomia e fisiologia, e por outro em psicologia empírica (“conhecimento das manifestações e particularidades morais e intelectuais do gênero humano que surge da observação e nesse sentido, conhecimento também da variedade das individualidades”), cf. P/P § 21.

hermenéutica de esta experiencia íntima empírico-psicológica del propio cuerpo y la transfiere por analogía a la totalidad del mundo como representación. [...] Este origen de la metafísica en fuentes de conocimiento empíricas muestra que la Voluntad es algo relativo respecto de nuestro conocimiento. En este punto, no obstante, invierte Schopenhauer el punto de vista. Ya no mira desde el mundo como representación al mundo como Voluntad. Contempla ahora, inversamente, desde la Voluntad en la naturaleza, o sea, desde el mundo como Voluntad, el mundo de la representación. (SPIERLING, 1989, p. 60).

Sem nos determos na exposição da passagem da filosofia transcendental para a metafísica da vontade feita na transição do primeiro para o segundo livro do *Mundo*, cumpre registrar que o “duplo ponto de vista” metódico de Schopenhauer, encontra-se sinalizado na função que a preposição “als” desempenha ao aparecer estampada no título da obra principal, e se consubstancia nas divisões da exposição do pensamento único em quatro considerações, onde Schopenhauer transfere para o leitor a difícil tarefa de acompanhar sua mudança de ponto de vista (livros 1 e 3; 2 e 4).<sup>14</sup> Aparte as dificuldades colocadas para o leitor que se vê na obrigação de acompanhar o modo como o filósofo une esses dois pontos, também cumpre salientar que as perspectivas são “discrepantes”<sup>15</sup>. Sem podemos nos deter nessa dificuldade que talvez seja a maior entre as que se apresentam para os intérpretes de Schopenhauer (a conexão entre transcendentalismo e metafísica), retomemos a exposição de sua teoria do caráter tal como encontra-se reformulada no coração de sua metafísica, ou seja, no livro dois de *O Mundo*.

Cada coisa da natureza é o fenômeno de uma vontade única e indivisível. Única, no sentido de exterior ao tempo e espaço (alheia ao princípio de individuação); indivisível no sentido de que sua essência está presente no todo e indivisa em cada coisa. A pluralidade das coisas no espaço e no tempo, em seu

<sup>14</sup> Quanto a esse ponto tenho de remeter o leitor aos sugestivos trabalhos de CACCIOLA, 1994, SPIERLING, 1988, e KOSSLER, 2008.

<sup>15</sup> Seguimos nesse ponto Spierling (1989, p. 60-1): “Este cambio metódico de consideración conduce a un uso ambivalente del concepto de Voluntad. Esta es la razón de por qué Schopenhauer habla unas veces con reservas de la Voluntad, y otras, de tal modo como si la Voluntad fuera efectivamente lo Absoluto sin más. En otras palabras: Schopenhauer filosofa desde dos direcciones y establece, en cada caso, presupuestos contrarios. Primeramente, parte del punto de vista empírico-individual y se pregunta, en su desciframiento hermenéutico del mundo como representación, cada vez más detallada y profundamente por la esencia originaria del mundo. La reconoce aproximativamente en la Voluntad, pero este conocimiento ha de detenerse, por decirlo así, a «medio» camino, ya que la interpretación en esta dirección no se puede llevar a término a causa de los límites de nuestro conocimiento, por lo que tampoco puede ser apodíctica. [...] En segundo lugar, Schopenhauer toma la Voluntad conocida a «medio» camino y, mediante la inversión del punto de vista, eleva este término de llegada condicionado a un principio (aparentemente) incondicionado. La Voluntad, reconocida hasta el momento con reservas, es presupuesta ahora como realidad metafísica-supraindividual para, desde aquí, poder abarcar especulativamente y fundar ontológicamente el mundo como representación. Pero esta inversión convierte por fuerza el «medio» camino en uno «completo». Como quiera que Schopenhauer presupone de aquí en adelante este punto de partida como definitivo, cosa que está en contradicción con el resultado del primer modo de consideración, coinciden en el segundo Voluntad y cosa en si. Ambos puntos de vista componen, no obstante, metódicamente considerados, una unidad, aun cuando señalan una discrepancia”. A excelente dissertação de Gabriel Valadão (2015) salienta que as perspectivas não se equivalem porque não são equidistantes.

conjunto, é sua objetividade. As manifestações originárias da Vontade são as ideias que Schopenhauer definiu como “cada fixo e determinado grau de objetividade da vontade que se relaciona com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos” (MVR I, p. 191). Através do tempo e espaço, as ideias se multiplicam em inúmeros fenômenos (MVR I, p. 196). Por serem alheias à pluralidade, as ideias estabilizam o fenômeno que tem de expor-se exatamente da mesma maneira (MVR I, p. 195), garantindo assim a identidade da causalidade em todos os níveis da natureza (lei natural como ordem única do mundo). Poderíamos *esquemáticamente* agrupar as Ideias em três grandes rubricas: as “forças universais da natureza” que se objetivam no mundo inorgânico (as forças físicas, químicas e mecânicas), as “forças Vivas” objetivadas no domínio orgânico (as espécies vegetais e animais), e as “personalidades”, objetivadas no homem. A tríade das ideias objetiva-se numa série gradual na qual a causalidade, a representação e a individualização definem a linha ascendente que vai do inorgânico ao homem<sup>16</sup>. O sentido das objetivações da Vontade é torná-la visível a si própria, é o autoconhecimento da Vontade (o mundo é seu espelho).

Em suma, em *O Mundo*, o caráter inteligível é o ato originário da vontade que se objetiva em uma ideia (MVR I, p. 221). Trata-se de um ato livre, indiviso e intemporal mediante o qual a vontade faz sua primeira e mais adequada objetivação. O caráter empírico de cada força natural, de cada força viva (cada espécie vegetal e animal) e de cada pessoa deve ser visto como fenômeno de um caráter inteligível, ou seja, como uma segunda objetivação da vontade. A participação do caráter empírico no caráter inteligível pode ser imediata ou mediata. Com efeito, o caráter empírico das forças naturais participa imediatamente do caráter inteligível, quer dizer, revela-se numa exteriorização única e sempre igual porque neste caso não se mostra finalidade interna alguma. Já “na natureza orgânica, como os organismos exprimem sua Ideia pela sucessão de desenvolvimentos contínuos condicionados por uma variedade de partes diferentes, [...] só a soma das exteriorizações do caráter empírico é a expressão completa do caráter inteligível” (MVR I, p. 222-3).

Em *O Mundo*, Schopenhauer afirma:

nos mais altos graus de objetividade da vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como *personalidade completa*. [...] Portanto, enquanto cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da vontade, em certa medida como idéia própria, nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo”. (MVR I §26, p.193; grifos meus).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Trata-se de uma forma *altamente esquemática* de resumir a intrincada teoria das ideias exposta no livro II (§§ 25 a 29) do *Mundo* cuja finalidade única desse esquema simples sem ser simplório é ressaltar a ORDEM (FÍSICA) DAS COISAS para depois mostrar como nela Schopenhauer enxerta a ORDEM MORAL.

<sup>17</sup> Devemos inventariar sua recorrência. No §23 do MVR I, p. 178: “*Pois no homem a individualidade irrompe poderosamente, cada um possui seu próprio caráter.*” Também no § 28, p. 224: “*O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da vontade.*” Ainda no § 45, p. 295: “*o fundamento disso é que os animais possuem*

Mais adiante, no § 55, ele reafirma:

A liberdade da vontade como coisa em si, excetuando-se o caso acima mencionado, jamais se estende imediatamente ao fenômeno, nem mesmo onde ele atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo, não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a *pessoa*, que jamais é livre, embora seja o fenômeno de uma vontade livre. (MVR I, p. 374; grifos meus).

Se Schopenhauer denomina o caráter inteligível do homem como personalidade, é porque concebe a pessoa como centro unificado de escolha e de ação, portanto como responsabilidade. Sobre as pessoas, ou seja, sobre os caracteres inteligíveis dos homens, Schopenhauer interessa-se antes de tudo pela sua diferenciação das outras manifestações das vontades (o que distingue a classe das pessoas da classe vizinha mais próxima?), e pela diferenciação das pessoas (quais os critérios de distinção das pessoas?). Essas questões são abordadas em sua antropologia e em sua ética que se esforçam, respectivamente, para distinguir os homens dos animais<sup>18</sup> e para estabelecer uma diferença moral dos caracteres inteligíveis humanos.

---

*apenas o caráter da espécie, não o caráter individual. Porém, na exposição do ser humano, separam-se o caráter da espécie e o caráter do indivíduo.*” Essas passagens tratam do espinhoso tema da identidade pessoal na filosofia de Schopenhauer. Sobre ele, os comentadores assinalam que o filósofo distingue nitidamente a individualidade humana da individuação. Com efeito, no segundo volume de *O Mundo*, o filósofo pergunta-se pela “identidade da pessoa” e responde que ela não se baseia nem na matéria nem na forma do corpo que mudam em poucos anos; também não se baseia na consciência se esta for entendida como a recordação coerente do curso da vida, pois “a idade avançada, a doença, as lesões cerebrais e a loucura podem roubar-nos totalmente a memória”. Mesmo com isso, não se perde a identidade da pessoa que radica na “vontade idêntica e no caráter imutável da mesma”. Essa identidade metafísica, “imutável e indestrutível, não pertence ao fenômeno mas é o que se manifesta nele” (MVR II § 19; p.269/trad. p. 278). Essa abordagem do problema da identidade será modificada, já perto do final, mais precisamente no capítulo 48, onde Schopenhauer afirma que a identidade da pessoa é conceito anfibológico, ou seja, empírico-transcendental: “A individualidade inere (é inerente) primeiramente ao intelecto, que espelha (reflete) o fenômeno, que pertence ao fenômeno, o qual tem como forma o *principium individuationis*. Mas ela inere também à vontade, na medida em que o caráter é individual: este mesmo é suprimido na negação da vontade. A individualidade é assim inerente à vontade somente em sua afirmação, não em sua negação” (MVR II, p. 700). Na doutrina da negação da vontade, a supressão do caráter é justamente a transformação da identidade da pessoa. Essa solução será mantida na outra borda da obra, nos *Paralipomena*. Com efeito, no capítulo VIII – Sobre Ética, pode-se ler: “A individualidade não repousa unicamente no principium individuationis e, portanto, não é inteiramente mero fenômeno mas que se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo pois seu próprio caráter é individual” (P/P §116). “A individualidade de cada homem, isto é, este determinado caráter com este determinado intelecto” (P/P §118).

<sup>18</sup> Schopenhauer afirma que a grande diferença no agir e na vida animal e humana decorre tanto da diversidade dos modos de conhecimento, quanto, mais fundamentalmente, do “aparecimento do caráter individual distinto e decidido” (MVR I, p.387). Contra a psicologia pós-cartesiana e a concepção judaica da natureza, Schopenhauer afirma que a diferença entre homens e animais está no intelecto (no acidental) e não na vontade (no essencial) (cf. FM, p. 172 e PP § 177). Com efeito, a motivação, particular ao reino animal, é a lei da causalidade mediada pelo intelecto. Na medida em que a vontade de vida é um desejo cego, sem metas, o intelecto lhe dá um motivo que a determina concludentemente. Os motivos são representações intuitivas ou abstratas que individualizam e direcionam a vontade de vida na medida em que definem o momento, lugar e o sentido de sua descarga ou exteriorização. O intelecto e a razão fornecem à vontade motivos distintos: “Do mesmo modo, na esfera superior, convém dissociar os motivos sensíveis, a que todos os animais estão submetidos, dos motivos racionais, específicos da humanidade; mas essa

No livro quarto de *O mundo*, Schopenhauer retoma as considerações dos livros anteriores pois o § 54 resume os livros anteriores. No § 55 Schopenhauer aborda a liberdade da Vontade em si e a necessidade concernente a seu fenômeno. Nos §§ 56-60 é abordada a sobre a sorte da vontade no mundo para concluir que se e o mundo espelha a essência da vontade de vida que é egoísta e foi, junto com sua existência, livremente escolhia, então o mundo é justo e o homem é responsável por ele. Importa destacar que a tese da unidade da vontade implica na atribuição do egoísmo como inerente a todos os seres (MVR I, p. 427; p. 429) na medida em que ele é a forma da vontade de vida (idem, p. 412). A tese da identidade entre vontade e corpo implica no fato de que a afirmação da vontade é a afirmação do corpo (fuga da dor e busca do prazer) e que ela se exprime na conservação do indivíduo e na propagação da espécie (idem, p. 420). Implica também no fato de que o caráter da espécie é essencialmente egoísta. Com esses elementos, podemos abordar a teoria do caráter. Devemos notar que Schopenhauer fala aqui de “disposição [*Gesinnung*] de caráter” (idem, pp. 467, 488, 498) e especifica essa disposição em três termos básicos que agrupo muito esquematicamente da seguinte forma:

- 1) O [caráter] egoísta (MVR I, p. 475);
- 2) “Bondade de disposição” (MVR I, p.470), boa disposição (MVR I, p. 467), perfeita bondade de disposição (MVR I, p. 481), disposição de caráter propriamente boa (MVR I, p. 476), disposição de caráter mais caridosa (MVR I, p. 478), virtuosa disposição de caráter (MVR I, p. 475), justiça de disposição (MVR I, p. 472), caráter nobre (MVR I, p. 92);
- 3) “Disposição má” (MVR I, pp. 440, 460 e 497), caráter malvado (MVR I, p. 335);

Aqui encontra-se uma passagem decisiva na qual Schopenhauer afirma a “diferença ética dos caracteres” da seguinte maneira:

A grande diferença ética dos caracteres tem a seguinte significação: *a pessoa má* se encontra infinitamente distante de atingir o conhecimento a partir do qual provém a negação da Vontade e, por conseguinte, é em verdade EFETIVAMENTE presa

---

*separação não diminui em nada sua necessidade*”. Embora os animais também possuam intelecto, apenas o homem possui razão que lhe confere três grandes privilégios: saber e ciência; linguagem e ação deliberada (MVR I, § 10). Com a reflexão, “*entraram em cena a dúvida e o erro no domínio teórico e cuidado e remorso [Reue] no prático [...]. De imediato o homem superou os animais em poder e sofrimento. Os animais vivem exclusivamente no presente; já ele vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. Eles satisfazem as necessidades do momento; já ele cuida com preparativos artificiais do seu futuro, sim cuida do tempo em que ainda não vive. Eles sucumbem por completo a impressão do momento, ao efeito do motivo intuitivo; já ele é determinado por conceitos abstratos independentemente do presente. Eis porque o homem executa planos ponderados e age conforme máximas, sem observância do meio que o cerca e das impressões casuais do momento; por isso pode, por exemplo, preparativos artificiais para a própria morte, pode dissimular até à inescrutabilidade e levar consigo seu mistério ao tumulo; possui por fim, uma escolha real entre diversos motivos, pois apenas in abstracto é que estes podem, ao ser encontrados simultaneamente na consciência, trazer consigo o conhecimento de que um exclui o outro e, assim, medir reciprocamente seu poder sobre a vontade*” (MVR § 8, p.83). Metafisicamente, porém, os homens possuem um caráter inteligível *individual* que nenhuma outra objetivação da Vontade possui.

de todos os tormentos que aparecem na vida como POSSÍVEIS, pois até mesmo o estado atual e feliz de sua pessoa nada é senão um fenômeno intermediado pelo *principium individuationis*, ilusão de Maia, sonho feliz de um mendigo. O sofrimento que na veemência e fúria do seu próprio ímpeto volitivo inflige aos outros é a medida do sofrimento cuja experiência em sua pessoa não quebra a Vontade, nem a conduz à negação final. Por outro lado, todo amor puro e verdadeiro, sim, até mesmo toda justiça livre já resultam da visão através do *principii individuationis*, a qual, caso entre em cena com sua plena força, produz a completa salvação e redenção, cujos acontecimentos são o acima descrito estado de resignação, a paz inabalável que o acompanha e a suprema alegria na morte. (MVR I, p. 503; grifos meus).

### III PSICOLOGIA MORAL NOS ESCRITOS COMPLEMENTARES E SUPLEMENTARES

Nos *Dois Problemas Fundamentais da Ética* (1841), obra que reúne seus escritos submetidos a prêmio nas academias de ciências da Noruega e Dinamarca, a noção de caráter reaparece mais claramente definida, especificada e classificada.

Com efeito, em *Sobre a liberdade da Vontade* (1839) Schopenhauer afirma que o caráter é “uma índole especial e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual sua reação aos motivos é distinta em cada homem” (F/L, p.79).<sup>19</sup> O caráter é “originário, imutável e inexplicável” (F/L, p. 79). No homem, ele apresenta quatro traços essenciais: 1) é *individual* – “ainda que o caráter da espécie sirva de base a todos os humanos, a diferença de grau, a diversidade da combinação e modificação das qualidades entre si faz com que ele seja diferente em cada homem” (idem, p.84); 2) *empírico* (somente por experiência pode-se conhecer o próprio caráter e o dos demais. Apenas o exato conhecimento de seu próprio caráter empírico proporciona um saber seguro sobre o que se permite confiar e exigir de si<sup>20</sup>; 3) *constante* (permanece o mesmo ao largo da vida. Nessa verdade, baseia-se a possibilidade de todo conhecimento do homem; a responsabilização ou imputação pois os juízos morais referem-se ao caráter; a consciência moral (autoresponsabilização) na medida em que esta nos censura em idade avançada os delitos da juventude; na impossibilidade da educação moral); 4) *inato* (não é resultado do artifício nem das circunstâncias posto que é obra da própria natureza)<sup>21</sup>. Dessa exposição da essência do caráter individual se segue que a virtude e o vício são inatos” (LV, p. 84) porque “são propriedades da vontade” (PP, §110). Por que enfatizar que o caráter é inato e imutável? Por causa do problema da responsabilidade. Com efeito, se o caráter tiver uma determinação externa, seja pela criação divina ou pelo acaso das circunstâncias, a “responsabilidade flutua no ar” na medida em que Deus ou o acaso seriam

<sup>19</sup> E ainda: “O caráter é a índole empiricamente conhecida, persistente e invariável, de uma vontade individual” (idem, p. 125).

<sup>20</sup> Trata-se daquilo que Schopenhauer chama de caráter adquirido Cf. MVR I, pp. 393-4 e 396.

<sup>21</sup> F/L, p.84. Note-se que a crítica de Schopenhauer à concepção dramática do caráter, particularmente em Shakespeare, incide justamente em sua “inconstância”.



responsáveis por ele. Em resumo, a ação humana se realiza necessariamente porque o caráter é determinável por tal motivo e este é eficaz para tal caráter.

No prologo à primeira edição de *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*, publicado em 1841, Schopenhauer, ao rebater os argumentos da academia dinamarquesa que reprovou *Sobre o Fundamento da Moral* (MM), mesmo sendo o único concorrente, ao julgar que nessa obra, o autor “omitiu o mais importante que se pedia” e ainda “nem mostrou que de fato esse fundamento bastasse”, o filósofo do *Mundo* evidenciou a contradição no juízo da academia e ainda revelou a novidade essencial que ela aporta à sua teoria do caráter:

Contra isso, eu alego que demonstrei real e seriamente minha fundamentação da moral com um rigor que se aproxima da matemática. Isto não tem precedente na moral e só se tornou possível pelo fato de que eu, penetrando na natureza da vontade humana mais profundamente do que até agora se tem feito, trouxe à luz e expus os três móveis últimos da mesma, a partir dos quais surgem todas as suas ações. (E/E, prefácio).

Nessa passagem Schopenhauer demonstra seu elevadíssimo apreço por sua doutrina dos três móveis ou molas impulsoras (*Triebfedernlehre*).

Destarte, Schopenhauer, ao abordar da noção de caráter em FM, introduziu aqui a doutrina dos móveis ou molas impulsoras [*Triebfedern*], expressamente tomadas de empréstimo a Kant (KOSSLER, 1999, p. 452, nota 67).<sup>22</sup> Retomando uma analogia presente na obra principal entre força e vontade (KOSSLER, 1999, p. 451), ele estabeleceu 3 diferentes móveis para determinados tipos de ação: o *móvil egoísta* que visa o próprio bem, o *móvil maldoso* que visa o mal do outro e o *móvil compassivo* que visa o bem do outro<sup>23</sup>. Esses móveis coincidem, pois, com os caracteres empíricos e individuais do homem, eles equivalem às propriedades gerais do caráter humano.

<sup>22</sup> Agradeço a Christian Hamm o envio de seu texto em que ele demonstra a necessidade de compreender os termos *Triebfeder/Triebfedern* no capítulo da KpV “Von den Triebfedern der reinem praktischen Vernunft” como “móvil/móviles”, ou seja, diferentemente da tradução por motivo/motivos feita por Rohden. Cf. HAMM, 2003, p. 67-82. Esse termo técnico precisa ser distinguido de motivo nas traduções de Schopenhauer, seja como “móvil”, seja como “mola impulsora”.

<sup>23</sup> Selma Bassoli resumiu as características gerais dessas molas propulsoras da seguinte maneira: 1) O *egoísmo* se expressa no ímpeto para a existência e o bem-estar. De acordo com sua natureza, o egoísmo é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo; é no egoísmo que está fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais o homem é conduzido a qualquer alvo que seja. A máxima do mais extremo egoísmo é: “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se isto te for útil” (MM 68). Uma característica importante na avaliação moral do egoísmo é que os prejuízos e as dores causados ao outro são, para o egoísta, um simples meio e não um fim, ocorrendo apenas de modo acidental. 2) A *maldade* representa um grau excessivo e degenerado de egoísmo que resulta em querer o mal alheio; nela, o sofrimento e a dor do outro são fins em si mesmo; alcançá-los é o que motiva a ação, mesmo quando o sofrimento alheio não traz nenhum benefício para si ou ainda quando requer o próprio sofrimento. A máxima da maldade é: “prejudica a todos quanto possas” (MM 68). O egoísmo tem uma raiz mais animal; a maldade uma raiz mais diabólica. 3) A *compaixão* é a única motivação que caracteriza as ações com verdadeiro valor moral. A compaixão se expressa pelo amor ao próximo, o humanitarismo e a justiça. A máxima da compaixão é: “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (MM 134) (BASSOLI, 2005).

Trata-se do desenvolvimento da “grande diferença ética dos caracteres” apenas esboçada no *Mundo* (MVR I, § 68, p.503). Com efeito, é igualmente digno de nota o fato de Schopenhauer mostrar como os vícios especiais e virtudes cardeais decorrem ou surgem dessas molas impulsoras. Segundo ele, do egoísmo derivam-se “a avidez, a gula, a intemperança, a luxúria, o interesse próprio, a avareza, a cobiça, a injustiça, a dureza do coração, o orgulho e a vaidade, etc.; da hostilidade, derivam-se o ciúme, a inveja, a malevolência, a maldade, a alegria maligna, a curiosidade indiscreta, a maledicência, a insolência, a petulância, o ódio, a ira, a traição, o rancor, o espírito de vingança, a crueldade” (MM §14, p.120); da compaixão, derivam-se a justiça espontânea e a caridade desinteressada. Essa derivação ou enraizamento dos vícios ou virtudes nos *Triebfedern* “fornece o traço fundamental na classificação ética dos caracteres”, dando lugar a uma “ética completa”.

Já nos Suplementos ao *Mundo* (1844) Schopenhauer acrescenta à sua doutrina dos 3 móveis um quarto móbil: “*Na medida em que se admite a ascese, teria que complementar uma última mola às 3 molas impulsoras da ação humana [Triebfedern des menschlichen Handelns] que apresentei em meu escrito posto a prêmio Sobre o Fundamento da Moral, a saber: 1) o prazer próprio, 2) dor alheia e 3) prazer alheio. A quarta seria: dor própria [Eigenes Wehe]*” (MVR II, cap. XLVIII). A atribuição de uma peculiar mola impulsora à ascese não parece contradizer a doutrina da negação da vontade exposta no tomo I do *Mundo* porque Schopenhauer expôs “duas vias” da negação da vontade e que apenas uma delas, ou seja, a do sofrimento experienciado diretamente pode conduzir o maldoso e o egoísta à supressão do caráter. Não parece haver contradição alguma a afirmação de que alguns teriam uma predisposição inata para a sanidade. Aparte os problemas que essa quarta mola suscita para a doutrina da negação da vontade, importa destacar que Schopenhauer diz isso “*apenas por uma questão de coerência sistemática*”.

E por falar em coerência sistemática de Schopenhauer, devemos lembrar que a WzL é um esforço, um constante querer, ou seja, afirmação do corpo em duas modalidades básicas: conservação do indivíduo e propagação da espécie. Se no primeiro volume do *Mundo* o egoísmo que marca a WzL e o caráter da espécie parece abarcar indistintamente os instintos de autoconservação e de reprodução, no segundo tomo Schopenhauer atribui para eles uma especificação e separação não menos sistematizadora. Com efeito, pode-se observar que duas daquelas “figuras” em que o desejo se “modifica” no § 57 do *Mundo*, (impulso sexual, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição [Ergeiz], avareza, etc) também foram apresentadas por Schopenhauer como molas propulsoras: o impulso sexual, no tristemente célebre capítulo 44 dos *Suplementos*, “Metafísica do amor sexual”<sup>24</sup>, e a “ambição, vaidade e orgulho” que são rebentos do “sentimento de honra”, respeitabilidade ou amor-próprio, analisado magistralmente no capítulo IV dos justamente célebres *Aforismos para a sabedoria de vida*, dos *Parerga e*

<sup>24</sup> “Ao lado do amor à vida, [o impulso sexual, K.B.] dá mostras de si como a mais forte e ativa das molas impulsoras, absorve ininterruptamente a metade das forças e pensamentos da parte mais jovem da humanidade, é a meta final de quase todo o esforço humano” (MVR II, p. 636). Nos *Aforismos*, o impulso sexual é considerado como núcleo ou cerne da vida (p. 268).

*Paralipomena* (1851) que descrevem e avaliam “a força dessa estanha mola impulsora” como uma “insensatez radicada na natureza humana”.<sup>25</sup>

#### IV À GUIA DE CONCLUSÃO

À primeira vista e salvo melhor juízo, a doutrina dos móveis da vontade parece evidenciar um esforço sistematizador e especificador da caracteriologia de Schopenhauer. Embora inicialmente ternárias (egoísmo, maldade e compaixão), os móveis vão adquirindo novas figurações nas últimas obras de Schopenhauer: ascese, impulso sexual, ambição, vaidade e orgulho.

Ninguém deveria surpreender-se com o gesto de Paul Rée, quando, partindo dos *Parerga* e dos escritos éticos de Schopenhauer – dispensando, portanto, sua metafísica –, abraça em suas *Observações psicológicas* (1875) uma multiplicidade de molas impulsoras: “na base de todos os atos há um mosaico de móveis, sem que saibamos quanto egoísmo, quanta vaidade, quanto orgulho, quanto medo, quanto amor pelo próximo o compõem. O filósofo não pode, como o químico, aplicar uma análise qualitativa e quantitativa” (RÉE *apud* FAZIO, 2012, p. 92). Aqui nem o título, nem a linguagem aforismática, nem o tema da vaidade, nem tampouco a referência a química em que Rée se exprime mesmo que com a intenção de afastar-se dela são estranhas à filosofia de Schopenhauer que se considerava “um Lavoisier da filosofia” (SPIERLING, 2002, p. 144, n.58. c/c FM, p.43 e 110). Em *A Origem dos Sentimentos Morais* (1877) as análises de Rée estão alicerçadas na oposição schopenhaueriana que ele subscreve acriticamente:

*todo homem reúne em si dois instintos [Trieb], a saber o instinto egoísta e o instinto não-egoísta. Por seu instinto egoísta, ele visa seu próprio bem, quer dizer, antes de tudo: a) sua própria conservação, b) a satisfação de seus instintos sexuais, c) a satisfação de sua vaidade. [...] Por instinto não egoísta, o homem designa o bem do outro como o fim último de suas ações, quer ele lhes faça bem por amor a eles mesmos ou que ele se abstenha de lhes prejudicar pelas mesmas razões. (RÉE, 1982, p. 75-6).*

Dessa oposição, segue-se uma “dedução morosa” (ANDLER, 1958, p. 311), na medida em que do egoísmo, da vaidade e do não-egoísmo, Paul Rée, assumindo a teoria da evolução de Darwin e Lamarck, notadamente o desenvolvimento da razão, infere o surgimento dos conceitos bem e mal, do Estado, da gênese da consciência moral, do sentimento de justiça, da origem da vaidade e finalmente do progresso moral – *contra* as explicações de Schopenhauer.

Também ninguém poderia surpreender-se com o gesto de Nietzsche, quando, partindo de seu novo programa do filosofar histórico, ou seja, da tentativa de explicar a realidade histórica daquilo que a metafísica reputava como eterno, procura exorcizar a crença que os metafísicos possuem na “oposição dos valores”, particularmente de egoísmo e compaixão (ou altruísmo), distanciando-se desde

<sup>25</sup> SCHOPENHAUER. *Aforismos*, p. 67; 69. Essas páginas de Schopenhauer serão retomadas por Rée em sua concepção de vaidade no capítulo sexto.

então de Schopenhauer e Paul Rée. Com efeito, Nietzsche afirma a necessidade de uma “química dos conceitos e sentimentos morais, religiosos e estéticos” na qual as oposições aparecem como uma sublimação ou volatização do “elemento básico” (HH §1). Esse “elemento básico” que unifica os móbeis antagônicos da vontade schopenhaueriana mantidos por Rée é o “agradável sentimento da própria superioridade” (HH §103), o “sentimento do próprio poder” (HH §104), o “desejo de autofruição do indivíduo” (HH §107).<sup>26</sup> Se é preciso despir a pele de leopardo da metafísica de Schopenhauer para descobrir nele um gênio moralista (OS §33), essa descoberta passa pela fusão das molas propulsoras que Schopenhauer separava psicológica e metafisicamente. Embora seja uma expressão de uso esporádico e infrequente na obra de Nietzsche,<sup>27</sup> o termo *Triebfedern*, identificado com *Trieb* e *Instinkt* já na obra madura de Schopenhauer, não pode ser subestimado para explicar as divergências originárias entre os dois autores na tentativa comum de romper com as explicações metafísicas da moral schopenhaueriana. A identidade e diferença entre *A Origem dos sentimentos morais* e *Humano, demasiado humano* deve ser buscada na tentativa comum de romper com a metafísica dos costumes de Schopenhauer através de *meios diferentes* para explicar a origem de bem e mal, da gênese da consciência moral, do Estado, do sentimento de responsabilidade e de justiça, etc. etc. Enquanto os pesquisadores de Rée e Nietzsche insistirem em provar ou refutar a influência de um sobre o outro, correm o sério risco de deixar escapar o essencial: a crítica ao fundamento metafísico da psicologia moral de Schopenhauer como objetivo comum a ambos.

A história do surgimento de HH pode fornecer um bom indício dessa hipótese. Com efeito, no aparato crítico da *Edição Crítica de Estudos* (KSA), os editores nos informam que Nietzsche havia concebido originalmente os aforismos

<sup>26</sup> Aqui é necessário retomar as indicações de Walter Kaufman e Mazzino Montinari. Em seu já clássico estudo sobre Nietzsche, Kaufmann afirma que a diferença básica entre *Humano* e as obras anteriores reside na adoção [assumption] de um princípio único capaz de reconciliar Dioniso e Apolo, natureza e valor [...], *physis* e cultura (KAUFMANN, 1974, p. 176). Esse princípio fundamental é a *Wille zur Macht* e será proclamado por Zarathustra após um longo processo de experimentação. De *Humano a Zarathustra*, Nietzsche, com espírito compreensivo [*open minded*] essencialmente assistemático, procurou resposta para uma série de questões psicológicas testando uma única “hipótese” que abarcasse a explicação das mais variadas ações. Kaufmann julga que em *Humano* o filósofo ainda não procurava um princípio único fundamental, mesmo que suas análises já sugerissem a possibilidade de um monismo psicológico, e, por isso, abordava a concepção de vontade de poder por duas vias distintas: como sucesso mundano e impulso psicológico (Idem, pp. 185ss). Essa interpretação parece afirmar que as “análises químicas” de Nietzsche em *Humano* não alcançam um resultado conforme o método pois este não se conclui com a identificação do “elemento básico” para as *várias* configurações da moral. Mais do que uma falha metodológica, Kaufmann afirma que o método não tinha a intenção de encontrar um princípio único. Ora, uma leitura de *Humano* rente à trilha seguida pela refutação de Schopenhauer evidenciará que Nietzsche procurou, desde o início, “um elemento básico”. Aqui é o momento apropriado para introduzir a preciosa lição filológica de Montinari. Segundo o editor e comentador italiano de Nietzsche, o conceito de “sentimento de poder” manuseado com desembaraço para explicar a natureza da moral, transformar-se-á em “vontade de potência” nos anos seguintes. Montinari nota que “a definição da vontade de potência, esboçada desde 1880, a partir das reflexões sobre o ‘sentimento de potência’, em *Aurora* e nos fragmentos póstumos anteriores ou contemporâneos é desenvolvida na segunda parte de *Assim Falava Zarathustra...*” (MONTINARI, 1996, p. 47).

<sup>27</sup> Aparece em 2 cartas (a Paul Deussen em 19/12/1869 e à Malwida von Meysenbug em meados de julho de 1883), em 4 fragmentos póstumos (7[40] de 1883; 25[178] de 1884; 36[16] de 1885 e 14[203] de 1888) e em apenas 1 aforismo (§ 26 de BM).

35 a 38 de HH como prefácio intitulado “Direitos da observação psicológica. Prefácio”. Nietzsche alterou seus planos e colocou os textos em que Rée e suas obras são explicitamente mencionados no segundo livro de HH, substituindo o referido prefácio pela dedicatória a Voltaire<sup>28</sup> e pela citação de Descartes.<sup>29</sup> Essas figuras paradigmáticas da cultura francesa dos séculos XVII e XVIII opõem-se ao germanismo, misticismo e romantismo da primeira filosofia de Nietzsche. Se Nietzsche destaca o método cartesiano em oposição a imediatez da intuição schopenhaueriana e wagneriana para sinalizar a ruptura com seu passado, esse novo prefácio sinaliza também um primeiro deslocamento ou afastamento de Rée ocorrido ainda na época da amizade. Com efeito, na própria substituição do texto ocorre outro afastamento um pouco mais sutil. Nietzsche cita as duas obras de Paul Rée duas vezes nos §§ 36 e 37 de *Humano*:

La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor das *Observações psicológicas*) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro — mas no escuro da natureza humana (§36).

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral’ — diz ele — ‘não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico’ (§37).

Sabemos que a segunda citação será repetida uma vez mais no *Ecce Homo* (EH, HH§6). Na autobiografia, Nietzsche substitui o nome do Dr. Rée pelo próprio nome. Entretanto, o que importa destacar não é a mudança do texto efetuada em 1888, mas a mudança do contexto da proposição de Rée já em 1878. Com efeito, no prefácio de *A Origem dos sentimentos morais*, Rée inscreveu essa proposição no contexto da teoria darwinista da seleção natural:

Considera-se frequentemente os sentimentos morais como qualquer coisa que ultrapassam os sentidos, como a voz de Deus, segundo a expressão dos Teólogos. [...] Sem dúvida, antes que aparecesse a teoria da evolução, numerosos fenômenos não

<sup>28</sup> “Este livro monológico, nascido em Sorrento durante uma estada de inverno [*Winteraufenthaltes*] (1876 a 1877), não seria agora publicado se a proximidade de 30 de maio não me houvesse suscitado o mais vivo desejo de redimir a seu devido tempo uma homenagem pessoal a um dos maiores libertadores de espíritos”. Se recordarmos que a estadia invernal na Villa Rubinacci de Malwida von Meysenbug foi o período mais fecundo do diálogo com Rée, a caracterização de HH como um escrito monológico ao invés de dialógico (entendido aqui como as diversas vozes presentes em um mesmo discurso) como seria de se esperar, não parece favorecer qualquer reconhecimento da contribuição de Rée.

<sup>29</sup> “Em lugar de prefácio. ‘... durante uns tempos, ponderei as diferentes ocupações, a que os seres humanos se entregam nesta vida, e fiz a tentativa de selecionar de entre elas as melhores. Mas não é necessário contar aqui a que pensamentos cheguei nessa altura: basta dizer que, pela parte que me toca, nada me pareceu melhor do que manter-me estritamente em meu propósito, ou seja, empregar todo o tempo de vida para desenvolver a minha razão e seguir, da maneira que eu me tinha proposto, no encalço da verdade. Pois os frutos que eu já havia saboreado por essa via, eram de tal ordem que, em minha opinião, nada mais agradável, mais inocente, se pode encontrar nessa vida: além disso, desde que recorri a esse modo de ver, cada dia me levou a descobrir algo de novo, que tinha sempre uma certa importância e que de maneira nenhuma era do conhecimento geral. Por fim, a minha alma ficou tão cheia de alegria que todas as outras coisas já nada lhe podiam fazer. Tradução do texto de Cartesius”.

podiam ser explicados por causas imanentes e uma explicação pela transcendência é certamente de longe mais satisfatória que nenhuma explicação. Hoje, porém, desde que Lamarck e Darwin escreveram, os fenômenos morais podem ser reconduzidos a causas naturais, tão bem como os físicos: o homem moral não está mais perto do mundo inteligível do que o homem físico. Essa explicação natural assenta principalmente sobre a proposição: os animais superiores desenvolveram-se por meio de seleção natural a partir dos inferiores, os homens a partir dos macacos. Não me dedico a uma fundamentação dessa proposição. Pois eu a considero demonstrada pelos escritos de Darwin, e em parte já pelos de Lamarck. Quem for de outra opinião, pode também deixar de ler esse tratado: pois uma vez que nega o pressuposto, não pode admitir as conclusões. (RÉE, 1982, p. 72-3).

Nietzsche, por sua vez, cita essa proposição “realista” no contexto de seu filosofar histórico, sem assumir o ônus do darwinismo social e, sobretudo, sem manter as oposições metafísicas de Schopenhauer entre egoísmo e compaixão que remanesçam em Rée:

Esta proposição, *temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico*, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a "necessidade metafísica" do homem — se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? — mas, em todo o caso, como uma tese das mais graves consequências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquela dupla face que possuem todos os grandes conhecimentos. (HH §37; grifos meus).

São bem conhecidos os estudos a que deu lugar a busca da influência de Paul Rée sobre Nietzsche. Também são notórios os resultados dessas análises gastas e inconclusivas. Talvez por isso tenha chegado a hora de incluir Nietzsche e Rée na escola de Schopenhauer, analisando comparativa e contrastivamente suas obras como reações à psicologia moral do autor do *Mundo* em que eles viveram. As conexões entre as obras de Rée e Nietzsche talvez não sejam de influência ou dependência, mas talvez de co-dependência ou de co-filiação crítica à obra de Schopenhauer e de sua escola, cujas conexões se depreendem através de sua confrontação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie sa pensée*. 3 vol. Paris: Gallimard, 1958.
- BACELAR, Kleverton. A Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. 1ª ed. João Pessoa: idéia/UFPB, 2010. p. 175-196.
- \_\_\_\_\_. O plano da Genealogia da Moral reconsiderado: Schopenhauer como ponto de fuga do escrito polêmico. In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo; MOTA,

Thiago (Orgs.). *Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*, v. II. 1ª ed. Fortaleza: UECE, 2014. p. 121-162.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade pela *essentia et existentia* em Schopenhauer. In: FONSECA, E. R. et al. (Org.). *Dogmatismo & Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. 1ª ed. Curitiba: Editora UFPR, 2015. p. 225-243.

\_\_\_\_\_. Notas sobre as éticas de Schopenhauer: convite à leitura de Mathias Kossler. Texto inédito apresentado no VII Colóquio Internacional Schopenhauer. Salvador, 2015b.

BASSOLI, Selma. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. Dissertação. Unicamp, Campinas, 2005.

BEISER, Frederick C. *The fact of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

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

D'ALFONSO, Matteo V. Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer. In: ONCINA, Faustino (Ed.) *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. A propósito da noção de “caráter”: as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, pp.67-85, jul.-dez. 2015.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FAZIO, Domenico M. A ética na escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée. *Ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 87 – 98, julho de 2012.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins fontes, 1987.

GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Padova: Il Poligrafo, 2002.

\_\_\_\_\_. Eudemonologia e soteriologia: Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana. In: *INTERSEZIONI*, a. XXIV, n. 2, p.281-309, agosto 2004.

HALLICH, Oliver. Der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik (W I, §§ 17–22). In: HALLICH, Oliver e KOSSLER, Matthias (Eds.). *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

HAMM, Christian. Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana. In: NAPOLI, Ricardo e ROSSATO, Noeli (Eds.). *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palloti/Cnpq, 2003.

HATEFIELD, Gary. Psicologia empírica, racional e transcendental. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton / New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KOSSLER, Matthias. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. *Schopenhauer Jahrbuch*. Würzburg, Bd. 76, 1995. p. 195-201.

\_\_\_\_\_. *Empirische Ethik und christliche moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

\_\_\_\_\_. Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. In: BIRNBACHER, Dieter; LORENZ, Andreas; MIODONSKI, Leon. (Hrsg.) *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, S. 91-110.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer als Philosoph des Übergangs. In: KOPIJ, Marta., Kunicki, Wojciech. (Hrsg.) *Nietzsche und Schopenhauer – Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*. Leipzig 2006, S. 365-379.

\_\_\_\_\_. Standpunktwechsel“ - Zur Systematik und zur philosophiehistorischen Stellung der Philosophie Schopenhauers. In: Ciraci, Fabio; FAZIO, Domenico; KOSSLER, Matthias. (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

\_\_\_\_\_. Uma ‘Metafísica originariamente ética’ – Metafísica e significado moral na Tese (Dissertation) de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago (Orgs.). *NIETZSCHE-SCHOPENHAUER: metafísica e significação moral do mundo*. 1ed. Fortaleza: UECE, 2014, v. I. p. 11-28.

MONTINARI, Mazzino. Critica del testo e volontà di potenza. In: \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Roma: Editori Riuniti, 1996.

RÉE, Paul. *De l'Origine des sentiments moraux*. Paris: PUF, 1982.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Edição de A. Hübscher. Mannheim, Brockhaus, 1988 (*Jubiläumausgabe in 7 Bänden*). 7 volumes.

\_\_\_\_\_. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar Lopez. Madrid: Siglo XXI, 1993.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995. \_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria da vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipomena*. 2 vol. Trad. Pilar Lopez. Madrid: Ed. Trotta, 2006 e 2009.

\_\_\_\_\_. *Les deux problemes fondamentaux de l'éthique*. Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. SP: Hedra, 2010.



- \_\_\_\_\_. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A Vontade na Natureza*. Porto Alegre, RS: LP&M, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Lettres I*. Paris: Gallimard, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Lettres II*. Paris: Gallimard, 2017.
- SPIERLING, Volker. El pessimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí. *Revista de Filosofia*, n. 2, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Arthur Schopenhauer: eine Einführung in Leben und Werk*. Leipzig: Reclam, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2002.
- VALLADÃO, Gabriel. *Cogito ergo volo: para uma fundamentação epistemológica da metafísica da vontade schopenhaueriana*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2015.
- VOLPI, Franco. Presentazione. In: GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Padova: Il Poligrafo, 2002.
- ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, Christopher. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 18-43.
- \_\_\_\_\_. German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer, In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 200-217.

Recebido em: 08-08-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# O MODO DE CONHECIMENTO DO GÊNIO E DO SANTO

## *THE MODE OF KNOWLEDGE OF THE GENIUS AND THE SAINT*

SELMA BASSOLI<sup>1</sup>

selma.bass@gmail.com

**RESUMO:** O gênio e o santo são figuras de destaque na filosofia de Schopenhauer, pois a elas é atribuída a capacidade de conhecer de um modo privilegiado, adquirida através de uma modificação na forma como os seres humanos usualmente conhecem. Essa forma de conhecimento se caracteriza por sua independência em relação ao princípio de razão suficiente, que acontece quando o intelecto se liberta do domínio da vontade. A liberdade intelectual pode proporcionar tanto a contemplação estética para o gênio quanto o quietivo da vontade para o santo. O nosso objetivo será mostrar que o quietivo possui um aspecto que o diferencia da contemplação, visto que somente ele caracteriza a negação da vontade de viver, pois esta, ao interromper a afirmação da vontade, promove simultaneamente a destruição do corpo, o qual é considerado o foco a partir do qual a vontade se afirma.

**PALAVRAS-CHAVE:** Contemplação estética. Negação da vontade de viver. Gênio. Santo. Schopenhauer.

**ABSTRACT:** *Genius and saint are prominent figures in Schopenhauer's philosophy because they have the ability to know in a privileged way – an ability acquired through a modification in the way human beings usually know. This form of knowledge is characterized by its independence from the Principle of Sufficient Reason, which happens when the intellect is freed from the domain of the will. Intellectual freedom can provide both the aesthetic contemplation to the genius and the quieter of the will to the saint. We aim to show that the quieter of the will has an aspect that differentiates it from contemplation. Only the quieter of will characterizes the denial of the will to live, for, by interrupting the assertion of the will, this denial simultaneously promotes the destruction of the body, which is considered the focus from which the will is affirmed.*

**KEYWORDS:** *Aesthetic contemplation. Denial of the will to live. Genius. Saint. Schopenhauer.*

O gênio e o santo são figuras extremamente importantes na filosofia de Schopenhauer, porque a elas é atribuída a capacidade de conhecer de um modo privilegiado. Para compreender o modo específico como eles conhecem, é preciso primeiramente considerar o significado do conceito schopenhaueriano de objetividade da vontade, o qual consiste na “vontade que se tornou objeto, isto é, que se tornou representação” (SCHOPENHAUER, WWV I, § 30, p. 199 / MVR I, 2005, p. 235).<sup>2</sup> A objetividade “tem muitos e bem específicos graus, nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Membro da Seção Brasileira da Schopenhauer-Gesellschaft.

<sup>2</sup> As referências às citações extraídas das obras de Schopenhauer contêm primeiramente as abreviaturas adotadas pela *Schopenhauer-Gesellschaft* em seu periódico *Schopenhauer-Jahrbuch* e, a seguir, aquelas das traduções utilizadas.

e completude” (SCHOPENHAUER, WWV I, § 30, p. 199 / MVR I, 2005, p. 235). Schopenhauer considera que o grau mais nítido e completo de objetividade corresponde àquilo que Platão denominou Ideias, “na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza” (WWV I, § 30, p. 199 / MVR I, 2005, p. 235).

A Ideia caracteriza um modo superior e extraordinário de conhecimento porque com ela se conhece os modelos de onde provêm os múltiplos indivíduos e fenômenos particulares. Esses modelos representam a unidade ou a matriz a partir da qual se manifestam as inúmeras cópias que se tornam acessíveis ao conhecimento de um indivíduo. Essas cópias, como coisas particulares, são apenas objetividades *mediatas* da Vontade, ou seja, são objetos conhecidos por intermédio das formas subordinadas do princípio de razão. Estas formas são o espaço, o tempo e a causalidade, as quais não se aplicam ao conhecimento da Ideia, o que a isenta de mudanças e pluralidade, tornando-a “imutável, única, a mesma” (SCHOPENHAUER, WWV I, § 30, p. 200 / MVR I, 2005, p. 236), e faz com que ela seja considerada a única objetividade *imediate* da Vontade. A imediatez no conhecimento da Ideia também pode ser explicada pelo fato de ela estar situada entre as coisas particulares e a Vontade, na medida em que a Ideia

simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a de ser-objeto para um sujeito. (SCHOPENHAUER, WWV I, § 32, p. 206 / MVR I, 2005, p. 242).

Ao ser colocada nessa posição intermediária, a Ideia se distingue tanto daquilo que é individual quanto da Vontade considerada como essência ou coisa em si mesma. O objetivo será mostrar que tanto o gênio quanto o santo são capazes de conhecer a Ideia; porém o santo é aquele que, ao conhecer a Ideia, conhece simultaneamente a essência da vontade como coisa em si mesma. Primeiramente será tratado como o gênio conhece a Ideia e, a seguir, como o santo conhece a essência da Vontade.

Para a compreensão do modo como o artista alcança a genialidade, transformando-se em puro sujeito do conhecimento, é preciso considerar que, “caso as Ideias devam se tornar objeto de conhecimento, isso só pode ocorrer pela supressão da individualidade no sujeito cognoscente” (SCHOPENHAUER, WWV I, § 30, p. 200 / MVR I, 2005, p. 236). Pois o sujeito, considerado como um indivíduo, só pode conhecer a multiplicidade que resulta da submissão das Ideias às formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão. Portanto, o gênio é aquele que, na medida em que se torna capaz de conhecer a Ideia, suprime a própria individualidade e, ao mesmo tempo, liberta o seu intelecto do domínio da vontade, visto que a supressão da individualidade e a liberdade do intelecto são eventos interdependentes. A questão é saber como essa forma de conhecimento

se torna possível, a partir de uma modificação na forma como os seres humanos usualmente conhecem.

Schopenhauer sustenta que o conhecimento, tanto nos animais quanto no ser humano, é uma função do intelecto, considerado um órgão derivado da vontade e, portanto, secundário em relação a ela. Conhecer é a forma de apresentar à vontade determinados objetos que possam satisfazê-la em cada circunstância. Essa forma de conhecimento é aquela regida pelas formas subordinadas do princípio de razão. São essas formas que permitem a percepção de um objeto particular, situado em meio à diversidade de outros objetos, com os quais ele mantém relações que dão origem aos questionamentos sobre o onde, o quando, o porquê e o para quê das coisas. São os objetos assim apreendidos que permitem ao intelecto perceber o mundo como uma multiplicidade capaz de fornecer os motivos de satisfação da vontade, o que torna o intelecto um órgão destinado a trabalhar em favor da vontade, a fim de satisfazê-la:

Pelo modo como se determina, o intelecto é apenas o meio dos motivos: por isso, originalmente, não apreende das coisas nada além de suas relações com a vontade, as diretas, as indiretas ou as meramente possíveis. No caso dos animais, em que ele permanece quase inteiramente nas relações diretas, o assunto fica mais evidente justamente por causa disto. Aquilo que não faz referência à própria vontade não existe para eles. [...] No caso de uma pessoa normal, as relações indiretas e, de fato, as relações possíveis com a vontade são adicionadas, e a soma delas constitui o conjunto dos conhecimentos úteis, mas mesmo aqui o conhecimento permanece confinado às *relações*. Portanto, uma imagem totalmente pura e objetiva das coisas não é alcançada pela cabeça normal, porque a sua força de intuição [*Anschauungskraft*] logo se torna cansada e inativa, tão logo não seja estimulada e posta em movimento pela vontade. (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 31, pp. 428-9 / MVR II, 2014, pp. 31-2)

A libertação do intelecto da sua determinação original acontece devido a uma mudança na forma como ele usualmente conhece, que lhe permite conhecer não um objeto particular, mas a sua Ideia:

Quando [...] abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; [...] Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito da sua relação com a vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a Idéia, a forma eterna, a objetividade imediata da vontade neste grau. Por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, sem mais seguir as relações conforme o princípio de razão, mas concebe em fixa contemplação o objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com outros objetos, repousando e absorvendo-se nessa contemplação. (SCHOPENHAUER, WWV I, § 34, p. 210 / MVR I, 2005, p. 246).

Para Schopenhauer, o conhecimento da Ideia, a introdução da Ideia na nossa consciência, exige de nós, como condição prévia, uma mudança que pode ser considerada um “ato de autoabnegação” [*Akt der Selbstverleugnung*] (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 30, p. 417 / MVR II, 2015, p. 439). Pois esse conhecimento depende da supressão da subjetividade, somente através da qual pode surgir a objetividade perfeita. Essa mudança se caracteriza pela separação completa entre o conhecimento obtido pelo intelecto e a vontade. Para que ocorra esta separação, o intelecto deve considerar as coisas como se elas não tivessem qualquer relação com a vontade, pois este é o único meio para o conhecimento se tornar o puro reflexo da natureza objetiva das coisas. A modificação assim exigida no sujeito, que consiste em eliminar de si todo querer, não pode derivar da vontade, motivo pelo qual essa modificação não pode ser um ato do arbítrio, sendo por isto considerada um evento súbito, inesperado, imprevisível e, como será mostrado, instável.

Schopenhauer esclarece que nossa consciência tem duas faces: de uma parte ela é o conhecimento de nós mesmos, quer dizer, da nossa própria vontade; e de outra parte ela é o conhecimento intuitivo do mundo exterior, apercepção dos objetos. Quando se conhece a Ideia, um dos lados da consciência emerge totalmente, enquanto o outro se apaga. Por causa disto, quanto mais perfeitamente nos tornarmos conscientes de uma coisa, menor é a consciência do nosso próprio eu, até que o conhecimento intuitivo ocupe totalmente a nossa consciência. (Cf. SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 30, pp. 417-8 / MVR II, 2014, p. 20). O predomínio completo do conhecimento intuitivo na consciência é o que qualifica a perfeita objetividade, para a qual é necessária a liberdade do intelecto.

Na filosofia de Schopenhauer, o intelecto é considerado um órgão derivado da vontade e, portanto, secundário em relação a ela; sua função original é atuar a favor da vontade, atendendo aos seus interesses. A libertação do intelecto ocorre com o auxílio da razão, que está situada abaixo do intelecto na hierarquia que atribui à vontade a importância máxima, pois todas as funções cognitivas se originam da vontade. A função da razão é formar conceitos por meio de abstrações, as quais são formadas a partir das intuições empíricas fornecidas pelo intelecto. A atividade da razão é, portanto, dependente do intelecto, o que a posiciona como um órgão terciário em relação à vontade.

Apesar da sua condição inferior nessa hierarquia, a razão possui um papel decisivo na libertação do intelecto do domínio da vontade. Para compreender esse aspecto da atividade racional, é preciso considerar inicialmente que a diferença entre os seres humanos e os irracionais está em que a vontade humana não é satisfeita ou motivada apenas por objetos que são percebidos diretamente pelo intelecto; pois a abstração atua no conhecimento do ser humano e permite que ele também seja motivado por lembranças do passado, por antecipações futuras, e, até mesmo, por eventos imaginados, o que torna a satisfação da vontade humana um processo mais complexo do que aquele atribuído aos seres irracionais. A capacidade de abstração permite que o homem leve em conta outros motivos além daqueles que ele percebe imediatamente, visto que a deliberação que precede a sua ação inclui pensamentos e conceitos. A ação de refletir, também proveniente

da razão, amplia o conhecimento abstrato, ao permitir que o homem estabeleça relações não apenas entre os motivos constituídos pelos objetos intuídos e a vontade, mas também entre os pensamentos e os conceitos obtidos por abstração, o que distancia cada vez mais o conhecimento do intelecto da sua relação com a vontade e favorece o conhecimento da Ideia.

Segundo Schopenhauer, a função do intelecto humano é conhecer as relações entre as coisas e a vontade ou, então, tendo em vista a complementação deste conhecimento, as relações das coisas umas com as outras.<sup>3</sup> A chave para a compreensão do modo como acontece o conhecimento da Ideia e, simultaneamente, a libertação do intelecto, é o fato de que a “apreensão das relações das coisas *umas com as outras* ocorre apenas *indiretamente* a serviço da vontade” (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 29, p. 414 / MVR II, 2014, p. 13). Por isto, tal apreensão, por não proporcionar a satisfação direta da vontade, favorece a transição do conhecimento subjetivo para o conhecimento puramente objetivo. Assim, por um lado, o conhecimento objetivo – que revela o ser em si ou a natureza essencial de um objeto – é totalmente diferente das relações que constituem o modo como o objeto é conhecido no processo de satisfação da vontade; mas, por outro lado, o conhecimento dessa natureza essencial pode ser construído gradualmente a partir de meras relações, se estas forem múltiplas, variadas e imediatamente apreendidas, pois, através deste modo de apreensão, “a servidão [*Dienstbarkeit*] do intelecto em relação à vontade se torna, ao mesmo tempo, mais e mais indireta e limitada” (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 29, p. 414 / MVR II, 2014, p. 14). Consequentemente, quanto mais o intelecto apreender *imediatamente* as relações entre as coisas, ou seja, quanto mais estas relações não servirem diretamente de motivos para a vontade, maior será o conhecimento objetivo de um fenômeno. O exemplo abaixo ilustra este modo de apreensão objetiva:

Pode ser que, ao subir uma montanha, surja a ideia de permanecer no topo atuando como motivo e, como contramotivo, a ideia do perigo da queda; ambos os motivos permanecem em referência imediata à minha vontade. Eu posso então também me perguntar se o belo sentimento que eu ligo à visão do topo estaria relacionado com o fato de eu ter vencido o perigo. Essa reflexão ainda permanece em relação com a minha vontade, mas de modo apenas mediato. Por fim, posso chegar possivelmente a me perguntar, de modo bem geral e sem qualquer relação com aquilo que quero ou não quero, se toda felicidade resulta de um perigo vencido e nada mais é que a mera negação do sofrimento. No exemplo fica claro como o pensar, em consequência do discernimento [*Besonnenheit*], se desliga cada vez mais das relações com a vontade e se torna objetivo. (KOBLER, 2015, p. 26).

A construção da Ideia de felicidade como negação do sofrimento tem início com o conflito entre dois motivos que atuam imediatamente sobre a vontade: o prazer de permanecer no topo da montanha ou o desprazer relacionado ao medo

<sup>3</sup> As relações das coisas entre si é um tipo de conhecimento que “aparece com algum volume e significado apenas no intelecto humano; no caso dos animais, por outro lado, existe apenas de modo limitado, mesmo quando o seu intelecto já é consideravelmente desenvolvido” (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 29, p. 414 / MVR II, 2014, p. 13/ WWV II, 414).

da queda; porém, somente a reflexão que proporciona o estabelecimento de relações que se vinculam apenas indiretamente com essas intuições promovem o distanciamento progressivo dos sentimentos que fazem uma referência direta à vontade e, assim, pode levar à apreensão de uma Ideia de felicidade dotada de objetividade.

A razão tem, portanto, dois modos de atuar no conhecimento: por um lado, ela auxilia o intelecto a satisfazer a vontade, fornecendo a ela motivos constituídos por abstrações que, entretanto, só podem ser obtidas a partir das intuições do intelecto; e, por outro lado, a razão permite que o intelecto se desligue progressivamente do conhecimento destinado à satisfação vontade, através do aumento de objetividade proporcionado ao conhecimento, cujo ápice é a apreensão da essência objetiva ou da Ideia de uma coisa.

Essa objetividade não deve ser confundida com o conceito de objeto que, na teoria do conhecimento de Schopenhauer, é definido como objetivação da intuição empírica, quando o entendimento constrói, para uma dada sensação, a sua causa no tempo e no espaço, tornando a intuição algo que se coloca externamente diante do sujeito (Cf. KOßLER, 2015, p. 26). Essa intuição é definida por Schopenhauer como uma *objetividade inadequada*, pois ela não diz respeito ao próprio objeto, mas ao objeto como meio de satisfação da vontade e, portanto, ela não é objetiva no sentido da independência da vontade. A *objetividade adequada*, por sua vez, corresponde ao conceito schopenhaueriano de Ideia, que também pode ser entendido como “o resultado da soma de todas as relações” que constituem “o caráter peculiar da coisa” (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 29, p. 414 / MVR II, 2014, p. 14) e que proporciona a apreensão da natureza essencial de um objeto. A apreensão desta natureza, por depender das relações obtidas por meio da reflexão, exige o uso mais elevado da capacidade racional e permite o tipo de conhecimento no qual o intelecto atua livre do domínio da vontade, caracterizando a forma de conhecer que é própria ao gênio artístico:

Ver o universal no particular é sempre precisamente a característica fundamental do gênio, enquanto o homem normal reconhece de modo específico apenas as coisas particulares, pois a efetividade só lhe interessa no que faz referência à sua própria vontade [...]. De acordo com isto, o verdadeiro objeto do gênio é apenas a natureza essencial das coisas em geral, o universal em si, a totalidade. (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 31, p. 432 / MVR II, 2014, p. 35-36).

O conhecimento da natureza essencial de uma coisa exige que o gênio ultrapasse os limites da intuição comum por meio da clareza de consciência [*Besonnenheit*] decorrente de um alto grau de reflexão. Essa clareza é necessária não só para o conhecimento do gênio, mas também para o do santo, visto que ambos podem alcançar a objetividade perfeita, através de um modo de conhecimento que é independente da relação com a vontade. Entretanto, se a clareza de consciência é uma característica comum a ambos, o modo de alcançá-la é específico para cada um, pois o gênio a alcança por meio da intuição do caráter de um objeto, enquanto o santo a alcança mediante a intuição do caráter

da sua própria vontade, pois o conhecimento do santo consiste na intuição de um objeto que pertence especificamente ao autoconhecimento.<sup>4</sup>

A intuição do caráter de uma coisa – seja de um objeto exterior, seja da própria vontade – equivale à intuição da sua natureza essencial, considerada como a unidade da qual provêm as suas manifestações empíricas, na medida em que esta unidade exige a supressão da individualidade daquele que a intui. Porém, a intuição do gênio ainda não o leva ao conhecimento da essência da coisa em si mesma, visto que esta é concebida não apenas como a unidade da qual provém a totalidade das representações de um objeto, mas como a unidade da qual provém a totalidade do mundo da representação.

Ao intuir o caráter da sua própria vontade através do autoconhecimento, o santo se configura como um caso específico, pois o seu acesso ao conhecimento objetivo também exige, assim como no caso do gênio, a supressão da sua individualidade; porém esta supressão, diferentemente do que acontece para o gênio, proporciona-lhe não apenas a intuição do caráter ou da essência da sua própria vontade, mas também, de modo simultâneo, a intuição da essência da vontade como coisa-em-si mesma.

A exposição mais detalhada da diferença entre o conhecimento do santo e o do gênio exige o esclarecimento da distinção estabelecida por Schopenhauer entre a Ideia e a coisa-em-si mesma:

Uma Ideia [...] não corresponde ainda à própria essência da coisa em si, pela simples razão de que se originou a partir do conhecimento de meras relações. No entanto, como resultado da soma de todas as relações, [a Ideia] é o caráter peculiar da coisa e, portanto, a expressão completa do ser que se exhibe à intuição como objeto, apreendido não em relação a um indivíduo, mas como ele se expressa espontaneamente e, desta forma, determina todas as suas relações, as únicas que eram conhecidas até então. (SCHOPENHAUER, WWV II, Kap. 29, p. 414 / MVR II, 2014, p. 14).

A Ideia também se diferencia da intuição comum, pois, nesta, apenas um lado do objeto é apreendido, ou seja, aquele que interessa à vontade. A transição possível do conhecimento comum das coisas particulares para o conhecimento das Ideias só acontece quando todos os outros lados do objeto são apreendidos, o que acontece no gênio por meio da fantasia. Segundo Schopenhauer, “o gênio precisa da fantasia para ver nas coisas não o que a natureza efetivamente formou, mas o que se esforçava por formar, mas que, devido à luta de suas formas entre si, não pôde levar a um bom termo” (WWV I, § 36, p. 220 / MVR I, 2005, p. 255). Através da fantasia, o gênio pode ampliar o seu conhecimento para além dos limites possibilitados pela intuição comum, visto que “os objetos efetivos são quase sempre apenas exemplares bastante imperfeitos da Idéia que neles se expõe”

<sup>4</sup> A clareza de consciência também é comum ao filósofo, visto que ele, assim, como o santo, é capaz de conhecer a essência das coisas. Porém o filósofo *conclui* a essência das coisas enquanto o santo a *intui*. Para obter a conclusão sobre a essência do mundo, considerando-a como a unidade da qual os fenômenos são a manifestação empírica, o filósofo relaciona pensamentos e conceitos e conecta a experiência externa com a interna.



(SCHOPENHAUER, WWV I, § 36, p. 220 / MVR I, 2005, p. 255). A fantasia também permite que a intuição artística ultrapasse a realidade da experiência pessoal do artista, visto que essa intuição não está limitada às Ideias dos objetos que ele percebe diretamente:

Os objetos do gênio, enquanto tais são as Ideias, as formas essenciais e permanentes do mundo e de todos os seus fenômenos. O conhecimento da Idéia, todavia, é necessariamente intuitivo, não abstrato. Em consequência, o conhecimento do gênio seria limitado às Ideias dos objetos efetivamente presentes à sua pessoa, e seria portanto dependente da concatenação das circunstâncias que conduz a eles, se a fantasia não ampliasse o seu horizonte, alargando-o para além da realidade de sua experiência pessoal. Portanto, a fantasia põe o gênio na condição de, a partir do pouco que chegou à sua aprecepção efetiva, construir todo o resto e assim desfilar diante de si quase todas as imagens possíveis da vida. (SCHOPENHAUER, WWV I, § 36, pp. 219-20 / MVR I, 2005, p. 255).

Diferentemente do poder da fantasia para o gênio, o elemento que permite ao santo ampliar os limites da sua experiência pessoal é o sofrimento, visto que, assim como acontece para o gênio, o conhecimento da Ideia pelo santo também ocorre pela via intuitiva. Porém seu conhecimento não pode estar restrito à intuição comum, ou seja, ao modo como ele pessoalmente sente e, conseqüentemente, sofre. Por isto o santo precisa, além de vivenciar diretamente o sofrimento de forma intensa e persistente, aceitá-lo como uma espécie de cura para o mal representado pela força insaciável da vontade de viver.

Na afirmação, quando o intelecto atua para satisfazer a vontade, o sofrimento representa aquilo que deve ser evitado ou suprimido. Para que o sofrimento deixe de atuar a favor da afirmação e passe a contribuir com a negação, é necessário compreender que o sofrimento não é apenas aquilo que nos afeta pessoalmente ou aquilo que afeta o outro e que pode ser conhecido intuitivamente através da compaixão, mas, sobretudo, como aquilo que caracteriza a essência da vontade. Além disto, é necessário compreender que o sofrimento constitui o elemento que, ao enfraquecer a vontade de viver, possibilita o acesso e a permanência na negação da vontade.

O poder do santo de intuir o sofrimento como sendo a essência da vontade se origina da capacidade que todo ser humano tem de conhecer a sua própria vontade. Esse tipo de autoconhecimento acontece em decorrência do corpo ser o foco de manifestação da vontade de viver de cada indivíduo. Essa manifestação acontece no corpo de dois modos: internamente, através daquilo que cada um sente como bem-estar e mal-estar e, externamente, através das ações, as quais podem ser conhecidas não só pelo próprio sujeito, mas também pelos outros.

No processo de autoconhecimento, a relação entre os próprios sentimentos e as ações é de identidade. Isto significa que aquilo que cada um sente como prazer ou desprazer não pode ser considerado como a causa das ações corporais, pois, para Schopenhauer, as ações do corpo são apenas a expressão empírica desses sentimentos e estes, por sua vez, são a manifestação mais imediata da

própria vontade. Essa imediatez se caracteriza pelo fato dos sentimentos se manifestarem independentemente do espaço. Porém, eles ainda permanecem submetidos ao tempo e preservam a forma própria do conhecimento enquanto tal, ou seja, a divisão entre sujeito e objeto, visto que os sentimentos são objetos de conhecimento que são acessíveis somente àquele que os sente. Considerando que a pluralidade de ações praticadas por um indivíduo – as quais dizem respeito ao seu caráter empírico – remetem ao único ato de vontade que evidencia o seu caráter inteligível, o autoconhecimento contém a particularidade de permitir o conhecimento dos sentimentos que constituem o elo de ligação entre o caráter empírico e o caráter inteligível.

O conhecimento do caráter inteligível equivale ao conhecimento da Ideia de um indivíduo ou da essência da sua própria vontade. Porém, como o conhecimento da Ideia pressupõe a supressão da individualidade, o conhecimento da essência da própria vontade é o único caso em que o puro sujeito do conhecimento, ao conhecer a Ideia, conhece não apenas o caráter que revela a sua natureza essencial, mas a essência da vontade como coisa-em-si, ou seja, da vontade como a unidade metafísica de todas as manifestações empíricas que constituem o mundo da representação. Resta esclarecer alguns outros aspectos da passagem do conhecimento dos sentimentos para o conhecimento do caráter inteligível ou da Ideia que corresponde a esse caráter e, então, da Ideia para a essência da vontade como coisa-em-si.

Para compreender essas transições é necessário considerar que o sofrimento é necessário para percorrer os caminhos que conduzem os caracteres morais em direção à negação da vontade, pois ele corresponde aos sentimentos de desprazer ou de dor. Estes sentimentos são o modo mais imediato da manifestação da vontade em nós, visto que, para Schopenhauer, o prazer só pode ser compreendido como a supressão do desprazer. Quando sentimos dor ou conhecemos diretamente a dor do outro através da compaixão, nós podemos adquirir a consciência daquilo que Schopenhauer considera a força primordial do agir. Tudo o que acontece na natureza tem uma causa e, por outro lado, é a causa de um efeito; o intelecto que atua a serviço da vontade pode conhecer e esclarecer causas e efeitos, mas ele não pode conhecer a força que dá origem à sequência causal. Somente o agir humano pertence a uma espécie de causalidade que permite o conhecimento da sua força originária, ou seja, da vontade como coisa-em-si. O conhecimento dessa força exige que se considere, por um lado, que cada ação corporal é a manifestação do resultado do conflito entre os motivos que remetem aos sentimentos de prazer ou de dor que nos afetam em cada circunstância; e, por outro lado, que cada uma de nossas ações é a manifestação externa de um ato da nossa vontade, cuja manifestação interna acontece através dos nossos sentimentos.

A dor ou o desprazer que dão origem ao sofrimento, por nos afetarem diretamente, são sentimentos fundamentais, visto que o prazer que almejamos só pode ser alcançado através da supressão do desprazer e da dor. Além disto, o sofrimento está intimamente relacionado à satisfação da vontade, pois, para que essa satisfação aconteça, temos que evitar os motivos que nos fazem sofrer. Assim, quanto maior for o conhecimento sobre as coisas e as circunstâncias que nos

causam dor ou desprazer, maior será o conhecimento sobre a nossa própria vontade. Porém, por melhor que seja esta forma de autoconhecimento, ela não pode, por si só, levar-nos ao conhecimento da essência da nossa vontade, pois este conhecimento só pode ser alcançado quando o intelecto se torna capaz de conhecer o sofrimento objetivamente, ou seja, de forma desinteressada, e não com a finalidade de evitá-lo.

O conhecimento objetivo decorrente do autoconhecimento é possibilitado pelo modo específico como o ser humano conhece os motivos de satisfação da sua vontade, porque os motivos abstratos, proporcionados pela razão, são a principal motivação humana. Através da abstração, é possível, por exemplo, prever quais são os objetos capazes de nos fazer sofrer, tendo por base o nosso sofrimento anterior; também é possível almejarmos o prazer através de objetos que ainda não foram efetivamente usufruídos. Isto acontece porque a razão permite que o intelecto estabeleça relações entre a vontade e os objetos constituídos por pensamentos e conceitos. Como estes objetos não são imediatamente intuídos, eles se caracterizam como motivos que se relacionam apenas indiretamente com a vontade.

É a predominância das relações indiretas entre os motivos e a vontade que favorece a transição do conhecimento destinado à satisfação da vontade para o conhecimento objetivo. Porém, tanto para o gênio quanto para o santo, o conhecimento da Ideia não acontece como consequência do simples aumento da quantidade de relações indiretas, visto que, mesmo que a razão forneça ao intelecto um grande número dessas relações, o conhecimento ainda pode permanecer a serviço da vontade. O que caracteriza a objetividade do conhecimento é a libertação do intelecto, e esta libertação, por não ser um ato proveniente do arbítrio, só pode ocorrer espontaneamente.

No caso do santo, a explicação sobre o modo como o seu intelecto se liberta do domínio da vontade precisa levar em conta que os sentimentos, por constituírem o elo de ligação entre as ações e a vontade, surgem na autoconsciência de um modo fragmentado. Para compreender como acontece essa fragmentação, é preciso primeiramente considerar que os sentimentos são objetos que não se situam no espaço; porém, a forma do tempo, assim como a diferença entre o ser em si do objeto e a percepção deste ser em si no sujeito que o conhece permanecem no conhecimento dos sentimentos. Assim, conhecer a própria vontade equivale a conhecer os nossos sentimentos de modo consecutivo, ou seja, em uma sequência temporal. Por causa disto, nós conhecemos a nossa vontade apenas em seus atos isolados e sucessivos, não em seu todo, tal como ela é em si e por si.

Também o fato de que nós só podemos conhecer imediatamente a nossa vontade enquanto ela é sentida como prazer ou dor decorre da percepção segundo a forma do tempo. Por causa disto, “eu sei diretamente o que é a dor apenas durante o tempo em que eu a sinto” (KOßLER, 2000, p. 95). Assim, se a dor que eu sinto desaparecer, eu só poderei me referir a ela indiretamente, ou seja, do mesmo modo que uma pessoa que me viu sofrendo. Esse modo de conhecimento indireto também pode contribuir com a fuga da dor que caracteriza a afirmação da

vontade, pois o conhecimento daquilo que me fez sofrer no passado pode ser utilizado para evitar que eu sofra novamente pelos mesmos motivos. Se na filosofia de Schopenhauer o sofrimento é considerado como inerente à vida, a capacidade de abstração decorrente da razão permite que o ser humano viva do modo menos infeliz possível.

O que precisa ser enfatizado é que o modo de conhecimento da Ideia alcançado pelo santo não contribui com a fuga da dor que caracteriza a afirmação da vontade; pois, para o santo, o sofrimento deixa de ser um motivo e se torna quietivo da vontade. Isto acontece em decorrência do santo ser capaz de eliminar as formas do princípio de razão que ainda subsistem na sua percepção do sentimento de dor, o que o torna capaz de sentir a dor que manifesta diretamente a essência da vontade. Essas formas subsistentes, como já foi dito, são o tempo e a divisão entre sujeito e objeto. Ao suprimir estas formas, o santo intui a Ideia de sofrimento, que, por sua vez, equivale à intuição da essência da vontade. Porém, o que o santo nega não é apenas a essência da sua própria vontade, que ele compreende como necessariamente sofredora e cuja Ideia equivale ao seu caráter inteligível. Pois o pressuposto para que ele possa conhecê-la é a supressão da sua própria individualidade. Assim, ao conhecer intuitivamente a essência da sua própria vontade, o santo conhece simultaneamente a essência da vontade que se manifesta empiricamente em todos os indivíduos.

O problema é que a supressão de todas as formas do princípio de razão, a exemplo do que acontece também para o gênio, não depende do arbítrio do sujeito que conhece, exatamente porque essa supressão pressupõe a separação entre o intelecto e a vontade e caracteriza a liberdade intelectual. Por causa disto, temos sempre que considerar o conhecimento da Ideia como um evento súbito, inesperado e inexplicável. Quem, portanto, suprime espontaneamente essas formas na percepção do sentimento de dor, torna-se um puro sujeito do conhecimento, podendo, a partir daí e também de modo espontâneo, ou afirmar conscientemente a vontade ou negá-la. O santo é aquele que ultrapassa o limite da afirmação, negando a vontade.

A negação da vontade é um evento metafísico que modifica o modo como a vontade se manifesta empiricamente. Se, na afirmação da vontade, as ações de um indivíduo correspondem ao modo como o seu caráter inteligível se manifesta empiricamente, o agir baseado nas práticas ascéticas passa a ser o modo de manifestação da supressão desse caráter, ou seja, da negação da vontade. Além disso, a explicação do ascetismo como sendo o modo de manifestação da negação da vontade inclui o fato de que a continuidade das práticas ascéticas tende a destruir o corpo, considerado o foco de manifestação da afirmação da vontade e aquilo que caracteriza empiricamente a individualidade do sujeito.

A negação – que em si mesma é um evento metafísico e, por isto, pressupõe um conhecimento independente das formas do princípio de razão – continua a se manifestar empiricamente, sob as formas desse princípio, enquanto o corpo permanecer vivo. Por causa disto, Schopenhauer admite considerar o quietivo como uma espécie de motivo e, enquanto tal, ele também pode ser considerado uma expressão da lei da causalidade. O quietivo seria o motivo que leva

necessariamente o santo às práticas ascéticas, cuja finalidade é destruir o seu corpo que, enquanto manifestação empírica da vontade, é um objeto situado no espaço. Por isto, na negação, o corpo do santo ainda permanece como a expressão empírica de uma individualidade que, metafisicamente, já deixou de existir. Tudo acontece a partir da consideração de dois planos: no metafísico, a supressão da individualidade acontece de um só golpe; porém, no plano empírico, a manifestação dessa supressão só pode ocorrer segundo as formas do princípio de razão, razão pela qual a destruição do corpo acontece pouco a pouco, segundo a forma do tempo, por meio das práticas ascéticas motivadas pelo quietivo.

Como a destruição do corpo ocorre paulatinamente, Schopenhauer prevê a possibilidade de uma reversão no modo de conhecimento alcançado pelo santo, antes que a morte do seu corpo se concretize; conseqüentemente, a vontade ainda pode, mesmo após o início da negação, voltar a afirmar-se. Isto é possível porque a prática do ascetismo, que flagela o corpo, é o modo de manifestar e preservar a negação; mas a vida que continua a animar o corpo do santo, mesmo debilitado em consequência dessa prática, permanece como um foco residual de afirmação da vontade. Por causa disto, a vida daqueles que iniciaram a negação é permeada por uma luta constante, a fim de impedir o regresso à afirmação:

[...] não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se possa para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. Por isso ao encontrarmos na vida de homens santos aquela calma e bem-aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde se dá essa floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de Vida: pois sobre a face da terra ninguém pode ter paz duradoura. Em consequência, observemos as histórias de vida interior dos santos cheias de conflitos espirituais, tentações e abandono da graça, isto é, daquele modo de conhecimento que, ao tornar todos os motivos ineficientes, emudece, como quietivo universal, qualquer querer e proporciona a mais profunda paz e abre o portão da liberdade. Conseqüentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça. Ao fim, como já conhecem o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada [...]. – Sob o termo, por mim já amiúde empregado, de ascese, entendo no seu sentido mais estrito essa quebra proposital da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da vontade. Tudo isso pode ser observado na prática das pessoas que já atingiram a negação da Vontade e

tentam mantê-la. (SCHOPENHAUER, WWV I, § 68, p. 462-3 / MVR I, 2005, p. 496).

Mesmo considerando que a negação se manifesta pela mortificação da vontade, é preciso observar que essa mortificação, que ocorre através das práticas ascéticas, não é o que efetivamente impede o retorno à afirmação; pois essa forma de comportamento é apenas uma espécie de sintoma indicativo de que o modo de conhecimento que caracteriza a negação ainda prevalece sobre aquele que caracteriza a afirmação. A origem da instabilidade atribuída à negação da vontade é uma decorrência da espontaneidade responsável pelo surgimento ou desaparecimento do conhecimento independente do princípio de razão, o que impede que o santo, apesar de todos os seus esforços, tenha um efetivo controle sobre a manifestação da negação que nele acontece.

A instabilidade inerente ao modo de conhecimento alcançado pelo santo também acontece para o gênio, pois o acesso que este tem ao conhecimento da Ideia, o qual lhe proporciona a contemplação estética, também não é passível de um controle. Mesmo sendo um modo de conhecimento almejado pelo gênio, a contemplação surge de um modo súbito e desaparece da mesma forma, o que transforma a genialidade em um estado impossível de ser vivenciado permanentemente. Para o santo, o modo de conhecimento que possibilita a negação ocasiona a destruição progressiva do seu corpo e, caso essa destruição persista, provocará a sua morte, impedindo-o de retornar ao estado de afirmação. Isto diferencia a santidade da genialidade, pois, mesmo que o gênio vivencie acessos repetidos ao conhecimento da Ideia, isto não afetará a integridade do seu corpo, considerado o foco de manifestação da sua vontade e a marca da sua individualidade empírica.

Além disso, o gênio se caracteriza por uma forte individualidade quando não se encontra no estado de contemplação. A força da sua individualidade resulta do afastamento progressivo entre o seu intelecto e a sua vontade, o qual é necessário para que ele possa manifestar a genialidade em alguns momentos. Por outro lado, é justamente a supressão da sua individualidade que caracteriza os seus estados de contemplação e criação artísticas, os quais duram apenas o suficiente para a concepção e produção de suas obras. Por isto, o artista apresenta um comportamento inconstante, decorrente da alternância entre a vivência de uma individualidade vigorosa e a supressão desta individualidade. A instabilidade no comportamento do gênio aparece porque

[...] ora ele é egocêntrico, hipersensível e descontrolado pelas menores coisas e logo se torna novamente soberano sobre o cotidiano, trabalha concentrado e de modo infinitamente paciente em sua obra ou então está tranquilamente imerso na contemplação. Essa alternância de estados acontece porque, durante o processo criativo, é como se a personalidade genial viesse de fora e invadisse o artista, arrancando-o de sua vida até então inconstante e o conduzisse à criação [...]. Schopenhauer não apenas constata essa súbita transformação, mas a deriva do discernimento [*Besonnenheit*] que, quando está presente em grande medida, pode ter duas conseqüências contrapostas. Se

permanece a referência dos pensamentos e representações à vontade, então o discernimento conduz a uma vontade marcadamente individual; mas justamente nesse estado pode ocorrer facilmente que a referência à vontade, graças ao grande número de coisas presentes e relações, seja “esquecida”. (KOBBLER, 2015, p. 29).

Um outro aspecto importante que deve ser considerado quando se trata da objetividade acessível ao gênio e ao santo envolve a questão do interesse, pois a Ideia deve ser considerada uma forma de conhecimento desinteressado, ou seja, um conhecimento no qual o intelecto atua independentemente dos interesses provenientes da satisfação da vontade. Porém, seria possível atribuir ao gênio, mas não ao santo, uma espécie de interesse puramente intelectual.

Para explicar o tipo de interesse presente na atividade artística, podemos considerar que o sofrimento, enquanto objeto de conhecimento, é acessível tanto ao gênio quanto ao santo, e que ambos podem conhecê-lo objetivamente, ou seja, como Ideia. Porém o santo é aquele que conhece objetivamente o sofrimento pela via interna, por meio dos seus próprios sentimentos de desprazer e de dor, ou por meio da intuição imediata do sofrimento do outro, ou seja, através da compaixão. Já o gênio conhece objetivamente o sofrimento pela via externa, através do sofrimento que ele percebe indiretamente em um outro indivíduo ou no mundo, e que, portanto, não é sentido por ele pessoalmente. Entretanto, enquanto indivíduo, o gênio, excetuando os seus momentos de contemplação, também sofre. Além disso, como o gênio conhece o sofrimento como algo diferente dele mesmo, a intuição desse objeto, quando se dá de modo objetivo, leva-o a esquecer o sofrimento que ele próprio sente, o que torna os momentos em que ocorre essa intuição uma espécie de alívio para o sofrimento inerente à vida, transformando o acesso ao conhecimento da Ideia em um fim para o artista:

A fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista que o faz esquecer a penúria da vida, essa vantagem do gênio em face de todos os outros homens, única que o compensa pelo sofrimento que cresce na proporção de sua clareza de consciência [*Klarheit des Bewußtseyns*] e pela erma solidão em meio a uma multidão humana tão heterogênea – tudo isso se deve, como veremos adiante, ao fato de que o em-si da vida, a Vontade, a existência mesma é um sofrimento contínuo, em parte lamentável, em parte terrível; o qual, todavia, se intuído pura e exclusivamente como representação, ou repetido pela arte, apresenta-nos um teatro pleno de significados. Esse lado do mundo conhecido de maneira pura, bem como a repetição dele em alguma arte, é o elemento do artista. Ele é cativado pela consideração do teatro da objetivação da vontade. Detém-se nele, sem se cansar de considerá-lo e expô-lo repetidas vezes. Entrementes, ele mesmo arca os custos de encenação desse teatro, noutras palavras, ele mesmo é a Vontade que se objetiva a si mesma e permanece em contínuo sofrimento. Aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim para o artista, que se detém nele. (SCHOPENHAUER, WWV I, § 52, pp. 315-6 / MVR I, 2005, p. 349-350).

A existência desse fim relacionado à contemplação da Ideia leva o artista a querer obtê-lo, visto que a contemplação se configura como um tipo de consolo em um mundo permeado pelo sofrimento. Mas a atribuição de uma finalidade à contemplação a coloca em contradição com a concepção de Ideia considerada como um conhecimento desinteressado, visto que a Ideia não pode ser um objeto de satisfação para a vontade, justamente porque sua apreensão depende da interrupção do domínio da vontade sobre o intelecto. A solução para essa dificuldade pode estar em uma distinção entre o prazer que pode ser proporcionado à vontade – através dos objetos que o intelecto lhe oferece e que serve para a sua satisfação – e o prazer puramente intelectual, que é obtido pelo gênio durante o conhecimento da Ideia e que não tem qualquer relação com a vontade. O prazer intelectual seria aquele decorrente do simples ato de conhecer ou do conhecimento considerado como um fim em si mesmo.

Ao admitirmos a existência de um prazer de origem intelectual, temos que considerar que o intelecto é um órgão derivado da vontade e, portanto, o prazer obtido através dele, mesmo após a sua separação da vontade, ainda seria uma forma, mesmo que indireta, de *afirmar* a vontade. A aceitação da existência desse tipo de afirmação nos impede de tratar a contemplação da Ideia como algum grau de negação, assim como nos permite diferenciar a contemplação acessível ao gênio da negação alcançada pelo santo. Esta diferenciação é confirmada por Schopenhauer quando ele afirma:

Eis por que o conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo não se torna para o gênio um quietivo da Vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente ao santo que atinge a resignação. Ainda não se trata, para o artista, da saída da vida, mas apenas de um consolo ocasional em meio a ela; até que sua força, aí incrementada, finalmente cansada do jogo, volte-se para o sério. (SCHOPENHAUER, WWV I, § 52, p. 316 / MVR I, 2005, p. 350).

O consolo proporcionado ao gênio através do conhecimento da Ideia é apenas ocasional e temporário, visto que o gênio não tem um controle sobre essa forma de intuição. Schopenhauer se refere à interrupção no conhecimento da Ideia, que faz o gênio retornar à forma comum de conhecer, como o fim de um encanto:

Assim que surge novamente na consciência uma relação com a vontade, com a nossa pessoa, precisamente dos objetos intuídos puramente, o encanto chega ao fim. Recaimos no conhecimento regido pelo princípio de razão. Não mais conhecemos a Idéia, mas a coisa isolada, elo de uma cadeia à qual nós mesmos pertencemos. De novo estamos abandonados às nossas penúrias. (SCHOPENHAUER, WWV I, § 38, p. 233 / MVR I, 2005, p. 269).

Mas se o conhecimento da Ideia proporciona ao gênio um consolo que impede momentaneamente que ele sinta os sofrimentos inerentes à sua vida, o mesmo não acontece com o santo. Pois, ao suprimir a sua individualidade e as formas do princípio de razão na sua forma de conhecer, o santo esquece de si, inclusive dos objetos e das circunstâncias que o fazem particularmente sofrer;



porém este esquecimento não o livra do sofrimento, mas, ao contrário, intensifica-o ao máximo, já que o santo deixa de sentir o seu próprio sofrimento para sentir aquele que afeta o mundo inteiro. Por causa disto, se o conhecimento objetivo produz no gênio um estado de felicidade plena, este mesmo tipo de conhecimento produz no santo um estado absoluto de mal-estar e sofrimento, que deve ser aceito resignadamente. A questão da resignação é importante para a compreensão do modo como o santo conhece a Ideia, visto que o desejo de não querer sofrer pode ser considerado como o sinal do retorno do domínio da vontade sobre o seu intelecto e, conseqüentemente, da reversão da negação em afirmação.

O conhecimento da Ideia de sofrimento, quando ocupa totalmente as funções do intelecto do santo, atua como um quietivo para a sua vontade, que não só impede a vontade de continuar a se afirmar, mas também contribui para a destruição do seu corpo, considerado o foco residual de afirmação da sua vontade. Esse quietivo não pode ser considerado, ao contrário do prazer de origem intelectual sentido pelo gênio, como um meio indireto de satisfação da vontade, pois Schopenhauer considera que o quietivo é o único motivo capaz de negar a vontade. Porém, para que ele possa atuar como tal, o quietivo precisa ter força suficiente para vencer o ímpeto da vontade em busca de satisfação. Na afirmação, o conflito entre os motivos determina qual deles possui força suficiente para proporcionar a satisfação da vontade; na negação, o quietivo deve ter força suficiente para vencer a força de oposição proveniente da autopreservação, visto que esta força constitui o último reduto da afirmação da vontade, que subsiste, durante a negação, enquanto o santo viver.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A exposição do modo como o gênio e o santo conhecem a Ideia permitiu mostrar o que há em comum entre eles, mas também apontar as diferenças fundamentais entre a contemplação e a negação. A principal delas consiste no fato de que a contemplação estética realizada pelo gênio não deve ser considerada como um grau, mesmo que atenuado, de negação da vontade. Pois a negação se caracteriza pela oposição ao modo de afirmação, que se manifesta apenas através do ascetismo. Este tipo de comportamento, quando é persistente, resulta na destruição do corpo do santo, considerado o foco a partir do qual a sua vontade se afirma. O artista, por sua vez, ao manifestar a sua genialidade, apenas interrompe o domínio da vontade sobre o intelecto, proporcionando um acesso ao conhecimento da Ideia que, diferentemente do conhecimento da Ideia alcançado pelo santo, não prejudica a integridade do seu corpo. Por constituir um prazer desinteressado proveniente do intelecto, e sendo o intelecto um órgão secundário em relação à vontade, a contemplação estética seria um modo indireto de afirmar a vontade ou, pelo menos, ela não prejudicaria a continuidade da afirmação. Aquilo que qualifica a negação e que não está presente na atividade contemplativa é o movimento da vontade contra si mesma, que não só a aquieta, mas destrói o objeto empírico através do qual a vontade se afirma.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

KOßLER, Matthias. Sobre o papel do discernimento [*Besonnenheit*] na estética de Arthur Schopenhauer. In: DEBONA, Vilmar *et al.* (Org.). *Dogmatismo & Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I (MVR I). Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, volume 2 (MVR II). Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II (MVR II). Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

Recebido em: 01-08-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# CONSIDERAÇÕES SOBRE A "ATUALIDADE" DE SCHOPENHAUER

## *SCHOPENHAUER'S "ACTUALITY" CONSIDERATIONS*

LEANDRO CHEVITARESE<sup>1</sup>

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).

---

<sup>11</sup> 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*.<sup>2</sup>

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.

<sup>2</sup> 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"<sup>3</sup> – 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

<sup>3</sup> 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".<sup>4</sup>

## 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

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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

---

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup> 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".<sup>7</sup> 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.

<sup>7</sup> 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<sup>a</sup> 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

# SCHOPENHAUER, MESTRE DE NIETZSCHE: SOBRE NIILISMO E ASCETISMO

*SCHOPENHAUER, MASTER OF NIETZSCHE: ABOUT NIHILISM AND  
ASCETICISM*

JOÃO CONSTÂNCIO<sup>1</sup>

Universidade Nova de Lisboa – Portugal  
joaoconstancio@fcsn.unl.pt

**RESUMO:** O artigo tenta mostrar três coisas: primeiro que, embora Nietzsche rejeite alguns dos aspectos mais importantes da famosa metafísica da vontade que se encontra no centro de toda a filosofia de Schopenhauer, tal metafísica não deixa por isso de ser o ponto de partida da sua análise do “facto fundamental da vontade humana” na *Genealogia da Moral*; depois, que o modo como Schopenhauer entende o ascetismo e a “negação da vontade” tem uma importância crucial para a compreensão da concepção nietzschiana do “ideal ascético” e de uma “vontade do nada” como vontade ascética; por fim, que a interpretação daquilo a que Nietzsche chama “niilismo” na *Genealogia* e, em geral, na sua obra não pode dispensar a reflexão sobre o modo como Nietzsche e Schopenhauer pensam o ascetismo e a ideia de uma “vontade do nada”. Este último ponto implica a revisão crítica de importantes interpretações do niilismo em Nietzsche, como a de Stegmaier e a de van Tongeren.

**PALAVRAS-CHAVE:** Schopenhauer. Nietzsche. Vontade. Nada. Niilismo. Ascetismo.

**ABSTRACT:** *The article tries to show three things: firstly, that although Nietzsche rejects some of the most important aspects of Schopenhauer’s metaphysics of the will, this metaphysics is the point of departure of his analysis of the “basic fact of the human will” in his On the Genealogy of Morality; secondly, that Schopenhauer’s view of asceticism and the “denial of the will” is crucial for the understanding of Nietzsche’s conception of the “ascetic ideal” and an ascetic “will to nothingness”; thirdly, that the interpretation of what Nietzsche calls “nihilism” in the Genealogy and elsewhere cannot dispense with the interpretation of Nietzsche’s and Schopenhauer’s conceptions of asceticism in terms of a “will to nothingness”. This last point leads to criticism of influential views of Nietzsche’s conception of nihilism, such as Stegmaier’s and van Tongeren’s.*

**KEYWORDS:** *Schopenhauer. Nietzsche. Will. Nothingness. Nihilism. Ascetism.*

---

<sup>1</sup> Professor Associado da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH) da Universidade Nova de Lisboa.

## INTRODUÇÃO

Trata-se neste texto de tentar mostrar três coisas: primeiro que, embora Nietzsche rejeite alguns dos aspectos mais importantes da famosa metafísica da vontade que se encontra no centro de toda a filosofia de Schopenhauer, tal metafísica não deixa por isso de ser o ponto de partida da sua análise do “facto fundamental da vontade humana” na *Genealogia da Moral* (GM III 1 e 28); depois, que o modo como Schopenhauer entende o ascetismo e a “negação da vontade” tem uma importância crucial para a compreensão da concepção nietzschiana do “ideal ascético” e de uma “vontade do nada” (GM III 14 e 28) como vontade ascética; por fim, que a interpretação daquilo a que Nietzsche chama “nihilismo” na *Genealogia* e, em geral, na sua obra (pelo menos, na obra publicada) não pode dispensar a reflexão sobre o modo como Nietzsche e Schopenhauer pensam o ascetismo e a ideia de uma “vontade do nada”. O Terceiro Ensaio da *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, e o Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, serão os fios condutores deste texto. A minha preocupação implícita — ao longo de todo o texto — será a de tornar claro que, mesmo num texto tardio como a *Genealogia*, Schopenhauer permanece, para Nietzsche, o seu “educador”, o seu “mestre”.<sup>2</sup>

### I “O FACTO FUNDAMENTAL DA VONTADE HUMANA”

Em *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma ter identificado “o facto fundamental da vontade humana” (*die Grundthatsache des menschlichen Willens*, GM III 1, KSA 5.341). E aí escreve que esse “facto fundamental da vontade humana” é “o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ela [a vontade humana] precisa de uma meta* — e antes prefere querer o nada [*das Nichts*] a não querer nada” (GM III 1). Começemos por investigar as raízes desta ideia no Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer.

Também para Schopenhauer a vontade humana tem um horror natural ao nada, um horror que resulta do facto de a vontade humana ser a vontade de um organismo que quer viver — ou, nos termos da metafísica de Schopenhauer, do facto de a vontade humana ser uma individuação corpórea *da* Vontade e, enquanto tal, ter horror ao nada simplesmente porque é “vontade-de-viver”, “vontade de vida” (*Wille zum Leben*), uma vontade de se afirmar a si própria e de viver egoisticamente como espécime da espécie a que pertence: “Que temos um tão

---

<sup>2</sup> Em textos anteriores, procurei mostrar que o mesmo vale para a influência de Schopenhauer sobre o modo como o Nietzsche da maturidade pensa a superficialidade da consciência e a modalidade, ou estatuto epistémico, dos juízos filosóficos: cf., respectivamente, Constâncio (2011 e 2013b). Cf. também Constâncio/ Sousa (2014) em defesa de uma abordagem semelhante nos escritos de Salazar (1973 e 2007). Como exemplos perfeitos da menorização da influência de Schopenhauer em Nietzsche, Salazar refere as interpretações clássicas de Jaspers, Löwith e Heidegger. Mais recentemente, May (1999) e Leiter (2015) são bons exemplos de tal menorização (ou mesmo omissão) na análise dos conceitos de ascetismo e de valores morais na *Genealogia*. Por contraste, Janaway (2007) procura destacar a presença de Schopenhauer na *Genealogia* e, mais genericamente, no pensamento de Nietzsche na fase da sua maturidade. Note-se, por fim, que o presente artigo é uma versão revista, corrigida e aumentada do meu artigo sobre a relação entre Schopenhauer e Nietzsche publicado em *The Palgrave Schopenhauer Handbook* (Constâncio 2017).

grande horror [ou: aversão] ao nada é simplesmente outra maneira de se dizer que temos uma tão grande vontade de viver” (WWV I §71, p. 486). Ora, o facto de a mortalidade ser uma das condições da nossa individuação num organismo vivo — isto é, o facto de a nossa vida nos ser dada como uma jornada finita entre o nascimento e a morte, entre o nosso passar a ser e a dissolução no nada — força a nossa vontade-de-viver a empreender “uma constante luta pela existência (*ein steter Kampf um diese Existenz*)” (WWV I §57, p. 368) — a qual é, na verdade, uma luta contra o nada, contra o *vácuo*.

É a esta luta que Schopenhauer chama “o peso da existência (*die Last des Daseins*)” (WWV I §57, p. 369). Mas este peso tem duas dimensões diferentes, que são, porém, igualmente fundamentais.

Primeiro, a existência é um peso para nós porque ela é “uma morte sempre adiada” (WWV I §57, p. 367), e isso faz que vivamos num constante “medo da morte” (WWV I §57, p. 369). Toda a nossa vida tende a consistir numa activa, embora essencialmente inconsciente, “fuga da morte” (WWV I §57, p. 369): ao querermos a vida (ao sermos “vontade-de-viver”), passamos o tempo a fazer tudo para evitar tanto a morte, quanto o mero pensamento da morte. Vivemos, em suma, num constante *horror vacui*, e isso dá um enorme peso à nossa existência.

Mas, em segundo lugar, a existência é um peso para nós porque por vezes (ou até demasiadas vezes) não conseguimos fugir da experiência do vácuo e experimentamo-lo, por assim dizer, directamente ou enquanto tal — e já não no modo da fuga. É isso que acontece quando os nossos desejos são *satisfeitos*. Se não encontramos imediatamente novos objectos de desejo ou se, como Schopenhauer diz, por um momento nos tornamos “seguros da nossa existência”, então “não sabemos o que fazer com ela” (WWV I §57, p. 369). A satisfação dos nossos desejos deixa-nos sem nada para *querer*. Ficamos sem metas, objectivos, propósitos que possamos perseguir. Numa tal situação, “apenas a pressão da vontade permanece” (WWV I §65, p. 430), e por isso a única coisa que nos move é o peso da existência enquanto tal: “[...] a segunda coisa que faz as pessoas moverem-se [além da “fuga da morte” ou, o que é o mesmo, além da “aspiração à existência”] é o esforço por se livrarem do peso da existência, por deixarem de o sentir, por ‘matar tempo’, i.e., por escapar do tédio” (WWV I §57, p. 369).

Segundo Schopenhauer, este facto mostra que a vontade ela própria não tem “um propósito e objecto últimos”, não tem “uma meta última (*Ziel*), nem um fim (*Zweck*) último” (WWV I §56, p. 364) — que o nosso querer é “uma constante aspiração sem meta e sem repouso” (*ein beständiges Streben, ohne Ziel und ohne Rast*, WWV I §57, p. 367).<sup>3</sup> A vontade humana aspira a alcançar metas particulares e age segundo propósitos ou fins — ou, noutros termos, é movida por “motivos” —, mas apenas na medida em que a sua individuação, a sua existência num corpo particular, a faz lidar com o mundo. Enquanto “vontade-de-viver” particular, a vontade é “direccionada” para certas metas mundanas (WWV I §66, p. 435), e “exprime o seu carácter” ao agir de acordo com determinados propósitos em vez de outros (e.g. WWV I §55, pp. 342ss.). Mas “em si mesma” a vontade humana é

<sup>3</sup> Cf. também: WWV I §29, §57, §58; WWV II xxviii.

um mero “aspirar”, “almejar” (*Streben*) — uma aspiração “cega”, “inconsciente”, que não tem uma direcção definida e, portanto, não tem “um propósito e objecto últimos”, não tem “uma meta última (*Ziel*), nem um fim (*Zweck*) último”. A visão schopenhaueriana da vontade não é teleológica: o que Schopenhauer sustenta é justamente que a vontade humana *não* tem um *telos*, *não* tem um fim último que quisesse alcançar, e no qual pudesse encontrar uma satisfação perfeita e definitiva — ou, nas palavras de Schopenhauer, “nenhum fim alcançável pode pôr termo” ao almejar da vontade humana (WWV I §56, p. 364). É por isso que a vontade humana é insaciável, “uma sede sem fim” (WWV I §57, p. 367): “em nenhuma parte há uma satisfação final, em nenhuma parte um ponto de repouso” (WWV I §56, p. 364).

É também por isso que, no tédio, somos confrontados com o “vazio” (WWV I §56, §58, §65) — o vazio da nossa própria vontade, “o vazio da vontade desocupada” (WWV I §39, p. 240), e correlativamente o vazio de um mundo que se tornou um *nada* para nós porque não consegue agora oferecer-nos quaisquer motivos, propósitos ou metas a que possamos aspirar.

Em alguns passos importantes, Schopenhauer descreve este confronto com o vazio e o nada como um confronto com a falta de *sentido* da vida humana. Por exemplo: “É realmente incrível como a vida da grande maioria dos seres-humanos flui sem sentido e sem significado [*nichtssagend und bedeutungsleer*] quando vista de fora, e como é maçadora e irreflectida quando sentida por dentro. Não é senão um cansativo almejar e preocupar-se, um cambalear como se em sonhos pelas quatro idades da vida até alcançar a morte — tudo isto acompanhado por uma série de pensamentos triviais. Tais vidas são como relógios a que se dá corda e se movem, mas sem saber porquê” (WWV I §58, p. 379)”. Na nossa experiência do tédio, somos confrontados precisamente com esta falta de sentido. Mas o que significa “falta de sentido”? E como justifica Schopenhauer esta tese da “falta de sentido” da vida humana?

De certa forma, a metafísica da vontade em Schopenhauer não é outra coisa senão a expressão metafísica da falta de sentido da vida humana — na verdade, da “existência em geral”. Já a tese de que a vontade é um aspiração sem meta e sem fim último exprime tal ideia, pois “a vontade” designa aqui uma vontade não-individuada, “universal”, que é pensada por Schopenhauer como o fundamento último da realidade no seu todo. Portanto, o que aquela tese sustenta é que, “em si mesma”, a realidade é uma totalidade a que falta uma meta e um propósito — uma totalidade sem sentido. Além disso, o que tal tese sustenta é que, sendo esse o fundamento último de toda a realidade, a individuação da vontade numa multiplicidade virtualmente infinita de corpos no espaço e no tempo resulta num conflito ou luta de todos contra todos *que não serve qualquer propósito supra partes* (e.g., WWV I §56, p. 354). A falta de sentido desta luta é particularmente conspícua na vida dos seres humanos, visto que aqui a consciência e a razão a tornam especialmente dolorosa (WWV I §56, pp. 354-355; WWV II xli, pp. 561ss.). Se há algum tipo de finalidade na natureza, é apenas na medida em que todos os organismos individuais são espécimes que servem os propósitos das suas espécies, isto é, estão, por assim dizer, programados para se reproduzirem e, portanto, para

preservarem a sua espécie. Mas isto significa precisamente que “o indivíduo não tem valor para a natureza” (WWV I §54, p. 325), “o indivíduo não é nada para ela” (WWV I §60, p. 389): a natureza usa os organismos individuais como meios para os seus fins, e é portanto muito mais como um demónio do que como um deus (WWV II xxviii, p. 398). Dado que a existência das espécies não serve qualquer propósito ulterior e último, a natureza é meramente “um mundo de seres permanentemente carentes, que só conseguem durar algum tempo na medida em que se devoram uns aos outros, e que atravessam as suas vidas dominados pelo medo e a necessidade, e que frequentemente suportam terríveis aflições — até caírem nos braços da morte” (WWV II xxviii, p. 398).

Mais há algo mais que deve ser dito sobre a noção de sentido — ou de falta de sentido — na filosofia da vontade em Schopenhauer. Na medida em que os seres humanos têm uma “razão” (*Vernunft*) acontece não apenas que eles têm consciência da sua situação, mas também que são capazes de compreender conceptualmente a sua finitude e o peso da sua existência, tal como, portanto, a falta de valor que tal existência tem no meio de uma natureza a que falta um fim último. E esta circunstância gera neles uma necessidade que os outros animais, sendo destituídos de razão, não têm — a “necessidade metafísica”, como Schopenhauer lhe chama (WWV II xvii; PP II, p. 364). Os seres humanos caracterizam-se por sentirem necessidade de “decifrar” o “enigma do mundo”, necessidade de dar sentido à existência em geral e no seu todo — necessidade de encontrar o significado da “coisa em si” escondido por detrás dos fenómenos (um significado que se pressupõe dever ter, em última instância, a natureza de um “porquê”). Sem isso, sentem-se perdidos, ou seja: não conseguem deixar de se confrontar com o nada que são — e a que têm horror. Tal necessidade é a origem não só da metafísica (i.e. da filosofia), mas também da religião, e distingue o ser humano de todos os outros animais como o “*animal metaphysicum*” (WWV II xvii, p. 176; PP II, p. 364).

Ora, tudo isto está pressuposto na *Genealogia da Moral*, de Nietzsche. Muito especialmente o último capítulo do Terceiro Ensaio (GM III 28) pode ser lido como um comentário à concepção schopenhaueriana da vontade humana — um comentário no qual Nietzsche reformula e reinterpreta essa concepção dando ênfase, justamente, à ideia de *sentido* e de uma *necessidade* humana de *sentido*. Não há dúvida de que Nietzsche rejeita a metafísica na qual Schopenhauer enquadra a sua concepção da vontade humana — e abandona, em particular, a ideia de que cada vontade individual seja apenas uma manifestação e individuação, ou um “fenómeno”, de uma vontade universal (“a Vontade”). Mas não deixa por isso de basear a sua concepção da vontade humana — como concepção naturalizada, psicológica, pós-metafísica — na concepção não-teológica da vontade humana que, como vimos, encontramos em Schopenhauer. A sua ideia principal é a de que *o horror da vontade humana ao nada é sinónimo de um horror à falta de sentido*.

Veja-se o que Nietzsche escreve em GM III 28. A vontade humana, segundo sustenta, é uma vontade que precisa a cada momento de ser “salva” — nomeadamente, salva de não conseguir “*querer* algo” (GM III 28, KSA 5.412) e,

por consequência, salva de ceder a um “nihilismo suicidário” (GM III 28, KSA 5.411). O vácuo, ou o nada, a que ela tem horror está sempre presente — precisamente nos termos descritos por Schopenhauer na sua análise do tédio e do “vazio da vontade desocupada” (WWV I §39, p. 240). E o vácuo ou o nada a que vontade humana tem horror está sempre presente porque nenhuma meta lhe é dada *a priori* — ou seja, porque a vontade humana não tem um *telos* intrínseco. De forma a poder *querer* numa dada direcção e a agir de um determinado modo, ela precisa de *criar* as suas metas ou propósitos, ou seja, precisa de criar *sentido*. A vontade humana age de acordo com o princípio de que “qualquer sentido é melhor do que não haver sentido algum” (GM III 28, KSA 5.411). No seu horror ao nada, a vontade humana aspira por uma meta em geral — por *qualquer* sentido que lhe permita preencher “o vazio tremendo” (GM III 28, KSA 5.411) que, de outro forma, a avassala.

Para que melhor se compreenda tudo isto, é, porém, necessário que se considere o tema da vontade ascética em Nietzsche — e, primeiro, em Schopenhauer.

## II A VONTADE ASCÉTICA

Schopenhauer vê o ascetismo como um desenvolvimento do “amor puro” — o qual, segundo crê, não é nada senão a identificação e o cuidado com o sofrimento de outrem, ou seja, o mesmo que a “compaixão”, a “piedade” (*Mitleid*).<sup>4</sup> Para Schopenhauer, a compaixão implica sempre um certo grau de desindividuação, uma transição do egoísmo para o cuidado altruísta, desinteressado com outrem, na verdade um sentimento de ser uno com outrem, ou de encontrar no outro, em particular no seu sofrimento, “eu mais uma vez (*Ich noch ein Mal*)” (GrM §22, pp. 272-275). Em última análise, a individuação é uma ilusão, “mero fenómeno”, de tal modo que todo o conflito entre vontades individuais não é senão um conflito entre manifestações de uma mesma vontade universal. Quando um indivíduo prejudica outro, o que acontece é que uma mesma vontade “crava os seus dentes em si própria” — pois no reino das coisas em si mesmas “aquele que atormenta e aquele que é atormentado são um só” (WWV I §63, p. 419, p. 416-421; §65, p. 465; §66, p. 441; §70, p. 478). A compaixão surge, portanto, desta nossa capacidade de reconhecer a identidade fundamental entre nós próprios e um outro; e o ascetismo desenvolve-se a partir da compaixão porque resulta do sentimento de que, por mais vitorioso que seja aquele que atormenta outrem, também a sua vida é dor, como toda a vida — e, ao mesmo tempo, por mais oprimido que seja aquele que é atormentado, ele é ainda uma vontade-de-viver individuada num organismo e, portanto, é feito da mesma aspiração egoísta que o seu atormentador: “O primeiro [aquele que atormenta] erra se pensar que não partilha a dor do segundo, e este erra se pensar que não partilha a culpa daquele” (WWV I §63, p. 419). Quanto mais uma pessoa compassiva tomar sobre os seus ombros “a dor do mundo inteiro” (WWV I §68, p. 464), interiorizando não apenas que “a vida é toda ela sofrimento” (WWV I §56, p. 366; §59, p. 381-383;

<sup>4</sup> Cf. WWV I §§66-67.



§65, p. 429-431), mas também que todo o indivíduo é, pelo mero facto da sua individuação, culpado de egoísmo, tanto mais a compaixão de tal pessoa se tornará “amor ao próximo com uma completa negação de todo o amor de si” (WWV I §68, p. 459). A compaixão enquanto *mit-leiden*, isto é, como uma identificação com (*mit-*) o outro e o seu sofrer (*leiden*), é a estrada que conduz ao desprezo por si próprio, e o desprezo, ou aversão, por si próprio é a estrada que conduz ao ascetismo.

Para Schopenhauer, o ascetismo é, portanto, uma “negação do amor de si” motivada pela compaixão, e por isso é uma verdadeira “mortificação da vontade” (WWV I §68, p. 451, p. 452-453, p. 463). Esta mortificação depende do desenvolvimento de uma “forte aversão” à nossa “natureza interna” (WWV I §68, p. 449), ou seja, à vontade que se encontra individuada em cada um de nós. O ascetismo é, portanto, um “quebra *deliberada* da vontade por meio de uma recusa do agradável e uma procura do desagradável, o modo de vida da penitência voluntária e da auto-flagelação” (WWV I §68, p. 463). Isto explica por que razão o ascetismo é, segundo Schopenhauer, tão diferente do suicídio: quem decide matar-se “quer a vida, e está apenas insatisfeito com as condições em que ela lhe é dada” (WWV I §69, p. 471), mas “a essência da negação consiste em recusar os prazeres da vida, não o seu sofrimento” (WWV I §69, p. 471), e só o ascetismo, ao contrário do suicídio, é, portanto, “*negação da vontade-de-viver*” (WWV I §68, p. 452-453; §69, p. 471). O ascetismo recorre ao “jejum e até à mortificação e à auto-tortura” (WWV I §68, p. 451), mas *qua* “*negação da vontade-de-viver*” é muito mais do que isso. A aspiração última do asceta é a sua própria abolição ou cancelamento (*Aufhebung*), o seu regresso ao não-ser, ao *nada*, *Nichts*, *nihil* (WWV I §54, p. 336; §69, p. 474; §71, p. 484-487). Schopenhauer daria, sem dúvida, a sua aprovação à fórmula que Nietzsche achou para designar a vontade ascética: uma “*vontade do nada*”. Quando se torna ascética, a vontade tem o nada como meta — quer o nada enquanto tal.

Como é bem sabido, Schopenhauer vê o alcançar desta meta — ou seja, a real abolição da vontade, a sua dissolução no nada — como sendo a “santidade”, e portanto como uma salvação mística e uma redenção do ser-humano. Além disso, crê que a santidade se funda num *conhecimento* (WWV I §54, p. 336; §69, p. 474). A estrada que vai da compaixão ao ascetismo e à abolição da vontade é a estrada na qual um indivíduo adquire conhecimento da essência ou natureza interna do mundo, e na verdade um conhecimento que não é meramente abstracto, mas sim intuitivo, afectivo, e praticado em acções, não em palavras. Trata-se do conhecimento pessimista que foi referido acima: o conhecimento de que a vida é dor, de que a individuação é um mal, de que “aquele que atormenta e aquele que é atormentado são um e o mesmo”, de que “a individualidade é na realidade apenas um erro particular, um passo em falso, algo que era melhor que não fosse” (WWV II xli, p. 563) — e, em última análise, o conhecimento de que o mundo no seu todo é algo que “não devia ser” (WWV II xlvi, p. 664), ou de que “a existência deve certamente ser considerada um erro ou engano”, que “era melhor para nós que não existisse” (WWV II xlviii, p. 695). Todo este conhecimento, note-se, diz respeito às coisas em si mesmas (ou à “coisa-em-si”). Na verdade, todas aquelas

diferentes proposições apenas articulam diferentes aspectos de um só pensamento — o pensamento que constitui o conteúdo de toda a metafísica da vontade de Schopenhauer (WWV I §53, p. 320). Só este conhecimento permite à vontade ascética alcançar aquilo a que aspira: a sua própria abolição, o seu regresso ao *nada* (WWV I §54, p. 336; §68, p. 452-453; §69, p. 474; §71, p. 484-487).

Sublinhe-se (e, como se verá adiante, é realmente importante sublinhar este ponto) que, para Schopenhauer, o querer que move a auto-abolição da vontade é, ao mesmo tempo, um querer a abolição do *mundo*. Aquilo a que chamamos “mundo” é “o espelho da vontade”, de tal modo que “nós mesmo somos esta vontade e este mundo”, e “a negação, abolição, reversão da vontade são também a abolição e desaparecimento do mundo, que é o seu espelho” (WWV I §71, p. 485). Noutros termos, o “mundo” é, para Schopenhauer, o que a vontade representa como sendo a realidade espaço-temporal na qual persegue metas particulares, de tal forma que o aspirar da vontade ao não-ser é, ao mesmo tempo, o seu aspirar ao não-ser dessa realidade espaço-temporal, o mundo. É por isso que o “nada” (*Nichts*) em causa no ascetismo é “essencialmente relativo”, um “*nihil privativum*” que “se refere a um algo determinado que ele nega” (WWV I §71, p. 484) — algo determinado que “é justamente o mundo como representação” (WWV I §71, p. 485). A negação ascética da vontade é, ao mesmo tempo, negação do mundo — ou, como Schopenhauer escreve na última frase do seu *magnum opus*, “para aqueles cuja vontade se voltou do avesso e se negou a si própria, este nosso mundo real, com os seus sóis e galáxias, é — nada” (WWV I §71, p. 487).

Mas consideremos agora a concepção do ascetismo em Nietzsche. A que ponto é semelhante à de Schopenhauer? E exactamente em que ponto e de que modo se afasta da de Schopenhauer?

Tal como se indicou acima, Nietzsche vê o ascetismo como expressão de uma “vontade do nada” (GM III 14 e 28). A vontade ascética tem o nada como meta, objectivo, fim; a vontade ascética toma a sua própria abolição e a abolição do mundo como o propósito das suas acções. Obviamente, ao fazer isso não chama “nada” ao nada: habitualmente, “não se diz ‘nada’: em vez disso, diz-se ‘o além’; ou ‘Deus’; ou ‘a verdadeira vida’; ou nirvana, salvação, santidade...” (AC 7).<sup>5</sup> Até certo ponto, é também esta a visão de Schopenhauer, pois também ele pensa que “Deus” e “nirvana” são apenas dois nomes que as duas religiões mais profundas — o Cristianismo e o Budismo — dão ao “nada”; e foi também Schopenhauer quem primeiro argumentou que a razão por que os santos e os místicos do Cristianismo e do Budismo descrevem as suas acções como “salvação” e “santidade” é que aquilo que alcançam (ou julgam alcançar) através do ascetismo é a dissolução da sua vontade no nada (WWV I §59, p. 384; §63, p. 420-421; §68, p. 352-471; §70, p. 480-483; §71, p. 484-487).<sup>6</sup>

A primeira grande diferença entre a visão de Nietzsche e a de Schopenhauer é, porém, que, para o primeiro, nada disto é matéria de *conhecimento*: não é a *verdade* que dirige os santos e os místicos para o nada. O que os faz querer o

<sup>5</sup> Cf. também GM III 1 e GC Prefácio 3.

<sup>6</sup> Para uma discussão recente des tema, cf. Janaway (2017).

nada é apenas a sua necessidade de sentido. Este é o cerne do aparente paradoxo que Nietzsche formula em GM III 1 e 28. O que faz os santos e os místicos quererem o nada é... o seu *horror* ao nada, o *horror vacui* que é o traço fundamental da vontade humana. O ascetismo aparece — a vontade humana torna-se uma vontade ascética — porque, em situações extremas nas quais a vontade humana é prolongadamente confrontada com o nada e se vê incapaz de encontrar objectos de desejo (ou seja, de ver quaisquer metas como tendo *sentido*), tende a conseguir salvar-se ainda através de um expediente que consiste em *transformar o próprio nada numa meta, num objecto de desejo*. O ascetismo é o derradeiro *mecanismo de defesa* da vontade humana, um expediente instintivo que ela usa, como último recurso, para se salvar do “nihilismo suicidário”. Transformar o próprio nada numa meta é suficiente para salvar a vontade humana e fazê-la “*querer algo*” (GM III 28, KSA 5.412). É isto que Nietzsche quer dizer quando sustenta que o *horror vacui* da vontade humana é tão intenso que “ela prefere querer *o nada a não querer nada*” (GM III 28, KSA 5.412; GM III 1, KSA 5.339), e que a vontade ascética, a “vontade do nada”, é “uma aversão à vida, uma rebelião contra os pressupostos mais fundamentais da vida — mas é e continua a ser uma *vontade...*” (GM III 28, KSA 5.412).

Esta vontade ascética, a “vontade do nada”, é a base daquilo a que Nietzsche chama na *Genealogia* “o ideal ascético”. O “ideal ascético” é o desenvolvimento civilizacional, cultural, histórico daquele mecanismo de defesa básico e instintivo — o qual, como acabámos de ver, consiste em transformar o nada de objecto de aversão em objecto de desejo. Tal desenvolvimento civilizacional constrói diferentes estruturas de sentido — ou seja, sistemas abertos de valores e propósitos (como o Platonismo, o Cristianismo, o Budismo) — que oferecem respostas a perguntas (a “porquês”) como, por exemplo, “porquê, de todo, o ser-humano?”, ou “*porquê* o meu sofrimento?” (GM III 28, KSA 5.411). Diferentes respostas ascéticas a estas perguntas são diferentes formas de estatuir o nada como meta da vontade humana. Assim, por exemplo, o Platonismo desenvolve uma versão particular do ideal ascético porque estabelece como meta alcançar um “mundo verdadeiro” de conhecimento absoluto através da superação dos sentidos, da percepção, do corpo, basicamente de tudo o que faz do conhecimento humano um conhecimento condicionado, finito, relativo; o Cristianismo, por seu lado, estabelece como meta alcançar a “verdadeira vida” do amor altruísta através da superação do egoísmo, da sexualidade, da animalidade, etc. Note-se como, em ambos os casos, a meta é a *fuga* em direcção ao nada (ao “mundo verdadeiro”, à “vida verdadeira”) através de uma progressiva negação *deste* mundo. Uma vontade ascética como vontade do nada não pode deixar de envolver auto-aversão incluindo, obviamente, aversão ao nosso corpo-próprio enquanto encarnação da nossa vontade individual (tal como Schopenhauer sublinhou — com aprovação); mas a auto-aversão ascética não pode deixar de envolver também ódio e negação de tudo o mais que é terreno — negação de todo o horizonte onde se joga a acção da vontade humana, negação *deste* mundo. Assim,

é absolutamente impossível continuarmos a esconder o que de facto se exprime em todo o querer que tenha recebido o seu direccionamento do ideal ascético; o ódio contra o que é humano,

mais ainda contra o que é animal, mais ainda contra o que é material, o horror perante os sentidos, perante a própria razão, o medo perante a felicidade e a beleza, o desejo de fugir a tudo o que é aparência, mudança, devir, morte, aspiração ou até mesmo tudo o que seja desejo... (GM III 28, KSA 5.412).

Sublinhe-se a natureza ambivalente daquilo que Nietzsche aqui descreve. O desejo pelo nada e o ódio à vida que estão em causa no querer ascético resultam dos seus opostos — isto é, do *horror vacui* e do amor à vida (ou da “vontade-de-viver”) — e, na verdade, *servem* estes opostos: tal desejo e tal ódio vicejam porque oferecem orientação e propósito — oferecem *sentido* — no mundo *que eles negam*. Assim, por exemplo, o ideal ascético promove o ódio à vida que é característico das vontades humanas oprimidas, mas também “salva” estas vontades: “para os indivíduos fisiologicamente mal formados e para os desequilibrados (ou seja, para a *maioria* dos mortais), [os ideais ascéticos são] uma tentativa de eles se apresentarem como ‘demasiado bons’ para este mundo, uma forma sagrada de libertinagem, a sua melhor arma na luta que travam com a dor lenta e o tédio” (GM III 1). E algo semelhante vale para o sacerdote ascético, bem como para os santos e os místicos descritos por Schopenhauer: “no caso dos padres, os ideais ascéticos significam a fé sacerdotal propriamente dita, o seu melhor instrumento de poder e também a ‘suprema’ autorização para o exercício desse poder. Finalmente, para os santos, um pretexto para a hibernação, a sua *novissima gloriae cupido*, a sua paz no nada (‘Deus’), a sua forma de demência”. (GM III 1). Estes exemplos tornam claro em que sentido a vontade do nada é “uma aversão à vida, uma rebelião contra os pressupostos mais fundamentais da vida; mas é e continua a ser uma *vontade...*” (GM III 28).

E estes exemplos também tornam claro que a *avaliação* nietzschiana da vontade do nada é oposta à de Schopenhauer. A famosa “transvaloração de todos os valores” é, em grande medida, uma reavaliação do ascetismo e do ideal ascético. Contudo, mesmo que esteja aí em causa a inversão (ou, pelo menos, a transformação radical) da posição axiológica de Schopenhauer, isso mesmo mostra, de novo, quão importante permanece Schopenhauer no pensamento maduro de Nietzsche. Na verdade, da comparação entre as posições de Nietzsche e as de Schopenhauer sobre a vontade ascética na *Genealogia* e no Livro IV do *Mundo como vontade e representação* podemos concluir que a análise schopenhaueriana deu a Nietzsche a chave (ou, no mínimo, uma das principais chaves) para a interpretação de toda a história da cultura ocidental. Nietzsche nega que o ascetismo tenha como fundamento um conhecimento acerca da condição humana, mas concorda com Schopenhauer em que o ascetismo (a vontade do nada) é o cerne escondido do Platonismo, do Cristianismo, do Budismo e (pelo menos em certa medida) também do pessimismo grego, romano e helenístico. Pois, como é bem sabido, Nietzsche declara que o ideal ascético foi o *único* ideal que a humanidade teve “até agora” — o único remédio da humanidade contra o “nihilismo suicidário” (GM III 28, EH GM). O ideal ascético foi “o *faut de mieux par excellence* até agora” (GM III 28); foi sempre “o ideal *prejudicial par excellence*, uma vontade do fim, o ideal da decadência”, mas a razão por que

adquiriu um “incrível poder” na história da humanidade foi o facto de que “nunca teve competição” — nunca houve um “*contra-ideal*” (EH GM).

Contudo, não é só na *avaliação* da vontade ascética que a posição de Nietzsche difere da de Schopenhauer. Também a análise psicológica da vontade do nada em Nietzsche é ligeiramente diferente da de Schopenhauer. A sua focagem na questão do sentido (*Sinn*) permite-lhe descobrir um pressuposto falso na psicologia de Schopenhauer. Esta psicologia é essencialmente hedonista: Schopenhauer pressupõe que aquilo que os seres-humanos desejam é, em última análise, o prazer ou a felicidade — a qual Schopenhauer intepreta negativamente como preenchimento de uma falta, e portanto como a *ausência* de dor.<sup>7</sup> Este pressuposto também está implicado na sua tese de que a natureza do querer humano determina que se seja sempre movido ou pelo peso da fuga à morte ou pelo peso do tédio: “embora na verdade toda a gente preferisse estar em repouso, a necessidade e o tédio são os chicotes que mantêm o pião em movimento” (WWV II xxviii, 410). Mas Nietzsche viu que, se aquilo que nos move realmente e em última instância é o sentido, então o hedonismo é uma tese problemática. O “incrível poder” do ideal ascético é ele mesmo uma prova de que aquilo que está em jogo na vida humana não é apenas o prazer e a dor — de tal modo que está longe de ser líquido que as pessoas queiram “repouso” e não precisamente o contrário disso: *inquietação, movimento, acção*. Se o prazer fosse a única motivação humana, por que razão alguém teria interesse num ideal que promove práticas dolorosas (incluindo a auto-tortura)? E como pode, em geral, alguém encontrar prazer na dor (uma ocorrência comum na vida humana)? O ideal ascético tem um “incrível poder” sobre os humanos porque providencia sentido. Dá origem a muito sofrimento, mas a um sofrimento no qual as pessoas encontram um propósito e, portanto, um sentido:

Se se ignora o ideal ascético, então o homem, o *animal* homem, não teve até hoje qualquer sentido, a sua existência sobre a terra não teve qualquer meta. “Para quê o homem”? Eis uma pergunta que não tinha resposta. Faltava a *vontade* para o homem e para a terra. Por trás de cada grande destino humano ouvia-se sempre como refrão um ainda maior “em vão!”. É precisamente isso que o ideal ascético significa, que *faltava* qualquer coisa, que o homem estava envolvido por uma tremenda lacuna... Incapaz de se justificar, de se explicar, de afirmar-se ele mesmo, o homem *sofria* com o problema do seu sentido. Sofria também com outras coisas, no fundamental era uma animal *doentio*: mas o seu problema *não* era o sofrimento em si, mas antes o facto de não obter resposta para o seu grito interrogativo: “sofrer *para quê?*” O homem, o animal mais corajoso e mais habituado a sofrer, não nega o sofrimento em si: *quere-o*, procura-o ele mesmo, com a condição de que alguém lhe mostre um *sentido* para isso, um *para quê* do sofrer. A falta de sentido do sofrimento — e *não* o sofrimento — foi a maldição que até hoje pesou sobre a humanidade... e o *ideal ascético oferecia-lhe um sentido!* (GM III 28, KSA 5.411).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Cf. WWV I §56-§57.

<sup>8</sup> Sobre a conexão entre este ponto importante da psicologia de Nietzsche e a hipótese da “vontade de poder”, cf. Soll (1998) e Reginster (2006).

A principal ideia deste texto fundamental é suficientemente clara. A razão por que os seres humanos têm um sentimento tão agudo do “peso da existência” não é porque sofrem, mas sim porque precisam de que o seu sofrimento tenha um sentido; o ideal ascético foi até hoje o único ideal porque foi até hoje a única interpretação do sofrimento de que os humanos foram capazes — a única forma que encontramos de ver um propósito no sofrimento. Portanto, mesmo que, como Schopenhauer sustenta, “toda a vida seja sofrimento”, isso não justifica, por si mesmo, uma negação ascética da vontade, uma negação pessimista da vida. A vida poderia ser muito dolorosa e, ainda assim, fazer sentido — e, portanto, não haver razão para a negar. A inferência “a vida é dolorosa, logo não tem valor e não devia existir” não é válida.

Mas, se queremos ter uma visão mais completa da influência de Schopenhauer sobre a concepção da vontade humana na obra de Nietzsche, e se queremos, em particular, compreender as consequências de tal influência na concepção nietzschiana do *niilismo*, devemos considerar ainda (embora muito sucintamente) dois temas fundamentais: primeiro, a relação entre o ideal ascético e a moral; segundo, a relação entre o ideal ascético e a metafísica.

### III A MORAL E A METAFÍSICA

Para Schopenhauer, o ascetismo é uma atitude moral. A negação ascética da vontade desenvolve-se a partir da compaixão e, como se observou acima, implica o reconhecimento não só de que o outro é “eu de novo”, “eu mais uma vez”, mas também de que todo o indivíduo *qua* indivíduo é “culpado” — culpado do seu egoísmo. Este sentimento de culpa, aliado ao sentimento de que a vida é dor, é o que espoleta a auto-aversão (ou “a negação de todo o amor de si”) em que assenta a negação ascética da vontade. Ora, neste quadro, pode dizer-se que a concepção schopenhaueriana de ascetismo tem dois pressupostos fundamentais. Em primeiro lugar, ao sustentar que há “culpa” no egoísmo, pressupõe que a distinção entre o bem e o mal consiste na distinção entre acções egoístas e acções altruístas. Como diz Schopenhauer, “a ausência de qualquer motivação egoísta é [...] o critério do valor de uma acção moral” (GrM §15, p. 204).<sup>9</sup> Em segundo lugar, ao sustentar que se justifica que uma pessoa se torne um místico ou mesmo um santo, Schopenhauer pressupõe que há factos morais, de tal modo que a perspectiva da vontade ascética é uma perspectiva de *conhecimento* — nomeadamente, de conhecimento do bem (ou de factos morais, factos sobre o bem e o mal), e na realidade de um conhecimento do bem fundado num conhecimento da verdade sobre as coisas em si mesmas, ou seja, um conhecimento metafísico. Esta é a razão por que Schopenhauer considera que pode legitimamente dizer que o moralmente certo e o moralmente errado “são válidos também para a ordem natural das coisas e não são, de forma alguma, meramente convencionais” (WWV I §62, p. 403). Se um indivíduo, movido pelo egoísmo e fazendo uso ou de violência ou da astúcia,

<sup>9</sup> Para Schopenhauer, uma acção é egoísta se “o seu fim último é o bem-estar e a dor daquele que age” (GrM §16, 206; cf. §14); uma acção é altruísta se é “livre de todos os motivos egoístas” e “deseja o bem-estar de outrem” (GrM §16, 210; cf. §18).

“afirma a sua própria vontade para além do seu corpo através da negação da vontade que aparece no corpo de outrem” (WWI I §62, p. 394), a sua acção é *realmente*, e não apenas convencionalmente, condenável — errada do ponto de vista moral. Se, porém, é movido pela compaixão e age em conformidade com o princípio *neminem laede* (“não prejudiques ninguém”), então age de um modo que é justo (GrM §17); e se a sua compaixão o faz ir mais longe e o leva a agir em conformidade com o princípio *omnes quantum potes, juva* (“ajuda todos quanto possas”), então a sua acção é boa, é moralmente certa e moralmente louvável (GrM §18; WWV I §62).

Nietzsche concorda em que a perspectiva ascética é uma perspectiva moral. A moral pertence ao cerne do ideal ascético. A interpretação do sofrimento oferecida por este ideal deu um propósito *moral* à existência humana. Através do ideal ascético, a vida tornou-se uma tarefa moral — justamente a tarefa de se tornar “bom” por meio de práticas ascéticas que conduzam a que uma pessoa se liberte da sua natureza “malvada”, moralmente má (do seu egoísmo, da sua finitude etc). Ao negar o mundo e ao afirmar o nada (“o além”, ou “Deus”, ou “a vida verdadeira”, ou “o nirvana”, ou “o mundo verdadeiro”), o ideal ascético fez o ser-humano sentir-se “envergonhado de todos os seus instintos”, na verdade “de si próprio” (GM II 7); com isso, “colocou todo o sofrimento sob a perspectiva da culpa” (GM III 28, KSA 5.411). Este facto “trouxe consigo mais sofrimento, um sofrimento mais profundo, mais interior, mais venenoso, mais destruidor da vida”, mas foi justamente isto — a culpa, a moral, o propósito moral — que “salvou” a vontade humana, permitindo-lhe “*querer* alguma coisa”: “não importava à partida para quê, porquê, com o quê o ser-humano queria: *a própria vontade estava salva*” (GM III 28, KSA 5.411-412).

Assim, toda a *Genealogia da Moral* pode ser lida como uma reacção à visão ascética da moral que Nietzsche encontrara na obra de Schopenhauer. O próprio Nietzsche sugere isso mesmo no *Prefácio*, quando conta que, já em *Humano, demasiado humano*, as suas reflexões sobre a origem da moral serviram o propósito ulterior, e mais importante, de investigar “o *valor* da moral”. “Sobre isto”, escreve, “tive de, praticamente sozinho, entrar em discussão com o meu grande mestre [ou professor] Schopenhauer, a quem esse meu livro, a paixão e a oculta contradição que é esse livro, se dirige, como se a um contemporâneo” (GM Prefácio 5). Em *Humano, demasiado humano*, a questão principal era “o valor do ‘não-egoísmo’ [ou: do que é altruísta, do altruísmo], dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício de si” — a questão de saber se tinha justificação a deificação destes fenómenos na obra de Schopenhauer (GM Prefácio 5). Mas na *Genealogia* a influência de Schopenhauer é ainda maior, pois todo o livro é uma investigação sobre a natureza ascética da moral. A “moral da compaixão” de Schopenhauer (cf. GM Prefácio 5 e 6) revelou a Nietzsche a natureza escondida da moral — a sua natureza ascética. Ou seja, revelou-lhe que a moral foi sempre determinada e movida por uma *vontade do nada*: fê-lo ver toda a história da moral como a história “do *grande* perigo para a humanidade, a sua mais sublime atracção e sedução — mas para onde? para o nada? — foi justamente aqui que vi o princípio

do fim, a paragem, o cansaço que se põe a olhar para trás, a vontade que se volta *contra* a vida” (GM Prefácio 5).

Note-se que é desta perspectiva — a perspectiva da descoberta da natureza ascética da moral — que Nietzsche interroga “o valor dos valores morais” (GM Prefácio 6) e critica os dois pressupostos fundamentais da ética de Schopenhauer mencionados acima. Em primeiro lugar, deve ser claro que os três ensaios da *Genealogia* continuam o questionamento do “valor do altruísmo” já iniciado em *Humano, demasiadamente humano*. As genealogias de Nietzsche visam mostrar que o princípio segundo o qual “a ausência de qualquer motivação egoísta é [...] o critério do valor de uma acção moral” (GrM §15, p. 204) tem, na verdade, origem no *ressentiment* de escravos (Primeiro Ensaio), na repressão social dos nossos instintos selvagens e na instituição da culpa através da socialização (Segundo Ensaio), bem como no *ressentiment* e desejo de poder terreno dos padres ascéticos (Terceiro Ensaio). Estas origens contam a história do ideal ascético, e portanto da vontade do nada enquanto vontade ascética. Em segundo lugar, é da perspectiva desta história da vontade do nada que, na *Genealogia*, Nietzsche rejeita a tese de que a moral resultaria de algum tipo de *conhecimento* do bem. Na verdade, porém, a rejeição mais clara desta tese é talvez a que ocorre no *Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche escreve: “É conhecida a minha exigência de que os filósofos se posicionem *além* do bem e do mal — que tenham *abaixo* de si a ilusão do juízo moral. Esta exigência segue-se de uma evidência que fui o primeiro a formular: *que não há factos morais*” (CI Os ‘aperfeiçoadores’ da humanidade 1). Na *Gaia Ciência* proclama uma tese semelhante, talvez até de maior alcance: “qualquer que seja o *valor* do mundo que agora existe, não é um valor que ele tenha em si, segundo a sua natureza — a natureza é sempre sem valor: —esse valor foi-lhe dado, oferecido, e *nós* fomos os doadores e ofertantes!” (GC 301). Esta tese “anti-realista” está implicitamente presente em todo percurso da *Genealogia da Moral*, e especialmente nos capítulos sobre a vontade humana e o seu traço fundamental, o *horror vacui*, o “preferir querer o nada a *não* querer nada”. As avaliações morais resultam de um mecanismo de defesa que faz a vontade humana reagir ao *vacuum* da falta de sentido com a transformação do nada em meta do querer, ou objecto de desejo. *Nós* somos os “doadores e ofertantes” dos valores morais, *nós* damos e oferecemos estes valores a uma natureza que é sem valor, ou seja, que não tem finalidade, portanto não tem um valor intrínseco, independente de doações de sentido como a nossa —, e damos e oferecemos tais valores *inventando* e *projectando* propósitos ou fins que nos permitem querer o próprio nada como uma meta. Os valores que criamos neste processo servem a nossa necessidade de sentido — mas isto significa que eles só existem *por esta razão*, e não como resultado de algum “conhecimento” sobre “factos morais”.

Este estado de coisas implica que Nietzsche rejeite, *a fortiori*, a ideia de que possa haver algum tipo de conhecimento do bem fundado num conhecimento metafísico, isto é, num conhecimento último e absoluto sobre o que realmente existe — um conhecimento da verdade sobre as coisas em si mesmas, um conhecimento da “coisa-em-si”. Na verdade, a partir de *Humano, demasiadamente humano* a sua rejeição da possibilidade desse tipo de conhecimento é muito clara.



Por outro lado, e apesar desta rejeição fundamental da crença na possibilidade de uma metafísica, na *Genealogia* Nietzsche continuar a ter Schopenhauer como “mestre” e “educador”, como o “grande professor” que lhe ensina como a moral e a metafísica estiveram sempre ligadas na história da cultura ocidental (na “Europa”) — tão ligadas que a história do ideal ascético e das suas morais é, ao mesmo tempo, a história da metafísica.

Podemos compreender que assim é se nos debruçarmos mais uma vez sobre o último capítulo da *Genealogia*.

O modo como Nietzsche descreve a nossa necessidade de sentido evoca as reflexões de Schopenhauer sobre a “necessidade metafísica”. Como vimos acima, Nietzsche entende a nossa necessidade de sentido como a necessidade de obter respostas para os “porquês” mais fundamentais da nossa condição: “porquê, de todo, o humano?”, “porquê o meu, o nosso sofrimento?”. Sem respostas a estas perguntas, os seres-humanos tendem a sentir que as suas vidas não têm sentido, ou são “em vão” (*Umsonst*, GM III 28, KSA 5.411); e tendem, muito particularmente, a sentir que o seu sofrimento é sem sentido, sem propósito, absurdo. Mas, implicitamente, Nietzsche nega precisamente que tenhamos uma tendência *natural* para fazer tais perguntas, nega que faça parte de uma suposta “natureza humana” fazer tais perguntas e ter a *necessidade* de obter respostas para elas. Este é um ponto em que Nietzsche se separa de Schopenhauer, nomeadamente quando sublinha que fazer tais perguntas e desenvolver respostas para elas é apenas algo que os seres-humanos fizeram “até agora” — é um facto histórico, não um facto natural. Mas, em todo o caso, o facto histórico é justamente este: que, “até agora”, “até aqui”, só houve um tipo de respostas àquelas perguntas — o tipo de respostas que podem ser dadas no quadro do ideal ascético —, e estas respostas pressupõem que aquelas perguntas são *metafísicas* e requerem respostas *metafísicas*. Para Nietzsche, porém, uma proposição é metafísica e dá resposta a uma pergunta metafísica se pretende ser “incondicionada”, isto é, se pretende estabelecer o que é X em última instância, o que é isto ou aquilo “em si mesmo”.<sup>10</sup> O ideal ascético responde a “porquês” dando respostas que têm a pretensão de ser incondicionadas — ou, na terminologia de Schopenhauer, a pretensão de contribuir para que seja decifrado o “enigma do mundo” e descoberta a verdade sobre a “coisa em si”.

Como podemos assegurar que Nietzsche vê as respostas ascéticas às perguntas por um porquê como respostas metafísicas? Primeiro, é bastante evidente que, para Nietzsche, tais respostas passam por uma dada interpretação do *nada*: todas elas pretendem falar-nos do nada como um “além”, ou “Deus”, ou “nirvana”, ou, como Nietzsche diz com ironia em *Para além do bem e do mal*, “o regaço do ser, do não-transitório, do Deus escondido, da ‘coisa em si’” (BM 2). Por outras palavras: as respostas ascéticas põem ou projectam a existência de uma realidade última, um “outro mundo” para lá dos fenómenos — e esse “outro mundo” é o “mundo verdadeiro”, o mundo de uma *verdade* última, incondicional,

<sup>10</sup> Cf., por exemplo, NL 1883 8[25], KSA 10.342; veja-se a concepção da verdade metafísica como “verdade absoluta” e de verdades “incondicionais” ou “não-qualificada” em HH 2 e HH 630-636.

metafísica. A vontade ascética, a vontade do nada pressupõe *vontade de verdade* — que é uma vontade metafísica.

E é por isso que Nietzsche vê a vontade de verdade como o “cerne” do ideal ascético (GM III 27, KSA 5.409). Tal como a *Gaia Ciência* torna claro, Nietzsche pensa a vontade de verdade como uma vontade de uma verdade “platónica”, por isso metafísica (GC 344). O ideal ascético é o ideal cujo cerne é a vontade de verdade porque esse ideal pressupõe que há *verdades* “incondicionais” que respondem às perguntas mais fundamentais e mais elevadas por um porquê da nossa existência e do nosso sofrimento. Ser movido por uma tal vontade de atingir verdades últimas e incondicionadas *põe*, i.e., projecta, um “mundo verdadeiro” que transcende o mundo fenoménico (cf. CI Fábula) — “*afirma outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história” (GC 344).<sup>11</sup> O ideal ascético cria a metafísica como metafísica da transcendência, e as muitas formas desse ideal são as muitas formas que a metafísica da transcendência assumiu “até agora”. Tais formas incluem também a “fé metafísica” que move a ciência moderna: a fé em que os seus progressos empíricos nos encaminham passo a passo para uma verdade absoluta, para a “coisa em si” (cf. GC 344, GM III 27). Na *Gaia Ciência*, Nietzsche estabelece esta conexão entre a vontade do nada e a vontade de verdade ao declarar que aqueles que “afirmam outro mundo” têm de “com isso negar o seu contraponto, este mundo, *o nosso mundo*”, de tal modo que a vontade de verdade não é senão uma “oculta vontade de morte” (GC 344). Projectar para um plano transcendente um “mundo verdadeiro” implica embarcar numa negação ascética da vontade — e, tal como Schopenhauer ensinou, tal negação não pode deixar de ser, ao mesmo tempo, uma negação do *nosso mundo*.

#### IV NIILISMO

O que é exactamente o “niilismo” para Nietzsche? Uma forma possível de dar unidade ao que Nietzsche designa geralmente por “niilismo” consiste em defini-lo como o sentimento e a convicção de que a vida humana e, na verdade, o universo no seu todo *não têm sentido*. Alguém é “niilista” e tem “valores niilistas” (num plano que é sempre em parte *afectivo*, não apenas intelectual)<sup>12</sup> se não vê um sentido na vida — um sentido que a englobe como um todo e, por assim dizer, lhe dê um propósito no universo. Nos seus primeiros escritos, Nietzsche não usa ainda o termo “niilismo”, mas articula o sentimento da falta de sentido da vida nos termos de um sentimento do “absurdo da existência” (e.g., NT 7). Nos escritos póstumos da maturidade, a “falta de sentido” (*Sinnlosigkeit*) é geralmente explicada como “falta de metas” (*Ziellosigkeit*) e “falta de valor” (*Werthlosigkeit*). O sentimento de que a vida não tem sentido é o sentimento de que a vida não tem um valor intrínseco porque não tem uma meta ou propósito intrínseco — em última instância, porque a própria existência, “o mundo” (*este mundo*), não tem uma meta ou propósito intrínseco. Assim, o niilismo parece ser o que vem *depois*

<sup>11</sup> Note-se como em CI Fábula Nietzsche pensa a “verdade” e o “mundo verdadeiro” como sendo o mesmo que a “coisa em si”.

<sup>12</sup> Cf. Pippin (2010), que argumenta que, para Nietzsche, o niilismo é “a failure of desire”.

da “morte de Deus” na alta modernidade. O “homem louco” que anuncia a morte de Deus na *Gaia Ciência* deixa-o bem claro: em resultado desta morte, o ser-humano passará agora pela vida “como se através de um nada infinito” (GC 125). O ideal ascético — o único ideal que existiu até hoje — não fez mais do que *mascarar* um vácuo sem sentido, sem propósito, sem valor.<sup>13</sup>

De acordo com o que vimos acima, a metafísica da vontade em Schopenhauer exprime uma visão do universo, e em especial da vida humana e do sofrimento humano, como sendo uma realidade destituída de sentido, propósito e valor. O ser-humano tem, por natureza, uma “necessidade metafísica” porque o seu sofrimento não tem sentido e o universo é, na verdade, apenas a manifestação espaço-temporal de uma “vontade” que é um mero “almejar” (*Streben*) e não tem uma meta, fim, ou propósito último. Se a hipótese da “vontade de poder” em Nietzsche implica pensar o universo como uma pura multiplicidade de “reivindicações de poder” destituídas de um propósito último (“uma tirânica, brutal e impiedosa execução de reivindicações de poder”, BM 22), então essa hipótese não desenha um quadro do universo substancialmente diferente do quadro schopenhaueriano da natureza como uma constante e absurda “luta” entre forças que apenas exprimem o almejar cego e sem propósito da “vontade universal”.

Na verdade, pode dizer-se que, no Livro V da *Gaia Ciência*, Nietzsche apresenta Schopenhauer — e não a si próprio ou ao homem louco do §125 — como o primeiro Europeu que proclamou “a morte de Deus”. Schopenhauer foi “o primeiro ateu confesso e íntegro que nós Alemães tivemos”, o primeiro que rejeitou “a *mentira* da fé em Deus”. Esta rejeição foi o culminar de “dois mil anos de disciplina para a verdade” (GC 357) — o culminar do “heroísmo da veracidade” (CE IV, KSA 1.374) —, e isso foi um “acontecimento europeu” porque Schopenhauer compreendeu que o colapso da mentira implicou perguntar, pela primeira vez na cultura europeia: “*a existência tem, de todo, um sentido?*” (GC 357)

Até certo ponto, a filosofia de Nietzsche é apenas uma radicalização do confronto de Schopenhauer com esta pergunta, isto é, *com o niilismo* — uma radicalização focada talvez em dois pontos principais: (a) a rejeição da moral do ideal ascético (isto é, de todos os valores ascéticos), e (b) a rejeição da metafísica.

(a) Segundo Schopenhauer, a descoberta fundamental da filosofia teórica de Kant — a de que o conhecimento é relativo à forma do nosso entendimento e, portanto, não há conhecimento das coisas em si mesmas — destruiu a metafísica como “teologia especulativa”, e a destuição da “teologia especulativa” devia ter sido também o fim da “moral teológica”, ou seja, da crença em que a ética pode ser um sistema de prescrições morais ou deveres fundados no conhecimento de “Deus”. A ética kantiana é basicamente uma “auto-mistificação” que tenta manter vivo tudo aquilo que a *Crítica da Razão Pura*, na verdade, matou.<sup>14</sup> Nietzsche concorda inteiramente com esta avaliação da obra de Kant (cf. GC 335), mas procura ir para além de Schopenhauer. Por um lado, fá-lo mostrando que, apesar

<sup>13</sup> Tal como escreve Paul van Tongeren (2017: 298), o ideal ascético é apenas uma “estrutura protectora que foi construída para esconder o absurdo da vida e do mundo” (tradução nossa). Cf. também van Tongeren (2012: 83-133).

<sup>14</sup> Cf. GrM §2, 111-112; §3-§11 (especialmente §8); §12, 120; §16,209.

do ataque de Schopenhauer à “moral teológica”, também este, como Kant, se mantém injustificadamente fiel ao cerne *moral* do Cristianismo. Mas, por outro, fá-lo adoptando o ponto-de-vista que, para Schopenhauer, era o do “anticristo” (PP II §109, p. 214): o ponto-de-vista segundo o qual não há um “sentido moral” no universo, apenas um “sentido físico” (PP II §109, p. 214) ou, nos termos de Nietzsche, o ponto-de-vista “para além do bem e do mal” — no qual se reconhece que “*não há, de todo, factos morais*” (CD Os ‘aperfeiçoadores’ da humanidade 1).

(b) A partir de *Humano, demasiado humano*, um dos principais focos da obra publicada de Nietzsche é a rejeição da própria ideia de metafísica — ou seja, de uma verdade metafísica, de um “mundo verdadeiro”, da “coisa-em-si” etc. Na *Genealogia da Moral*, a sua crítica da metafísica é essencialmente uma crítica da *vontade* que está por detrás da metafísica: a “vontade de verdade”. Em GM III 27, Nietzsche cita o Livro V da *Gaia Ciência* e o elogio, que nele havia feito, do espírito veraz de Schopenhauer. No contexto desta auto-citação, sustenta que a sua própria filosofia é o momento da história do pensamento europeu em que a “vontade de verdade” se torna auto-referencial e auto-crítica: o momento em que o espírito veraz, a veracidade (*Wahrhaftigkeit*) já não se limita a abolir “a mentira da fé em Deus” — o que havia sido o mérito de Schopenhauer —, mas, ao tornar-se auto-referencial, critica os seus próprios pressupostos e tira “a sua *mais forte* inferência, a inferência *contra* si própria” (GM III 27). Ao tornar-se auto-referencial, a vontade de verdade acaba por alcançar e realizar o seu “auto-cancelamento” (*Selbstaufhebung*, GM III 27, KSA 5.410). Uma incondicional “vontade de verdade” já não é possível no momento da história do ocidente em que Nietzsche escreve a sua obra. A própria ideia de “verdade” revela-se agora como sendo apenas mais outro valor criado e projectado pela nossa necessidade de sentido — ou seja, pelo *horror vacui* da vontade humana —, e portanto parece ser inevitável a mais extrema conclusão niilista: “nada é verdadeiro, tudo é permitido” (GM 24, KSA 5.399; cf. Za IV A sombra, KSA 4.340). De facto, nos últimos cadernos póstumos, é justamente a isto que Nietzsche chama o “niilismo extremo”: “Que não há verdade; que não há uma natureza absoluta das coisas, não há “coisa em si” — isto mesmo é um niilismo, e de facto o mais extremo” (NL 1887 9[35], KSA 12.350-351).

E, contudo, este tema é bastante mais complexo do que tudo isto sugere. A radicalização do niilismo de Schopenhauer é apenas um lado da filosofia de Nietzsche: o outro lado é a rejeição dos *valores* de Schopenhauer e, na verdade, do niilismo como um sistema de valores “decadentes”. Na obra publicada, Nietzsche nunca se apresenta como niilista, e verifica-se mesmo que a palavra “niilismo” e a expressão “valores niilistas” têm sempre um sentido *pejorativo* na obra publicada. Isto é claro quando, por exemplo, Nietzsche escreve que a filosofia de Schopenhauer é “uma filosofia niilista que inscreveu a *negação da vida* no seu escudo” (AC 7) — pois a “afirmação da vida” é uma parte crucial do projecto de Nietzsche. Nas raras ocasiões em que Nietzsche se apresenta como “um niilista”,<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Tal ocorre sobretudo nas cartas. Stegmaier (2016: 35) destaca quatro cartas importantes: a Heinrich Köselitz, 13 de Março de 1881, Nr. 88, KSB 6.68; a Erwin Rohde, Maio de 1887, Nr. 852, KSB 8.80; a Heinrich Köselitz, Novembro de 1887, Nr. 948, KSB 8.192; a Elisabeth Förster, 31 de Março de

quer dizer certamente o mesmo que diz em *Ecce Homo* quando se descreve como “um decadente” (EH Sábio 1-2), ou seja, como alguém que é filho do seu tempo e pertence, portanto, ao *Zeitgeist* pós-schopenhaueriano da *décadence*. Mas este *Zeitgeist* é, por sua vez, algo que Nietzsche descreve em termos, no mínimo, ambivalentes (e não de adesão). Todo o “bom europeu” é “decadente”, a elite cultural do tempo de Nietzsche — “de São Petersburgo a Paris, de Tolstói a Wagner” (AC 7) — é “decadente” e “niilista”, e também Nietzsche o é. Mas, por outro lado, ser decadente é ser “doente” (e.g. CW 5), a *décadence* designa a corrupção dos instintos animais do ser-humano (AC 6) — a condição na qual um animal deixou de querer a sua saúde, e agora “escolhe, *prefere* coisas que o prejudicam” (AC 6). Assim, na obra publicada Nietzsche associa a *décadence* e o niilismo ao *ascetismo* schopenhaueriano (lembre-se a definição que Schopenhauer dá de ascetismo: “a quebra *deliberada* da vontade por meio de uma recusa do agradável e uma procura do desagradável”, WWV I §68, p. 463), à compaixão schopenhaueriana, à vontade de negar a vida, à hostilidade da vida contra si própria, a toda a “doença” do ser-humano moderno (e.g., CI Expedições 7, AC 7, CW 4-5, NW Onde Wagner pertence)<sup>16</sup>.

O uso pejorativo da palavra “niilismo” e a associação do niilismo com o ascetismo schopenhaueriano é particularmente claro na *Genealogia*. Em GM III 14, Nietzsche parece até usar a fórmula “vontade do nada” como uma *definição de niilismo*, quando escreve: “a ‘última vontade’ do ser-humano, a sua vontade do nada, o niilismo” (GM III 14, KSA 5. 368). No *Prefácio*, sugere algo de semelhante, embora com uma nuance. Aqui, parece conceber o niilismo como algo que *irá resultar* da vontade do nada num futuro próximo. Nietzsche pergunta-se se o facto de a história da moral ter culminado na “moral da compaixão” de Schopenhauer será, para a Europa, “a passagem para um novo Budismo\* para um Budismo para Europeus? para — o *niilismo*?” (GM Prefácio 5).

Mas, sendo assim, levanta-se novamente a questão de saber o que significa “niilismo” para Nietzsche. Claramente não se trata apenas do sentimento de falta de sentido que resulta da morte de Deus. Se o niilismo é de algum modo o mesmo que a vontade do nada, então é pelo menos tão antigo como Platão e a sua criação de um “mundo verdadeiro”. E não há dúvida de que Nietzsche se refere frequentemente ao Platonismo e ao Cristianismo como sendo formas de niilismo (e de decadência, de adoecimento do animal homem etc.). Na verdade, considera os valores de todas as formas do ideal ascético valores niilistas. Mas como pode isto ser assim? O niilismo vem, afinal, antes ou depois da morte de Deus? Como pode o ideal ascético ser niilista? Como pode Nietzsche caracterizá-lo como niilista e, ao mesmo tempo, sustentar que tal ideal dá (tem dado) *sentido* à vida humana e ao sofrimento humano?

---

1888, Nr. 1011, KSB 8.281. Cf. também NL 1887-88 11[411], KSA 13.190, and NL 1888 16[32], KSA 13.492. *Pace* Stegmaier (2016b: 388), esta última nota póstuma apenas confirma a minha tese: a de que Nietzsche associa a palavra “niilismo” a “uma vontade de dizer não” (literalmente “uma vontade de não”), *com a qual ele não se identifica* (ou com a qual se identifica apenas no sentido em que há também nele um lado “doente”, “decadente” que, no entanto, *ele preferiria superar*).

<sup>16</sup> Cf. Sommer (2012, *ad loc.*; e 2013, *ad loc.*).

Uma resposta possível a estas perguntas consiste em sustentar que a palavra “niilismo” tem vários sentidos para Nietzsche. Segundo Paul van Tongeren (2017, p. 298), “o niilismo tal como Nietzsche o concebe tem três sentidos: é (numa ordem cronológica invertida) (3) a corrosão da (2) estrutura protectora que foi construída para esconder (1) o absurdo da vida e do mundo. O niilismo-1 é por vezes referido como ‘pessimismo grego’; trata-se da natureza caótica do mundo, a sua falta de sentido, bem como do reconhecimento disso na cultura pré-socrática. O niilismo-2 é a forma de Nietzsche se referir à história da cultura europeia desde Sócrates e Platão até ao século dezanove; e o niilismo-3 refere-se ao que está a acontecer desde então, ou seja, àquilo a que Nietzsche dá por vezes o nome de ‘morte de Deus’, o que descreve como a história dos séculos que virão, o niilismo em relação ao qual faz todas as distinções que são conhecidas (entre niilismo activo e passivo, completo e incompleto etc)” (tradução nossa).

Porém, se levarmos em linha de conta a importância de Schopenhauer para o desenvolvimento do conceito de niilismo em Nietzsche, e se, ademais, considerarmos a aparente equivalência entre “niilismo” e “vontade do nada” na *Genealogia*, julgo que se pode encontrar *unidade* nos três sentidos enlencados por van Tongeren — ou seja, pode encontrar-se *um* sentido básico de niilismo que é comum aos niilismos 1, 2 e 3. (Note-se que, se não se encontrar *um* sentido básico, então o uso da mesma palavra para designar três coisas distintas deve ser considerado arbitrário).

Tal como sabemos do que vimos acima sobre Schopenhauer, uma vontade do nada é uma vontade de auto-aniquilação, mas, enquanto tal, é também uma vontade que faz da negação *deste* mundo — da imanência — uma meta, um objecto de desejo: ao querer o nada como meta (como se o nada fosse algo), a vontade vê o que existe — este mundo terreno “com todos os seus sóis e galáxias” — como se fosse “nada” (*nihil*), ou seja, como algo sem metas, sem sentido, e sem valor (WWV I §71, p. 484-487). E isto é precisamente o que Nietzsche entende por “niilismo”: uma perspectiva é “niilista” se reduz *este* mundo a *nada*; os valores de uma cultura, de um povo, de uma religião, de uma filosofia, de um indivíduo são “niilistas” se implicam o sentimento de que este mundo é *nihil*, um mundo sem metas, sem sentido, e sem valor.

Esta interpretação do que significa niilismo para Nietzsche explica por que razão o ideal ascético é niilista. Sem dúvida que o seu sucesso resultou do facto de ele ter dado sentido à vida humana, mas *com o custo de ter retirado todo o sentido deste mundo*. O ideal ascético desvalorizou *este* mundo por comparação com um mundo “mais elevado”, um mundo “verdadeiro”. Paradoxalmente, deu valor ao mundo da imanência tirando-lhe valor, isto é, atribuindo valor a *outra coisa*, outro mundo, um mundo transcendente de “valores mais elevados”, uma imagem do nada projectada como objecto de desejo. Ao satisfazer o *horror vacui* da vontade humana dando ao mundo imanente um propósito transcendente, o ideal ascético operou, ao mesmo tempo, um tipo particular de redução do mundo imanente a *nada*.

Assim, a diferença entre o niilismo do ideal ascético e o niilismo que resulta da morte de Deus é a diferença entre um niilismo  *mascarado* e um niilismo *nu*. O

ideal ascético não apagou a falta de metas, de sentido e de valor do mundo imanente — apenas mascarou toda essa falta projectando “valores mais elevados” num “*outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história” (GC 344). Em GM III 14, Nietzsche destaca o niilismo mascarado do ideal ascético como sendo representativo de toda a história da redução do mundo imanente a um nada no Ocidente; no *Prefácio*, destaca como representativa dessa mesma história uma forma futura do niilismo nu — um possível clímax, por assim dizer, dessa história (e de certa forma também um regresso ao “pessimismo grego”, de novo com o perigo da queda num “niilismo suicidário”). Mas, *pace* van Tongeren, o niilismo, em todas as suas formas históricas, significa sempre o mesmo: a redução do mundo da imanência a um nada.<sup>17</sup>

Como Nietzsche tenta contrariar e mudar esta história — ou como tenta lutar pela “afirmação da vida” e contra a decadente e niilista negação schopenhaueriana da vida — é uma questão decisiva que não cabe, porém, neste artigo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONSTÂNCIO, João. On Consciousness. Nietzsche’s departure from Schopenhauer. *Nietzsche-Studien*, 40, p. 1-42, 2011.

\_\_\_\_\_. *Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo*. Lisboa: Tinta-da-china, 2013.

\_\_\_\_\_. On Nietzsche’s conception of Philosophy in *Beyond Good and Evil*: Reassessing Schopenhauer’s relevance. In: BORN, M. E. e PICHLER, A. (eds.). *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‘Jenseits von Gut und Böse’*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013b. p. 145-164.

\_\_\_\_\_. Nietzsche on Nihilism (*eine unersättliche Diskussion?*). In: BERTINO, A. et al. (Eds.). *Zur Philosophie der Orientierung*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2016. p. 83-100.

\_\_\_\_\_. Nietzsche and Schopenhauer: On Nihilism and the Ascetic ‘Will to Nothingness’. In: SHAPSHAY, Sandra (Ed.) *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Bloomington: Palgrave Macmillan/Springer, 2017. p. 425-446.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew (Eds.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.

CONSTÂNCIO, João; Sousa, Luis de. Nietzsche’s Relation to Schopenhauer. *Nietzsche-Studien*, 43, p. 294-301, 2012.

<sup>17</sup> No meu livro, *Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo* (Constâncio 2013), exploro esta interpretação do sentido de “niilismo” na obra de Nietzsche. Cf. também Constâncio (2016) para uma interpretação das diferentes formas históricas do niilismo reconhecidas por Nietzsche. Note-se que Stegmaier (2016, pp. 28-42) tem razão em sustentar que Nietzsche nunca formulou de facto o seu projecto filosófico como a tentativa de uma “superação do niilismo”. Mas, *pace* Stegmaier, não deixa por isso de ser verdade que Nietzsche apresenta explicitamente a sua filosofia como fazendo parte de uma “luta contra o niilismo” (NL 1886, 5[50], KSA 12.202; NL 1886, 7[31], KSA 12.306).

JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer's Christian Perspectives. In: SHAPSHAY, Sandra (Ed.). *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Bloomington: Palgrave Macmillan/Springer, 2017. p. 351-372.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. 2ª ed. London and New York: Routledge, 2015.

MAY, Simon. *Nietzsche's Ethics and his War on Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2017. (1ª edição: 1999)

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. COLLI, Giorgio e MONTINARI,azzino (Eds.). Munich/Berlin/New York: DTV/De Gruyter, 1980 (citado como KSA).

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência* (citado como GC).

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos* (citado como CI).

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo* (citado como EH).

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiadamente humano* (citado como HH).

\_\_\_\_\_. *Nietzsche contra Wagner* (citado como NW).

\_\_\_\_\_. *O Anti-Cristo* (citado como AC).

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner* (citado como CW).

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia* (citado como NT).

\_\_\_\_\_. *Para além do bem e do mal* (citado como BM).

\_\_\_\_\_. *Para uma genealogia da moral* (citado como GM; fez-se uso parcial da tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2000; as demais traduções de textos de Nietzsche e Schopenhauer são do autor do artigo).

PIPPIN, Robert B. *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2010.

REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2006.

SALAQUARDA, Jörg. Der Antichrist. *Nietzsche-Studien* 2, p. 91-136, 1973.

\_\_\_\_\_. *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer (Beiträge zur Philosophie Schopenhauers Band 8)*. BROESE, Konstantin; KOßLER, Matthias; SALAQUARDA, Barbara (Eds.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, In: HÜBSCHER, A. (Ed.). *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke*. Wiesbaden, Brockhaus, 1946-1950, vol. 2, 1949 (citado como WWV I).



\_\_\_\_\_. Die Welt als Wille und Vorstellung II. Vol. 3. In: HÜBSCHER, Arthur (Ed.). *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke*. Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950 (citado como WWV II).

\_\_\_\_\_. Die Grundlage der Moral. Vol. 4. In: HÜBSCHER, Arthur (Ed.). *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke*. Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950 (citado como GrM).

\_\_\_\_\_. Parerga und Paralipomena II. Vol. 7. In: HÜBSCHER, Arthur (Ed.). *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke*. Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950 (citado como PP II).

SOLL, Ivan. Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life. In: JANAWAY, Christopher (Ed.). *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Oxford: Clarendon Press, 1998. p. 79-115.

SOMMER, Andreas Urs. *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Band 6/1. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

\_\_\_\_\_. *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Band 6/2. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.

STEGMAIER, Werner. *Orientierung im Nihilismus — Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

\_\_\_\_\_. Philosophie der Orientierung. Fragen und Antworten. In: BERTINO, Andrea *et al.* (Eds.). *Zur Philosophie der Orientierung*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2016b. p. 376-408.

VAN TONGEREN, Paul. *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*. Nijmegen: Vantilt, 2012.

\_\_\_\_\_. Question or Answer? Kant, Nietzsche, and the practical commitment of Philosophy. In: CONSTÂNCIO, João e BAILEY, Tom (Eds.). *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Vol. II: Nietzsche and Kantian Ethics*. London: Bloomsbury, 2017.

Recebido em: 06-09-2018

Aceito para publicação em: 06-11-18

# DESTINO E FATALISMO EM SCHOPENHAUER

## *DESTINATION AND FATALISM IN SCHOPENHAUER*

VILMAR DEBONA<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – Brasil  
debonavilmar@gmail.com

**RESUMO:** Investigo a noção schopenhaueriana de destino e os dois tipos de fatalismo especificados pelo filósofo, o demonstrável e o transcendente, para, em seguida, considerá-los ante a aposta na ideia geral de uma sabedoria de vida, e vice-versa. Como seria possível admitir, por exemplo, o papel da sabedoria, referente à capacidade de o indivíduo conduzir a vida do modo mais agradável e prudente possível, no horizonte de uma filosofia que especula sobre a atuação de um destino e de um fatalismo, que tudo poderiam determinar na vida deste mesmo indivíduo? Haveria espaços concomitantes e não conflitivos para estes dois componentes no interior da filosofia schopenhaueriana? Ou se trataria de uma aporia?

**PALAVRAS-CHAVE:** Schopenhauer. Destino. Fatalismo. Sabedoria.

**ABSTRACT:** *I investigate the schopenhauerian notion of destination and the two types of fatalism specified by the philosopher, the demonstrable and the transcendent, and then I considerate them in view of the general idea of a wisdom of life, and vice versa. How could admit, for example, the role of wisdom, referring to the individual's ability to conduct the life in the most pleasant and prudent way possible, in the horizon of a philosophy that speculates on the performance of a destination and of a fatalism, that could determine everything in the life of this same individual? Would there be concomitant and nonconflicting spaces for these two components within Schopenhauer's philosophy? Or would be an aporia?*

**KEYWORDS:** *Schopenhauer. Destination. Fatalism. Wisdom.*

*O DESTINO EMBARALHA AS CARTAS E NÓS JOGAMOS.*

(A. SCHOPENHAUER, *APHORISMEN ZUR LEBENSWEISHEIT*, p. 518)

Em *O mundo como vontade e representação* (doravante, *O mundo*) Schopenhauer é o pensador da metafísica imanente que toma a vontade de vida como essência do mundo e dos caracteres humanos, estes que são imutáveis, determinados, intrinsecamente desejantes e, por isso, potencializadores de dor e de sofrimento. Não há liberdade no âmbito das ações, o fundamental de cada ser – tanto na esfera moral como na intelectual e na física – é inato, e somos aquilo que somos como que por *jure divino* ou por *theia moira*. Em seus tardios *Parerga*

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

e *paralipomena*, especialmente no texto dos *Aforismos para a sabedoria de vida* (doravante, *Aforismos*), o filósofo se apresenta mais como um sábio que emite conselhos sobre como lidar com aquela intransigência volitiva de cada caráter inteligível exposto pelo caráter empírico, mensagens sapienciais que frisam a via do conhecimento aprofundado de si, capaz de nos deixar decidir quais ações e ambientes renderiam menos sofrimentos pessoais, mesmo que nenhuma filosofia, religião ou educação possa mudar nossa invariável natureza. Trata-se, nos *Aforismos*, da aposta do pensador na elaboração e utilização de máximas de sabedoria de vida (*Lebensweisheit*) para o direcionamento da conduta e em vista de uma certa economia da dor. Não deixaríamos de ser egoístas e maldosos, mas o intelecto e as experiências de vida permitiriam uma incursão sobre nós, sobre os outros e sobre o mundo, legando-nos um domínio significativo de nós próprios, uma adequação de expectativas em relação ao mundo e, em certa medida, uma previsibilidade em relação à sucessão dos fatos e ações que podemos decidir. É o âmbito do que Schopenhauer denomina caráter adquirido, cômputo de toda experiência e autoconhecimento que galgamos de nós mesmos e que permitiria também sabermos o que queremos e o que podemos fazer em meio a uma miríade de desejos.

Mas, se a referida aposta na sabedoria de vida existe, como acomodá-la frente às hipóteses que não descartam a ideia de que a existência humana seja manipulada por tipos específicos de fatalismos? Suposições como esta podem ser encontradas, inclusive, na mesma obra que tem os *Aforismos* como um dos seus capítulos, ou seja, o Tomo I dos *Parerga e paralipomena*, especificamente no capítulo intitulado “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino dos indivíduos”. Como reconhecer, então, o papel de uma sabedoria de vida, referente à capacidade de o indivíduo *conduzir* a vida do modo mais agradável e prudente possível,<sup>2</sup> no horizonte de uma filosofia que especula sobre a atuação de um destino e de um fatalismo, que tudo poderiam decidir e determinar na vida deste mesmo indivíduo? Haveria espaços concomitantes e não conflitivos para esses dois componentes no interior da filosofia schopenhaueriana? Ou se trataria de uma aporia?

Schopenhauer elabora seus *Aforismos* de forma a semear “um suplemento nesse imenso campo já por outros trabalhado” (Idem, p. 474 [136]), o da eudemonologia. Para tanto o autor assevera que se “desvia totalmente” “do ponto de vista superior, ético-metafísico”<sup>3</sup> de sua filosofia, motivo pelo qual toda discussão ali conduzida “baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico” (Ibidem); acomodação que permitiria a consideração de uma “vida menos infeliz”, ao invés da mera constatação da impossibilidade de uma “vida feliz”. Com este intento, no capítulo V do escrito, o pensador classifica seus conselhos e exortações em “máximas gerais” e máximas que dizem respeito à nossa conduta em relação “a nós mesmos”,

<sup>2</sup> Cf. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, p. 347 [2]. Para os textos de Schopenhauer menciono a paginação no original em alemão e, entre colchetes, a correspondente paginação das traduções brasileiras (elencadas nas Referências bibliográficas). Nos casos de inexistência das últimas, a tradução é de minha autoria.

<sup>3</sup> Cf. Idem, p. 347 [1-2].

“aos outros” e, por último, “ao curso do mundo e do destino”. Independente de qual seja a esfera em que a sabedoria de vida possa atuar, o conjunto de máximas e conselhos tem um mesmo fim, uma eudemonologia pragmática ancorada na ideia de que, pela via correta, ainda é possível decidir - se não sobre a própria felicidade, impossível de ser positivamente alcançada - sobre uma vida menos infeliz, prudente e socialmente suportável. A mais nítida intenção de uma tal eudemonologia empírica seria, em suma, a oferta de ferramentas e o uso de potenciais com vistas a “sobreviver no inferno” que é o próprio mundo. Já as características gerais do “sábio schopenhaueriano” podem ser identificadas nas próprias referidas máximas e conselhos, sendo a principal delas - destacada pelo autor em primeiro lugar, na máxima nº 1 - a da prudência própria dos indivíduos que não estariam no mundo ao léu, dados à sorte, e que considerariam as adversidades desse mesmo mundo frente à busca por bem-estar pessoal. Ela é indicada justamente como a “regra suprema de toda a sabedoria de vida” e resume-se na formulação de Aristóteles, da *Ética a Nicômaco* (VII, 12): “O *prudente* aspira não ao prazer, mas à ausência de dor” (Idem, p. 447 [140], grifos meus).

Porém, no mesmo capítulo dos *Aforismos* em que indica tais máximas e exortações, Schopenhauer retomará uma das teses fundamentais de seu pensamento: “Tudo o que acontece, do menor ao maior, acontece necessariamente” (Idem, p. 554 [242]). Voltemos, então, à nossa questão, formulando-a agora com a ordem dos fatores invertida: a razoável dificuldade se apresentaria na medida em que esta assertiva é considerada frente ao provável efeito de conselhos e máximas para uma vida sábia. Isto é, se “tudo acontece necessariamente”, como se poderia continuar creditando à prudência e a outras estratégias o critério de uma vida suportável? A conquista – pela própria experiência no mundo – de uma vida sábia que evita desgraças não estaria também predeterminada pelo destino? Com efeito, não bastassem os desejos de cada indivíduo nunca satisfeitos e seus esforços malogrados, ainda pode advir - garante Schopenhauer - a zombaria do destino (*Schicksal*). Este ainda pode trabalhar a partir daquilo que a vontade exteriorizou em cada caráter, dando a este uma dimensão trágica, sem, no entanto, “podermos afirmar nossa dignidade de pessoas trágicas [porque], nos detalhes da vida, desempenhamos *inevitavelmente* o papel tolo de caracteres cômicos” (WWV I, § 58, p. 380 [415], grifo meu). Trata-se, assim, de considerar que se estamos de posse de nosso mundo interno, de nós mesmos, ou seja, do autoconhecimento, nunca estaríamos totalmente de posse do mundo e das circunstâncias externas. E, mesmo se tivéssemos domínio sobre uma considerável parte de nosso mundo externo mediante nossa própria experiência de vida, caberia a pergunta sobre se não estaria até mesmo este domínio designado a acontecer necessariamente.

Ao retomar algumas teses fulcrais de *O mundo*, na mencionada *Especulação transcendente* o filósofo diferencia duas espécies de fatalismos: o *fatalismo demonstrável* e o *fatalismo transcendente*. A primeira consideração do pensador, elaborada em termos de um esclarecimento prévio, é a de que,

embora as ideias aqui apresentadas não levem a nenhum resultado definitivo, e até mesmo possam ser consideradas meras *fantasias*

*metafísicas*, não soube relegá-las ao esquecimento [...]. Nestas reflexões tudo é dúbio e incerto, não somente a solução, mas também o próprio problema. Dessa forma, estas páginas não prometem elucidacões definitivas sobre o assunto, mas antes meras considerações sobre um conjunto de fatos muito obscuros [...], não mais que um hesitante tatear no escuro, onde se percebe que há algo, porém não se sabe exatamente onde ou o quê. (PP I, p. 243, grifo meu).

Este esclarecimento é fundamental a fim de, a princípio, não considerarmos “seriamente” estas especulações e não exigirmos delas conclusões cabais ou definitivas. Tudo o que se poderia fazer, alerta o filósofo, seria “tatear no escuro” em vista de algo indemonstrável, mas que mesmo assim poderá determinar nossa existência. A especulação é pautada na crucial tese schopenhaueriana de que “tudo acontece por necessidade absoluta, sendo esta uma verdade a ser compreendida *a priori* e, por conseguinte, ser considerada irrefutável” (Idem, p. 244). A impossibilidade da liberdade no plano fenomênico recebe, então, outro nome: fatalismo demonstrável.

Em vista de argumentar como este fatalismo se demonstra, o autor recorre a sonhos proféticos, oráculos, antecipações do futuro por videntes<sup>4</sup> e, dentre as histórias ou tragédias dos antigos, limita-se a citar o *Édipo-Rei* e a história de Cresos e Adastro, esta narrada por Heródoto. Tratar-se-iam de chocantes confirmações empíricas de algo que nem mesmo é afetado por deliberações racionais e não advém da relação entre caráter e motivos; prognósticos cujas tentativas de evitá-los acabam por promovê-los. Não restariam dúvidas, pois, de que, por mais que o transcurso das coisas se apresente como fundamentalmente casual, “no fundo não é assim, e todas essas τὰ εἴχη φερόμενα [eventualidades] se veem implicadas por uma necessidade, εἰμαρμένη [destino] [...]” (p. 125-166). Para o caso deste fatalismo *demonstrável*, pressupõe-se, então, um “juízo estritamente teórico” que se desenlaça empiricamente, muitas vezes de forma repentina, anulando toda e qualquer atuação do indivíduo ou então o mínimo que seja de um “espaço de manobra” de sua parte.

Mas o mais enfático e incisivo fatalismo, de ordem superior, seria o *transcendente*. Apesar de aquela primeira forma de fatalismo [o demonstrável] já encerrar grandes dificuldades diante de planejamentos e da conquista de uma “vida sábia”, é na ocasião em que expõe suas reflexões sobre o fatalismo transcendente

---

<sup>4</sup> Schopenhauer cita em nota um caso judicial publicado no *Times* de 2 de dezembro de 1852: “Em Newent, Gloucestershire, realizou-se uma investigação judicial, instruída pelo juiz Mr. Lovegrove, sobre o cadáver de um homem chamado Mark Lane que fora encontrado afogado. O irmão da vítima declarou que, ao ser informado do desaparecimento de seu irmão, replicou de imediato: ‘Deve ter se afogado, pois esta mesma noite sonhei que, submerso eu mesmo n’água, fazia esforços para tirá-lo fora’. Na noite seguinte sonhou novamente que seu irmão tinha morrido afogado próximo a Oxenhall, onde viu uma truta na água. No momento ficou persuadido de que seu irmão deveria encontrar-se lá e, efetivamente, o cadáver foi encontrado naquele lugar”. Frente ao relato, o pensador escreve: “Assim, pois, algo tão fortuito como o salto de uma truta foi previsto muitas horas antes com uma precisão cronométrica!” (idem, p. 245). Para uma interessante e rica investigação desses e outros fenômenos, e de sua importância para a metafísica schopenhaueriana, cf. SILVA, 2017, esp. cap. 5.

que Schopenhauer questiona diretamente a relação entre aquelas duas esferas, pois este último fatalismo “vai-se decantando paulatinamente a partir das experiências do próprio transcurso vital” (Idem, p. 247). Esta concepção inspira-se em presságios e em sensações de que tudo o que nos acontece ou o que conseguimos realizar e conquistar durante a vida já estaria “previamente decidido”; tratar-se-ia de algo que envolveria firmemente o indivíduo temporária ou permanentemente, fazendo-o perceber que “a necessidade de tudo o que acontece *não é cega* [...]” (Idem, p. 246, grifo do autor). Admitida esta hipótese, despojar-se-ia o indivíduo de suas ferramentas de sabedoria, não obstante suas malogradas tentativas de ser prudente ou menos infeliz, confirmando-o como fantoche da vontade cósmica. Seria sempre esta última que, ao final, levantaria o mesmo troféu do qual, a duras penas, tal indivíduo chegou a cogitar ser merecedor. Ou seja, para tudo seria uma questão de tempo: cedo ou tarde o indivíduo perderia. Inocente em relação ao poderio deste fatalismo, todos os seus esforços e todas as suas tentativas seriam vãos. E, mais ainda: até mesmo a concatenação dos acontecimentos da vida de uma pessoa, aquela espécie de “resolução definitiva” ou “esboço de si mesmo” referida pelo filósofo em termos de uma atmosfera favorável a ser reconhecida por cada indivíduo, a própria conquista do caráter adquirido, também já estaria pré-determinada; e, por mais que as formas de se atuar no mundo tenham sido variadas, ao final se entenderia que toda esta diversidade de formas também já estaria decidida desde sempre. Nesse sentido, Schopenhauer cita o tradutor de Lucrécio para a língua alemã, Karl Knebel:<sup>5</sup>

Ao aguçar suas observações, alguém pode descobrir que na vida da maior parte dos homens foi traçada uma espécie de plano pela própria natureza ou então pelas circunstâncias que os guiam. As condições de suas vidas podem ser versáteis e inconstantes, mas ao final se mostram numa totalidade a partir da qual se pode apreciar certa concordância; a mão de um destino determinado, por mais secretamente que atue, deixa-se ver com precisão [...]. (KNEBEL, 1840, p. 452 *apud* PP I, p. 248).

Esse processo de atuação possível do destino jamais perderia o solo da metafísica *imanente* da vontade. Como formula Atzert, o lugar de onde esses “processos” são geridos são os “[próprios] indivíduos, mesmo que [um lugar] não acessível à consciência normal, o que, por isso, será experimentado como sendo dirigido por um ‘poder estranho’” (ATZERT, 2005 p. 187). Em todo caso, se considerarmos mesmo que hipoteticamente a atuação desse *fatalismo transcendente*, então teríamos de admitir que, mesmo aqueles indivíduos que conseguem - não obstante a imutabilidade e o inflexível corolário de seu caráter inato - adquirir sabedoria, compreenderiam também que até mesmo isso já estaria “previamente traçado”. Nesse caso, a constatação de um ancião prudente de que, após décadas de fadiga, alcançou um ambiente propício, consequência de seus esforços, não passaria de “doce ilusão”, válida apenas enquanto não entendesse

<sup>5</sup> Karl Ludwig Knebel (1744-1834) foi um poeta e ficou conhecido em Weimar como o preceptor do filho da duquesa Amélia.

que todos os acontecimentos e decisões guardam uma estreita ligação não decidida por ele.

A dificuldade aqui apresentada entre fatalismo, destino e possíveis êxitos da sabedoria de vida poderia ser especialmente iluminada se considerada sob a presença ou não daquele “desvio proposital da metafísica” efetuado por Schopenhauer no início dos *Aforismos* para tratar da sabedoria de vida. Ou seja, teríamos de considerar em que momentos o pensador argumenta suas teses do ponto de vista metafísico (sobretudo, em *O mundo*, mas também na referida *Especulação transcendente*), atribuindo a tais teses a tarefa da decifração do enigma do mundo, e em que momentos o faz de um ponto de vista empírico ou mesmo prático-pragmático (sobretudo, nos *Aforismos*). Tão logo esta questão metodológico-contextual passe a ser considerada como determinante, teríamos para o nosso problema ao menos dois argumentos ou elementos cruciais a partir dos quais poderíamos, se não resolver a dificuldade, ao menos lançar alguma luz sobre a suposta aporia.

O primeiro argumento diz respeito à possibilidade de atuação do *fatalismo transcendente*: o próprio filósofo afirma não pretender ultrapassar a esfera da especulação. O título de seu escrito já indica que se trata de uma “especulação transcendente” e, embora se tenha indícios - ou mesmo argumentos - para defender essa espécie de fatalismo, é preciso limitar-se a uma possibilidade especulativa. Em outros termos, o primeiro elemento que pode auxiliar no enfrentamento da dificuldade aqui tratada é aquele que considera a efetividade desse fatalismo de ordem superior apenas como provável. Trata-se justamente do sentido do “esclarecimento prévio” formulado por Schopenhauer na abertura desse seu escrito. Se não fosse apenas probabilístico e restrito a especulações, também não seria necessário um mero “tatear no escuro” e, mais ainda, saber-se-ia objetivamente do que se trataria e onde residiria o problema.

O segundo e mais importante argumento pode ser formulado da seguinte forma: as teses que supostamente sustentam tanto o fatalismo demonstrável quanto o fatalismo transcendente fazem parte do intento schopenhaueriano de “decifrar o enigma do mundo”, ou seja, pertencem ao âmbito metafísico dessa filosofia. É por isso que, no mencionado ensaio sobre o fatalismo, o pensador afirma: “O que conjecturamos aqui como atuante não seria a natureza, mas sim uma instância metafísica situada além da natureza, a qual existe de forma total e indivisa em cada indivíduo [...]” (PP I, p. 250). Desse modo, seria ainda mais fundamental considerar como Schopenhauer, principalmente nesta “especulação transcendente”, enfatiza a ideia de que não existe um grande esclarecimento sobre questões relacionadas ao tema do fatalismo e do destino. Tratar-se-ia de uma espécie de limite para a “decifração do enigma do mundo”, cuja insistência em se compreender seus fundamentos conduziria de volta ao plano da objetivação da vontade, esta uma essência sem fundamento, pormenorizadamente considerada em *O mundo*. Além disso, lançar-se à tentativa de encontrar um fundamento para o fatalismo significaria, conforme explica o próprio pensador, ter de responder previamente a todas estas perguntas: “pode ocorrer um desacordo total entre o caráter e o destino de uma pessoa? Ou significa que, quanto ao principal, cada destino conecta-se a

seu correspondente caráter? Ou haveria ainda, em última instância, uma necessidade secreta e inconcebível, comparável ao autor de um drama, que sempre acaba unindo um ao outro?” (Idem, p. 250-251). Isto é, a tentativa de fornecer respostas a estes questionamentos corresponderia a ignorar a constatação de que nem tudo pode ser tratado unicamente sob o viés metafísico. Há certas explicações que somente podem ser dadas *a posteriori*: a impossibilidade de uma explicação para o caso de um total desacordo entre o caráter e o destino de alguém não eliminaria a possibilidade de uma resposta quando, por exemplo, “lançamos um olhar retrospectivo sobre as etapas de nossa vida, passando em revista sobretudo nossos passos desafortunados e suas consequências”, mesmo que a resposta para tanto seja a de que tudo fora obra de uma “força estranha”.

No entanto, este “olhar retrospectivo” pode ser tomado a fim da obtenção de possíveis “respostas” às questões lançadas pelo próprio Schopenhauer de um outro ponto de vista, o empírico-pragmático, que permitiria uma certa tentativa de dirimir as dificuldades entre as esferas do destino e da sabedoria de vida. Para tanto, é preciso considerar a análise que *não* atribui o reconhecimento do indivíduo - ou a exposição de seu caráter a partir de um olhar *a posteriori* de sua trajetória no mundo - meramente ao destino ou a uma “força incontrolável” e inacessível. Principalmente no texto dos *Aforismos*, a questão do destino, por exemplo, é tratada de uma outra forma. Se na *Especulação transcendente* o tema é abordado sob o viés metafísico, nos *Aforismos* esse mesmo tema se insere em uma perspectiva empírico-pragmática. A mesma diferença se mostra quando se compara a abordagem do tema em *O mundo* com aquela dos *Aforismos*. No plano metafísico da obra magna, no qual se insere o tratamento da vontade como *grundlos*, encontra-se o pressuposto de um mundo e de um indivíduo determinados pelo efeito de uma vontade cega e incessante. Mas não precisaríamos de muito esforço para percebermos como a abordagem schopenhaueriana desse mesmo indivíduo muda significativamente quando formulada no plano da sabedoria de vida.

Desempenhar *inevitavelmente* o papel tolo de caracteres cômicos, por exemplo, pode valer como proposição pertinente no plano metafísico da determinação da vontade, mas não necessariamente no plano eudemonológico. Se em *O mundo* Schopenhauer toma como certa a influência da zombaria do destino, nos *Aforismos*, especificamente na ocasião em que indica máximas, o pensador está certo de que aquilo que comumente chamamos *destino* muitas vezes não passa de nossos próprios *atos tolos*, porque não se deve “perder a coragem e pensar que é impossível dirigir (*leiten*) nossa conduta na vida mundana em conformidade com regras e máximas abstratas [...]” (A, p. 533 [215-216]). A questão é claramente deslocada, com isso, de uma abordagem metafísica para uma dimensão pragmática. Não obstante um ser determinado e, talvez, até zombado pelo destino, ainda haveria a possibilidade de os atos não serem demasiados tolos e, nesse sentido, totalmente determinados.

Poderíamos considerar essa possibilidade quando observamos, por exemplo, que nos *Aforismos* Schopenhauer afirma: “O curso da nossa vida não é certamente nossa obra exclusiva, mas o produto de *dois fatores*, a saber, a série



dos acontecimentos e das *nossas decisões*. Séries que sempre interagem e se modificam reciprocamente” (Idem, p. 548 [234], grifos meus). Estaríamos, assim, retomando a aposta na conquista da sabedoria de vida mediante as noções de autoconhecimento e de prudência. Essa conquista seria resultado de exercícios, estratégias e decisões e, por conseguinte, a noção de destino é considerada de forma independente da nossa atuação no mundo. Isso fica mais claro quando percebemos que Schopenhauer, ao reservar o último tópico das *Parêneses e Máximas*, nos *Aforismos*, exclusivamente para o tratamento da *Nossa conduta em relação ao mundo e ao destino*, trata este último como algo não necessariamente atuante no curso de vida do indivíduo, relativizando assim sua “força fatalista”. Trata-se, agora, da atuação de “dois fatores”; e o que se entende por destino, nesse sentido, estaria mais próximo do que se chama “azar” ou “sorte”, o que não necessariamente anula o êxito de exercícios e de aprendizados adquiridos. A consideração de Schopenhauer quanto a estes últimos é a de que, tal como o corpo é algo físico e necessita de exercícios para ser saudável, também o intelecto é acessível ao hábito. Tudo na vida necessita de movimento, pois “até as árvores, para prosperar, precisam ser agitadas pelo vento” (Idem, p. 385 [19]), ainda que tais movimentos não devam ser forçados. Assim, se ao acentuar o elevado valor da saúde como elemento importante para a felicidade, o filósofo recomenda a proteção dos olhos em relação à luz muito intensa, dos ouvidos em relação a ruídos demasiado fortes, assim também “o cérebro não deve ser submetido a trabalho forçado, incessante ou extemporâneo” (Idem, p. 517 [196]). O pensar, aqui, significa tão somente a função orgânica do cérebro. Este, analogamente a qualquer outra atividade orgânica, será mais ativo, renderá mais ou não, a depender de seu esforço e de seu repouso. Estaria ao nosso alcance, então, aperfeiçoar funções e habilidades que lhe são próprias em vista de um “melhoramento” de sua atuação na vida.

O assunto também é objeto da Máxima 17 dos *Aforismos*, na qual lemos que “também nossa *vida interior e intelectual* requer ocupação contínua” (Idem, p. 513 [190]). Em verdade, reside aqui o propósito do “papel do intelecto” que o filósofo enfatiza logo no início dos *Aforismos*, ocasião em que, após lembrar de nossa subjetividade enquanto dada por *jure divino*, fixa e inalterável, repete (de forma reelaborada) o que já havia cunhado nos *Adversaria*, de 1829: “A única coisa que podemos fazer é empregar a personalidade e [...] *alcançar um tipo de formação* que lhe seja conveniente” (Idem, p. 379 [11]). Ora, somente poderíamos empregar nossa personalidade se, antes, a reconhecêssemos como tal, justamente na medida em que estamos de posse do caráter adquirido. À maneira de exercícios físicos, pois, tratar-se-ia de estimular e aperfeiçoar determinados aspectos do intelecto a fim de se obter, quiçá, uma vida menos afetada pelo destino. Não relegaríamos, dessa forma, todas as decisões ao acaso ou aos acontecimentos, mas participariamos ativamente mediante “sugestionamentos” do intelecto.

Estas recomendações - quanto ao exercício do cérebro, por exemplo - são possíveis no pensamento schopenhaueriano porque a noção de destino, no âmbito dos *Aforismos*, é tratada “independentemente” de nossas decisões, ao contrário da abordagem que frisei anteriormente, da esfera metafísica ou transcendente, tal

como elaborada no escrito sobre o fatalismo. Neste ínterim, é importante notar que quando se refere ao termo *destino*, no ensaio da *Especulação transcendente*, o pensador usa o termo grego εἰμαρμένη (no sentido de *Notwendigkeit*). Já quando se refere ao mesmo termo nos *Aforismos*, emprega o vocábulo τυχη, complementando a sua intenção de usá-lo, desta feita, conforme a expressão latina *secunda aut adversa fortuna* (sorte favorável ou adversa, que em alemão também é *Schicksal*).<sup>6</sup> Esta simples variação terminológica não permitiria afirmar que, doravante, estaríamos “livres” em relação ao destino, mas permitiria considerar que o referido destino pode não representar mais que uma “falta de sorte”. O poder maior ainda estaria com o destino enquanto “sorte” porque diante dele, mesmo no âmbito dos *Aforismos*, Schopenhauer afirma ser os “nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia” (Idem, p. 547 [233]). No entanto, isso não aduz mais àquele fatalismo demonstrável explanado anteriormente.

Mas não haveria nenhuma forma de exercício ou estratégia a nosso alcance com a qual pudéssemos outorgar mais importância à “serventia” de nossos esforços? A princípio, o simples fato de haver “*pouca serventia*” de tais esforços já significaria que *não necessariamente* estaríamos total e plenamente determinados. Não obstante ser a sorte o poder mais forte, ela não é a única. Aliás, assim afirma o pensador: “Um escritor antigo disse com bastante pertinência que há três poderes no mundo: συνεσις κρατός και τυχη [a inteligência, a força e a sorte]” (Ibidem). De acordo com isso, ainda estariam à nossa disposição a força e a inteligência, sendo esta última a mais determinante. Sendo assim, haveria, sim, um “exercício estratégico” possível frente à sorte (destino): saber empregar, no momento adequado, os atributos da inteligência, estes também “reforçados” previamente por exercícios e estímulos. Tratar-se-ia, portanto, de articular exercícios, mesmo diante daquilo que não está ao nosso alcance decidir.

Podemos ter presente a parcela da importância de exercícios ou estratégias quando consideramos, por exemplo, que o caminho de nossa vida é comparável ao curso de um navio:

O destino, a τυχη, *secunda aut adversa fortuna* [sorte favorável ou adversa], desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para trás, sendo os nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia. Estes desempenham o papel dos remos: quando, depois de muitas horas de trabalho, fizeram-nos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto. Ao contrário, se este último é favorável, avançamos de tal modo que nem precisamos dos remos (Ibidem).

Por um lado, pois, o poder mais influente seria o da sorte. Não há planejamento ou estratégia que represente ameaça ao destino quando este é considerado enquanto sorte ou azar. Por outro lado, porém, sublinho a ideia do quão determinante e forte seria poder estar em uma atmosfera favorável para, somente a partir disso, poder saber se os “remos” são determinantes ou se estamos

<sup>6</sup> Cf. Idem, p. 547 [233].

à mercê dos “ventos”. Poderíamos ponderar quais seriam as condições mais favoráveis para se poder “navegar” sem os obstáculos dos “ventos”. Caso pudéssemos vislumbrar a ausência de ventos ou a presença de “ventos brandos”, então haveria espaço para nossos esforços, a serventia dos “remos” não seria pouca e poderia até nos render grandes vantagens. Ademais, o próprio fato de o destino assumir o caráter de imprevisibilidade nos forneceria motivos para não ignorarmos um possível êxito dos “remos”. Estar de posse destes últimos significaria possuir ferramentas mediante as quais os *exercícios de sabedoria de vida* seriam possíveis em “horas de calmarias”, podendo estas ser até mais longas que as “horas de turbulências”.

Nesse mesmo sentido, temos outra alegoria: “Na vida, as coisas acontecem como no jogo de xadrez: esboçamos um plano que, todavia, fica condicionado à vontade do adversário, no jogo, e à do destino, na vida” (Idem, p. 518 [235]). É como se houvesse duas forças - os acontecimentos e as nossas intenções - agindo em direções opostas, sendo o resultado desta ação o próprio curso de vida de cada indivíduo. Mas a questão nevrálgica pode ser melhor explanada a partir da máxima “o destino embaralha as cartas, e nós jogamos” (Ibidem). Assim, se considerarmos um jogo de cartas do mesmo modo como consideramos um jogo de xadrez, e se as cartas não são favoráveis ao jogador, caberia a este último encontrar artifícios e estratégias de acordo com suas circunstâncias reais, ou seja, a partir do que a sorte lhe ofereceu. A depender das condições do jogo, poder-se-á articular diferentes estratégias, muito embora estas sempre fiquem à mercê ou condicionadas às decisões do adversário. O importante é “jogar”, em vista do que haveria algumas estratégias possíveis: ficar atento (ou prudente) em relação aos lances adversários; planejar a jogada mais conveniente ou adequada diante de cada nova situação; evitar jogadas inconvenientes ou menos proveitosas etc.

Por fim, como última máxima do Capítulo V dos *Aforismos*, temos ainda outro argumento para uma possível resposta eudemonológica sobre o papel de nossos esforços frente ao fatalismo ou à sorte: “[...] depois da inteligência, a *coragem* é uma qualidade bastante essencial para a nossa felicidade” (Idem, p. 555 [224]). Se, por um lado, não podemos escolher as parcelas de nossa inteligência e de nossa coragem, pois já as herdamos, por outro lado, “mediante firme propósito e exercício, podemos incrementar o que já possuímos” (Ibidem). E é justamente nesta última “exortação” aforismática do capítulo das *Máximas*, que verificamos um anelo de esperança: “[...] enquanto houver a possibilidade de um resultado favorável, não pensemos em fraquejar, mas em resistir; do mesmo modo, não devemos nos desesperar em relação ao clima enquanto houver um ponto azul no céu” (Idem, p. 556 [244-245]). E não poderia ser em outra ocasião que o pensador citasse o sábio estoico Horácio: “*Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, se o mundo desmoronasse, as ruínas o atingiriam sem apavorá-lo” (Idem, p. 556 [245]). Quando sucede o contrário, tem-se, segundo o filósofo, uma “alma covarde” cuja primeira decisão frente a “nuvens negras e condensadas” seria abater-se e pôr-

se a lamentar. Do lado oposto estaria o indivíduo que não se abateria e que corajosamente lutaria.<sup>7</sup>

É possível, portanto, não descartarmos a “zombaria do destino” sem que deixemos de apostar no conhecimento de si, na prudência e na coragem. Mesmo que a princípio soe algo aporético, a filosofia schopenhaueriana consegue abrigar os dois elementos em questão - o do fatalismo, por um lado, e o da sabedoria, por outro - sem que um elimine o outro. Diríamos que os mencionados fatalismos, com suas forças implacáveis, participam da metafísica da vontade de *O mundo* enquanto fenômenos dela decorrentes. Por sua vez, o registro da sabedoria de vida em chave não-metafísica leva em conta o poderio transcendente e demonstrável desses fenômenos ou do destino, o que percebemos a partir do uso feito pelo filósofo de metáforas como a do navio ou a da navegação e a do jogo de xadrez. Com estratégias de jogo bem articuladas e com sorte, talvez não sucumbamos tão cedo. E, assim, poderíamos ainda pronunciar, como se diz em várias línguas e Schopenhauer soube registrar: *degere vitam, vita defungi* (levar a vida, vencer a vida), *si scampa così* (assim vai-se vivendo), *man muss suchen, durchzukommen* (tem-se de tentar sobreviver) ou, então, *er wird schon durch die Welt kommen* (ele há de sobreviver por esse mundo afora).<sup>8</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATZERT, Stephan. Zwei Aufsätze über Leben und Tod: Sigmund Freuds “Jenseits des Lustprinzips” und Arthur Schopenhauers “Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen”. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, v. 86, p. 179-194, 2005.

KNEBEL, Karl Ludwig von. *Literarischer Nachlass und Briefwechsel*. Hrsg. von K. A. Varnhagen von Ense und Th. Mundt. Leipzig: Gebrüder Reichenbach, 1840.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bd. München: Piper Verlag, 1911-1941 (Schopenhauer im Kontext III: Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM - Release jan. 2008).

\_\_\_\_\_. Aphorismen zur Lebensweisheit. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. Bd IV. München: Piper Verlag, 1911-1941.

\_\_\_\_\_. Die Welt als Wille und Vorstellung, I. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. Bd. I. München: Piper Verlag, 1911-1941.

<sup>7</sup> Ao destacar a necessidade da *coragem* frente à fatalidade e ao destino, Schopenhauer recorre a Schiller e a Voltaire. Do primeiro, cita o início da poesia “*Die Schlacht*” (“A batalha”), na qual se lê que neste mundo *die Würfel eisern fallen* (os dados caem implacáveis). Do segundo, menciona e elogia a seguinte passagem: *On ne réussit dans ce monde, qu’à la pointe de l’épée, et on meurt les armes à la main* (Só triunfamos neste mundo com a ponta da espada, e morremos com as armas na mão) (Cf. Idem, p. 555 [244]).

<sup>8</sup> Cf. Idem, p. 475 [141].

\_\_\_\_\_. Parerga und Paralipomena, I. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. Bd IV. München: Piper Verlag, 1911-1941.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SILVA, Luan Corrêa. *Metafísica prática em Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, Santa Catarina, 2017, 177 p.

Recebido em: 23-07-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# RUDOLF MALTER E O PESSIMISMO CRÍTICO SCHOPENHAUERIANO

*RUDOLF MALTER AND THE CRITICAL SCHOPENHAUERIAN PESSIMISM*

FELIPE DURANTE<sup>1</sup>

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) – Brasil  
xfelipedurantex@gmail.com

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo, a partir da leitura do célebre livro de Rudolf Malter – *O pensamento único: introdução à filosofia de Arthur Schopenhauer (Der Eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers)*, em especial da seção intitulada *Característica conclusiva: Pessimismo – um conceito crítico (Abschließende Charakteristik: Pessimismus – ein kritischer Begriff)* –, apresentar a hipótese hermenêutica de um dos mais eminentes intérpretes da filosofia schopenhaueriana, a qual versa sobre o pessimismo enquanto conceito crítico, e que pode ser entendida como um dos pontos de sustentação para a justificativa de interpretação da filosofia schopenhaueriana a partir de um viés soteriológico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arthur Schopenhauer. Rudolf Malter. Pessimismo crítico.

**ABSTRACT:** *This article aims to show, based on the reading of the famous book Der Eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers, especially the section Abschließende Charakteristik: Pessimismus – ein kritischer Begriff, the hermeneutic hypothesis of one of the most important interpreters of Schopenhauer's philosophy, Rudolf Malter. The author deals with the pessimism as a critical concept. The critical pessimism can be understood as one good reason to justify calling the Schopenhauerian philosophy a soteriology*

**KEYWORDS:** Arthur Schopenhauer. Rudolf Malter. Critical pessimism.

## INTRODUÇÃO

Quando se trata de interpretar a filosofia schopenhaueriana existem livros e artigos produzidos por comentadores que são incontornáveis, tamanha a importância de certas contribuições. No Brasil, os textos da professora Maria Lucia Cacciola e dos professores Jair Lopes Barboza e Oswaldo Giacoia Junior são grandes exemplos; em língua italiana, Domenico Fazio, Franco Volpi, Giuseppe Invernizzi, Sandro Barbera, Sossio Giametta; em língua inglesa, Bryan Magee, Christopher Janaway, David Cartwright; em francês, Alexis Philonenko, Clément Rosset, Jean Lefranc, Marie-José Pernin; no caso da língua alemã, a lista para um

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista PNPd/CAPES – Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

estudo sério e rigoroso poderia ser um tanto mais extensa, dado que ela é a língua na qual Arthur Schopenhauer escreveu e teve sua primeira recepção e apreciação.

Dentre os comentadores em língua alemã podemos ressaltar a contribuição de Rudolf Malter (1937-1994)<sup>2</sup>. Professor na Johannes Gutenberg-Universität Mainz e presidente da *Schopenhauer-Gesellschaft* entre 1985 e 1992, ele é conhecido principalmente pelo sério trabalho empreendido nas pesquisas sobre Immanuel Kant e Arthur Schopenhauer, tendo publicado livros e artigos que se consolidaram como clássicos da interpretação de ambos os filósofos, o que permite a afirmação de que ele foi um dos grandes responsáveis pela renovação do interesse do mundo acadêmico pela filosofia schopenhaueriana. Contudo, ainda não podemos considerar sua produção intelectual estritamente incontornável para pesquisa schopenhaueriana no Brasil, seja pela falta de traduções dessas obras para a língua portuguesa – e até mesmo para outras línguas, como a inglesa –, seja pela dificuldade de encontrar os seus textos em terras tupiniquins.

Na última seção da segunda parte de seu livro de 1988, *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers* (O pensamento único: introdução à filosofia de Arthur Schopenhauer) intitulada *Abschließende Charakteristik: Pessimismus – ein kritischer Begriff* (Característica conclusiva: Pessimismo – um conceito crítico), Malter analisa o conceito de pessimismo para além de seu sentido mais trivial – a disposição em sempre esperar o pior e sempre julgar as coisas pela perspectiva menos favorável –, expondo a sua função sistemática e sua importância para a constituição da filosofia de Arthur Schopenhauer.

Este pequeno artigo tem a modesta pretensão de apresentar – a partir de uma das principais teses de Rudolf Malter, a saber, de que a mais importante obra de Arthur Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, é uma comunicação da possibilidade da libertação da humanidade da dor da existência através da negação da vontade (Cf. FAZIO; KOßLER; LÜTKEHAUS, 2009, p. 209; MALTER, 1991 e 2010) – os principais pontos desenvolvidos na argumentação do comentador em tal capítulo da referida obra, como forma de clarificar uma tese que, por ser canônica, muitas vezes é reproduzida em textos de comentadores de forma indireta. O segundo objetivo envolvido é o de entender as implicações decorrentes da caracterização do chamado pessimismo schopenhaueriano enquanto pessimismo crítico. Talvez a maior delas seja a possibilidade de interpretar a filosofia do autor de forma a afastá-la de uma caracterização meramente niilista,<sup>3</sup> apresentando-a como uma teoria da libertação, e, portanto, possibilitando a sua tipificação como uma teoria da salvação, i.e., possibilitando o entendimento da filosofia schopenhaueriana como uma soteriologia.

<sup>2</sup> Podemos destacar dois de seus livros como grandes contribuições: Cf. MALTER, 1991 e 2010.

<sup>3</sup> Em acepção ampla, niilismo pode ser entendido, nesse contexto hermenêutico, como uma postura filosófica e existencial de descrença generalizada, a qual acaba por se constituir enquanto valorização negativa da vida e da existência, devido à falta de uma significação e sentido últimos do mundo. Sobre o conceito de Niilismo (*Nihilismus*) na história da filosofia cf. o verbete “Nihilismus” em GOERD; MÜLLER-LAUTER, 1971-2007. Sobre o niilismo especificamente da filosofia schopenhaueriana Cf. RODRIGUES, 2015, e SALVIANO, 2005.

## O CONCEITO DE PESSIMISMO CRÍTICO SCHOPENHAUERIANO SEGUNDO RUDOLF MALTER EM SEU LIVRO *DER EINE GEDANKE*

Quando a filosofia schopenhaueriana é associada ao pessimismo, em geral, isso é feito a partir da “avaliação negativa da existência individual e do mundo em geral [...], uma avaliação sintetizada na fórmula segundo a qual o não ser é preferível ao ser” (FAZIO; KOßLER; LÜTKEHAUS, 2009, p. 209). O termo pessimismo (*Pessimismus*) é grafado apenas oito vezes na obra de Schopenhauer (Cf. DEBONA, 2013, p. 20), mas apenas em quatro ocorrências o termo se refere ao pessimismo do próprio autor, sendo duas delas em seus manuscritos<sup>4</sup> e as outras duas em sua correspondência. Tais referências encontram-se nas seguintes passagens da obra do filósofo: (i) no fragmento póstumo 66 dos *Adversaria* de 1828 (Cf. SCHOPENHAUER, 1985, HN Bd III, Adversaria, p. 464); (ii) no fragmento póstumo 49 dos *Pandectae II* de 1833, (Cf. SCHOPENHAUER, 1985, HN Bd IV (1), Pandectae II, p. 160); (iii) na carta de 15 de julho de 1855 a Julius Frauenstädt (Cf. SCHOPENHAUER, 1911-1942b, 558, XV, p. 393);<sup>5</sup> e (iv) na carta de 16 de julho de 1860 a David Asher, na qual Schopenhauer não analisa conceitualmente o pessimismo, apenas relata o isolamento em que se encontra e menciona argumentos *ad hominem* em benefício de seu pessimismo (Cf. SCHOPENHAUER, 1911-1942b, 809, XV, p. 821).<sup>6</sup> Ou seja, nenhuma dessas ocorrências do termo é constatada nos escritos publicados do filósofo.

Segundo Malter, o primeiro passo para melhor compreensão da questão proposta é justamente precisar o significado e a função do termo pessimismo empregado na filosofia schopenhaueriana, a fim de nos desfazermos do erro de apresentar o filósofo apenas como um queixoso do mundo que, por razões individuais e biográficas, enxerga o mundo de forma cinza e depressiva (Cf. MALTER, 2010, p. 102). A filosofia schopenhaueriana pode ser denominada pessimista apenas se pessimismo for entendido como um conceito crítico a partir de um duplo ponto de vista formal, os quais Malter apresenta da seguinte maneira:

1. O conceito de “Pessimismo” destaca-se como um tipo de entendimento do mundo empírico dado a partir de um outro tipo de entendimento (o qual – como ainda será mostrado – é designado de um lado como eudemonismo, e, de outro, como otimismo). Pessimismo é *um* modo no qual a razão reflexiva se volta à experiência da dor.
2. O conceito de “pessimismo” indica o tipo *exato* da compreensão racional dessa experiência, os outros dois termos referem-se ao falso tipo de compreensão racional da existência da dor. Pessimismo é, portanto, um conceito valorativo:

<sup>4</sup> Para leitura dos Manuscritos Póstumos de Schopenhauer utilizamos a clássica e bem conhecida edição *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, organizada por Arthur Hübscher, cuja referência completa se encontra nas Referências bibliográficas.

<sup>5</sup> A citação indica o número da correspondência, tomo e página.

<sup>6</sup> “Sim, sim! Todo mundo, de tempos em tempos, recebe a favor do meu pessimismo um *argumentum ad hominem*, o qual também possui o melhor dele”. No original alemão: „Ja, ja! Jeder erhält von Zeit zu Zeit so ein *argumentum ad hominem* zu Gunsten meines Pessimismus, – der also das Beste davon hat“.



ele fala a partir das compreensões corretas e falsas da experiência concretamente dada ao ser humano. (MALTER, 2010, p. 103).<sup>7</sup>

O pessimismo pode, assim, a partir desse duplo ponto de vista formal, ser entendido como a exata identificação do valor da existência humana (Cf. MALTER, 2010, p. 103). Malter torna ainda mais exata a forma pela qual ele entende o significado de pessimismo na filosofia de Schopenhauer: segundo o comentador, em geral, o julgar de maneira pessimista o mundo e, em particular, a existência humana significa julgar ambos como possuidores de uma tendência ao não ser (Cf. MALTER, 2010, p. 103). Esse juízo é alcançado pela razão reflexiva apenas através da facticidade/concretude (*Faktizität*) da dor, mas tal facticidade/concretude só é possível sob o domínio do princípio de razão suficiente (Cf. MALTER, 2010, p. 103), i.e., é apenas espaço-temporalmente, inserido em uma relação de causa e consequência, que é possível a facticidade/concretude da dor. O pessimismo, tomado como juízo sobre a dor da existência, constitui-se, por isso, como um juízo sobre o ser e sua finitude no tempo, finitude esta que consiste na constante ameaça do ser vir-a-ser um não-ser (Cf. MALTER, 2010, p. 104). Ser ameaçado pelo não-ser é o indicador (*Index*) do fato de que, embora seja, o ser não deveria ser. E que esse não-dever-ser indica também que em cada ser submetido ao princípio de razão encontra-se o caráter da culpa (*Charakter der Schuld*). Assim, o comentador pode defender a posição de que, tomado de forma abstrata em geral, o pessimismo é a visão do caráter de culpa e da nulidade a serem superados pelos seres submetidos ao princípio de razão (Cf. MALTER, 2010, p. 104) – superação essa que envolve necessariamente o ultrapassamento de tal princípio.

Malter localiza na obra de Schopenhauer dois pontos fundamentais nos quais, segundo ele, é indicada claramente a função crítica do conceito de pessimismo:

[...] o primeiro [ponto] na avaliação da ânsia individual à satisfação através da existência afirmadora da vontade regida pelo princípio de razão; o segundo [ponto] na avaliação do mundo dado em geral, enquanto esse é elevado a produto de um criador sábio e bom. No primeiro caso, o pessimismo é uma crítica do eudemonismo, no segundo, crítica do otimismo (que deriva de um pensamento teodicéico). (MALTER, 2010, p. 105).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> No original alemão: „1. Der Begriff „Pessimismus“ hebt sich als eine Art des Verstehens der empirisch gegebenen Welt von einer anderen Art des Verstehens ab (die- wie noch ausgeführt werden wird- zum einen als Eudämonismus, zum anderen als Optimismus zu kennzeichnen ist). Pessimismus ist *eine* Weise, in welcher sich die reflektierende Vernunft der Leidenserfahrung zuwendet. 2. Der Begriff „Pessimismus“ nennt die *richtige* Art des vernünftigen Begreifens dieser Erfahrung, die beiden anderen Termini beziehen sich auf die falsche Art des vernünftigen Begreifens der Leidensexistenz. Pessimismus ist demnach ein wertender Begriff: er redet von richtigem und falschem Begreifen der konkret dem Menschen gegebenen Erfahrung.“

<sup>8</sup> No original alemão: „[...] zum einen in der Beurteilung des individuellen Strebens nach Erfüllung in der durch den Satz vom Grund beherrschten willensbejahenden Existenz, zum anderen in der Beurteilung der gegebenen Welt im ganzen, insofern diese zum Produkt eines weisen und gütigen Schöpfers erhoben wird. Im ersten Fall ist Pessimismus Eudämonismuskritik, im zweiten Fall Kritik des Optimismus (der aus dem Theodizeedenken hervorgeht).“

Tomando a afirmação expressa no segundo tomo d'*O Mundo como Vontade e Representação* de que a busca pela felicidade é o único erro inato do ser humano (Cf. SCHOPENHAUER, 1911-1942a, WWV II, p. 729), Malter estabelece uma relação identitária entre a vontade auto afirmar-se e a busca pela felicidade.

A busca pela felicidade resulta na experiência continua da fragilidade de cada momento, seja no curto intervalo de prazer que se torna rapidamente tédio, seja na esperança do querer ser satisfeito e de sua frustração, ou, ainda, na desilusão do querer não satisfeito. Nesse contexto, o pessimismo, tomado como postura de vida, ganha o papel de um corretivo da existência (*Der Pessimismus als Lebenshaltung gewinnt so die Rolle des Korrektivs*) (Cf. MALTER, 2010, p. 105). Assim, nas palavras de Malter:

Uma vez que o pessimismo é uma atitude teórica e prática – originada na reflexão racional e fundada na experiência concreta experiência da dor – perante à existência determinada pelo princípio de razão, e uma vez que a forma explícita de uma tal reflexão abstrata fundada na experiência é a filosofia, o pessimismo é a postura genuinamente *filosófica* frente à existência temporal (MALTER, 2010, p. 105-106).<sup>9</sup>

Nesse ponto o pessimismo pode ser entendido como conceito crítico na medida em que exerce uma crítica ao eudemonismo, i.e., o pessimismo é entendido como posição que enuncia que a felicidade não é a finalidade da existência dos indivíduos, o que acaba por engendrar uma visão de mundo que pode ser chamada de realista e desencantada (FAZIO; KOßLER; LÜTKEHAUS; 2009, p. 210), mas não pessimista no sentido comumente associado ao conceito. Ele seria o conhecimento de que, eliminando as falsas esperanças e expectativas sobre a vida e sobre o mundo, seria possível desenvolver a consciência capaz de transformar o querer em não querer, a *voluntas* em *noluntas*, como aponta claramente o professor Fazio:

O pessimismo enquanto conceito crítico é exatamente aquele conhecimento de que, eliminando toda ilusão sobre a vida e sobre o mundo, é capaz de gerar a consciência da necessidade de transformar a *voluntas* em *noluntas*. (FAZIO; KOßLER; LÜTKEHAUS, 2009, p. 209).<sup>10</sup>

Rudolf Malter, prossequindo na derivação das consequências de sua definição de que o pessimismo é um conceito crítico, acaba por chegar ao ponto em que ele deve considerar, em consonância com todo o exposto de modo exaustivo por Schopenhauer em sua obra, a impossibilidade de se alcançar uma satisfação (*Erfüllung*) da afirmação da vontade no espaço-tempo, i.e., a

<sup>9</sup> No original alemão: „Da Pessimismus eine aus vernünftiger Überlegung entstehende, auf der konkreten Leidenserfahrung aufruhende theoretische und praktische Haltung zum Satz-vom-Grund bestimmten Dasein ist, und da die explizite Form einer solchen erfahrungsfundierten abstrakten Reflexion die Philosophie ist, ist Pessimismus die genuin *philosophische* Haltung gegenüber der zeitlichen Existenz.“

<sup>10</sup> No original italiano: “il pessimismo, in quanto concetto critico, è appunto quella conoscenza che, spazzando via ogni illusione sulla vita e sul mondo, è in grado di generare la consapevolezza della necessità di trasformare la *voluntas* in *noluntas*”.

impossibilidade de uma solução definitiva para o sofrimento no mundo enquanto se está submetido ao princípio de razão, enquanto se está no plano representacional.<sup>11</sup> O pessimismo da felicidade (*Glücks-Pessimismus*) implica no reconhecimento da dor da existência como a forma de existência efetiva e da fragilidade da existência em meio a essência de dor, em contraposição à expectativa de ausência de dor e à satisfação dos sentidos (Cf. MALTER, 2010, p. 108-109).

Ao expor todos os martírios deste mundo para alguém – Malter ilustra essa passagem com exemplos que podem ser encontrados nos diários de viagem de Schopenhauer, nos quais o filósofo descrevera a própria experiência de observação da miséria do mundo por ocasião de sua viagem pela Europa quando ainda jovem (Cf. SCHOPENHAUER, 1988), mas o exegeta poderia ter utilizado tranquilamente qualquer um dos vários exemplos empregados pelo filósofo ao longo da sua obra publicada – o comentador crê no desmonte da tese leibniziana do melhor dos mundos possíveis: diante da experiência mais elementar da nulidade – da insignificância – da existência individual, seria incompreensível sustentar qualquer otimismo.

Assim, Malter pode caracterizar o pessimismo como critério constituído enquanto crítica ao otimismo que brota da teodiceia, e isso significa uma crítica da justificativa da existência da dor como resultado de um fim superior transcendente, i.e., o pessimismo crítico schopenhaueriano funciona como uma crítica à ideia de mundo como obra de um Deus criador bom e providente.

A argumentação de Malter acaba por abrir caminho para duas importantes consequências: (i) a forte contraposição entre o teísmo e o pessimismo – que se tornam, assim, para ele, termos antitéticos, i.e., termos que não podem coexistir (Cf. MALTER, 2010, p. 112-114), dado que, segundo o comentador, uma justificativa do mal do mundo estaria fora de questão para o pessimismo, justamente o que o teísmo faz – justifica o mal no mundo; e (ii) consolida-se dessa forma uma das marcas de sua interpretação sobre a filosofia schopenhaueriana: o seu traço soteriológico, o qual exprime que a redenção (*Erlösung*) só pode ser alcançada por aqueles poucos eleitos que atingem a negação da vontade, i.e., da salvação ser obtida para além das amarras do princípio de razão. A questão que ainda resta explicitar é, então, a seguinte: como o pessimismo pode ser entendido e articulado enquanto elemento possibilitador da salvação?

A avaliação pessimista da dor, ou seja, na argumentação do comentador, o fato de a dor, o sofrimento, e as intempéries não poderem ser justificáveis com base ou apelo à alguma justiça divina, não implica a afirmação da sua falta de sentido. Dito em outras palavras, a partir da avaliação pessimista da dor da existência dada, não se segue a sua falta de sentido e isso significa que não se

---

<sup>11</sup> Na obra *Aphorismen zur Lebensweisheit (Aforismos para Sabedoria de Vida)*, a qual Schopenhauer define como um desvio / desprendimento / afastamento (*abgehen*) e acomodação (*Akkommodation*) de seu sistema, encontramos a ciência da incapacidade de resolução do problema do sofrimento e da dor da existência no plano representacional, mas também a possibilidade de reduzi-los onde possível.

recai no niilismo;<sup>12</sup> significa exatamente o seu contrário: é precisamente com esta avaliação – a avaliação da dor da existência dada – que o pessimismo se mostra como um meio de instrumentalizar o fato / a concretude da dor e permite que o indivíduo agraciado<sup>13</sup> seja capaz de chegar à negação da vontade. A dor tem um sentido e esse sentido consiste no afastar o indivíduo cheio de impulsos vitais da afirmação da vida e, por consequência, dada a identidade entre afirmação da vontade e sofrimento, da própria dor.

O olhar pessimista sobre a dor transforma-a em meio de sua própria superação. O pessimismo crítico, para Malter, é a chave para a interpretação da dor em um sentido que ela possa gerar uma consciência quietista. Isso permite afirmar que uma vez que a dor e o sofrimento são apresentados como a segunda via de salvação, conforme textualmente exposto no §68 de *MVR* e em seus suplementos – no capítulo 49 intitulado *A Ordem da Salvação (Die Heilsordnung)* –, no sentido proposto por Malter, o pessimismo pode ser libertador, como uma via de salvação, através justamente da tomada de consciência da dor.

A proposta de interpretação do pessimismo como conceito crítico apresenta, assim, duas dimensões centrais para o entendimento das consequências que ele produz nesse modo de interpretar a filosofia schopenhaueriana: (i) a perspectiva teórica, na qual o pessimismo assume uma reflexão racional que permite a tomada de consciência da dor, e (ii) a perspectiva concreta, que se refere à experiência concreta do fato da dor. Ambas as perspectivas permitem (a) o afastamento da justificativa do mal do mundo fundamentada em uma teodiceia, (b) o afastamento da busca da felicidade como finalidade do indivíduo, e, portanto, a recusa de um eudemonismo, e, por fim, (c) a caracterização da filosofia schopenhaueriana como uma teoria da salvação.

O pessimismo enquanto conceito crítico, conforme apresentado, é interpretado por Malter como uma das chaves para o quietismo e para a redenção, o que torna lícito, desse modo, a caracterização da filosofia schopenhaueriana como uma filosofia soteriológica, tese amplamente difundida e assumida – de modo consciente ou de forma indireta – por grande parte daqueles que se debruçam sobre a obra do filósofo da vontade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

<sup>12</sup> Aqui fica claro que, para Malter, o pessimismo deve ser interpretado em chave crítica: caso o pessimismo fosse entendido no sentido mais trivial e recorrente – como apontado acima, enquanto disposição em sempre esperar o pior e sempre julgar as coisas pela perspectiva menos favorável – ele facilmente conduziria ao niilismo. Exatamente por ser entendido enquanto conceito crítico, ele enseja a possibilidade de interpretação da filosofia schopenhaueriana enquanto uma soteriologia, afastando-se, portanto, de uma caracterização niilista.

<sup>13</sup> Sobre a questão da graça (*Gnade*) em Schopenhauer Cf. o §70 de *MVR*. Sobre o conceito de graça (*Gnade*) na história da filosofia cf. o verbete “Gnade” em PETERS, 1971-2007.

FAZIO, Domenico. A Escola de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago. (Orgs.) *Nietzsche – Schopenhauer: Metafísica e Significação Moral do Mundo*, volume II. Fortaleza: EdUECE, 2014. pp. 11-36.

FAZIO, Domenico; KOßLER, Matthias; LÜTKEHAUS, Ludger. (Orgs.). *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: Schopenhaueriana – Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

GOERD, Wilhelm; MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Nihilismus. In: GABRIEL, Gottfried; GRÜNDER, Karlfried; RITTER, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vollig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, v. 6. Basel: Schwabe, 1971-2007. p. 846-854.

INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1991.

\_\_\_\_\_. *Der Eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2010.

PETERS, Albrecht. Gnade. In: GABRIEL, Gottfried; GRÜNDER, Karlfried; RITTER, Joachim. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vollig neubearbeitete Ausg. des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler, v. 3. Basel: Schwabe, 1971-2007. p. 707-713.

RODRIGUES, Eli. Nihilismo, ressentimento e patologia: a filosofia de Schopenhauer como sintoma da decadência cultural europeia segundo a crítica de Friedrich Nietzsche. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 6; n. 02, 2015.

SALVIANO, Jarlee. Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, Universidade de São Paulo, v. 6, p. 83-109, 1/2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942a.

\_\_\_\_\_. Der Briefwechsel. In: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke 14., 15. und 16. Band Ergänzungen um neu Aufgefundenes aus den Jahrbüchern der Schopenhauergesellschaft u. Arthur Schopenhauer Gesammelte Briefe* hrsg. von Paul Deussen. München: R. Piper, 1911-1942b.

\_\_\_\_\_. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*. Vollständige Ausgabe in sechs Teilbänden. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Band 1: Frühe Manuskripte (1804 - 1818). - Band 2: Kritische Auseinandersetzungen (1809 - 1818). - Band 3: Berliner Manuskripte (1818 - 1830). - Band 4, I: Die Manuskriptbücher der Jahre 1830 - 1852. - Band 4, II: Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel. - Band 5: Randschriften zu Büchern. - 5 Bände in 6 Bänden (vollständig). (= dtv klassik). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

\_\_\_\_\_. *Die Reisetagebücher von Arthur Schopenhauer*. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans, 1988.

Recebido em: 17-07-2017

Aceito para publicação em: 02-11-18

# A ARTE DA APRESENTAÇÃO DO MUNDO: SCHOPENHAUER E A ESTÉTICA DA ALEGORIA

*ART AND REPRESENTATION OF THE WORLD: SCHOPENHAUER AND THE AESTHETICS OF ALLEGORY*

ANDRÉ LUIS MUNIZ GARCIA<sup>1</sup>

Universidade de Brasília (UNB) – Brasil  
andrelmg@unb.br

**RESUMO:** A proposta do presente artigo é contextualizar, no pensamento de Schopenhauer, traços fundamentais de sua reflexão estética sobre a alegoria. Para tanto, o artigo foi desenvolvido segundo três linhas de argumentação: (i) interpretação da alegoria no âmbito de uma reflexão simbólica da teoria da representação; (ii) a relação entre poesia e alegoria no pensamento de Schopenhauer, com destaque para uma confrontação de sua posição tanto com o primeiro romantismo quanto com o idealismo alemão; (iii) compreensão da alegoria como elemento estético de uma retórica poética do engano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Schopenhauer. Linguagem simbólica. Alegoria. Mentira.

**ABSTRACT:** *The goal of this article aims to contextualize, in Schopenhauer's thought, the fundamental features of his aesthetic reflection on allegory. In order to fulfill this task, the article was developed according to three main arguments: (i) interpretation of allegory starting from a symbolic understanding of our world representation; (ii) the relationship between poetry and allegory in Schopenhauer's thought, confronting his position with the first romanticism and with German idealism; (iii) understanding allegory as an aesthetic form of a deception rhetoric.*

**KEYWORDS:** *Schopenhauer. Symbolic language, Allegory. Lie.*

## INTRODUÇÃO: A VERDADE SOB A FORMA (ENIGMÁTICA) DA MENTIRA

Pelas Musas heliconíades comecemos a cantar  
[...]

Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto  
Quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino  
Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas  
Musas olímpias, virgens de Zeus porta-égide:  
“Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,  
Sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos  
E sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”

Hesíodo, *Teogonia*, versos 1 e 22-28

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UNB).

Não me parece ser em virtude apenas daquela tão debatida “evidência” antropológica — a de que é inerente ao homem uma “necessidade metafísica”, uma vontade de compreender a “essência íntima da natureza”, uma irresistível tendência para saber “por que o mundo existiria e [por que] teria precisamente essa característica (*Beschaffenheit*)”<sup>2</sup> — que se pode interpretar o motivo pelo qual A. Schopenhauer dedicou relevante reflexão sobre a forma estética da alegoria como elemento mediador privilegiado da resposta ao “enigma do mundo”. No contexto da muito citada e debatida seção 17 dos *Suplementos*, a religião aparece como aquilo que dá corpo (discursivo) a essa inata demanda, já que, oferecendo-se como alternativa ao esoterismo da filosofia, permite satisfazer a necessidade do *animal metaphysicum*; mais precisamente: ali, a alegoria, o *sensu allegorico*, como escreve Schopenhauer, enquanto forma estético-discursiva do acesso ao “em si” do mundo, representa não só uma mediação alternativa ao conceito, ao modo de pensar lógico-proposicional, acessível a pouquíssimos, mas também um elemento fundamental de formação e consolidação de uma visão de mundo de massa. Muito se argumentou que a função da alegoria é positivar o recurso do homem à religião, tornando exotérico o acesso à verdade metafísica<sup>3</sup>. Ela teria assim seu valor pela consequência do que produz, não pelo que vale nela mesma, *artisticamente*. Quero dizer: compensaria mais analisá-la em sua função subsidiária, o que de modo algum a desmerece, pelo contrário: vista assim, a alegoria suplementa, aliás, aquilo que seria, para o Schopenhauer, o essencial, isto é, um acesso exotérico à essência metafísica do mundo. Esse artigo pretende interpretar a alegoria em virtude daquilo que ela é e pelo que ela vale, em sua forma e função estética.

Se o *enigmático* da existência exige, para sua adequada interpretação pelo vulgo, uma forma linguística que lhe seja consorte, portanto, uma escrita e fala *alegóricas*, seria também interessante avaliá-la para além do debate entre formas discursivas herméticas (esotéricas) e de massa (exotéricas), pois a relevância daquela inata demanda metafísica do homem parece adquirir sua evidência quanto mais efetivo for o próprio uso da mediação figurativa que à própria necessidade metafísica empresta corpo e alma. Ou dito de outro modo: *o próprio fato de o mundo “ser enigmático” e carecer de compreensão (linguagem) enquanto tal impõe uma indistinção entre “enigma” e a respectiva forma discursiva que lhe empresta este sentido, no caso, a alegórica*. Enigmático é assim tanto o mundo quanto a linguagem eleita para lhe emprestar significado, e isso, não por que tal mediação estética (a alegoria) é algo de difícil apreensão — o que seria um contrassenso, já que Schopenhauer a pensa de modo exotérico —, mas por que seu uso não equivale àquele de uma mera linguagem denotativa direta, supostamente naturalista e realista.

Visto não mais sob a forma de simples incremento, o assim chamado *sensu allegorico* tem sua função estética confirmada por um *anti-especulativo* uso *expositivo* do enigma do mundo, isto é, ele vale, assim pretendo mostrar, como

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, MRV II, §17, p. 196 (com alterações minhas). Cito o texto da tradução de Jair Barboza, mas sempre cotejando com o original em SCHOPENHAUER, 1986. Em casos de alteração, como este acima, irei indicar minha intervenção.

<sup>3</sup> Sobre isso, ver SCHMIDT, 1986, p. 43-8, principalmente. No Brasil, há importante material produzido sobre o assunto, por exemplo: STAUDT, 2015; DEBONA, 2008. Destaco recente tese de doutoramento defendida sobre o tema, com ênfase na discussão sobre a alegoria entre as considerações religiosas e poéticas de Schopenhauer: PICOLLI, 2018.



mecanismo discursivo de representação não-direta, como referência simbólico-figurativa do “em si”, fato pelo qual seus termos não visam a oferecer um acesso *cientificamente demonstrável* do que o mundo é, mas tão somente do que *esteticamente* (alegoricamente) ele pode significar. Daí por quê, dando centralidade ao discurso das religiões, Schopenhauer destacou, no capítulo 17 dos *Suplementos*, modalidades de discursos aptos a dar conta tanto do ponto de vista metafísico (do enigma do mundo) quanto estético-formal (a alegoria sob o signo dos mistérios) da questão. Falar/escrever segundo a língua dos mistérios é falar/escrever na forma de uma linguagem não-realista, rica em figuras e figurações; é antes uma forma de subverter a paradoxal imagem do “enigma do mundo”, supostamente “sem sentido”, apresentando-lhe sim, pelo fato de o homem não poder deixar de buscar uma resposta pelo fundamento da existência, uma roupagem simbólica, algo cuja evidência é confirmada, segundo Schopenhauer, nos diversos modos de fabulação, das parábolas, dos provérbios barrocos, místicos, criados pelas massas.

Muito do aspecto positivo conferido por Schopenhauer à religião vem da incomensurabilidade científica do assim chamado “enigma do mundo”. Limitar certos ímpetus especulativos do discurso religioso na decifração do enigma do mundo é sim, bem ao gosto do kantismo, uma das tarefas do capítulo 17 do *Suplementos*. O saber (enquanto conhecimento *teórico*, sob a forma do princípio de razão) tem que ser suspenso para dar lugar à fé em um acesso ao “em si” da natureza — esse esquema, bem conhecido do(a) leitor(a) do segundo Prefácio da *Crítica da razão pura*, também vale para Schopenhauer. Não confundir visão de mundo religiosa com as instituições, com sistema religioso, isso, aliás, se destaca como um outro aspecto de sua argumentação a favor de uma posituação desse modelo de representação do mundo, no qual domina o vernáculo *Glaube* e não *Wissen*. Mas levar adiante tais leituras do texto schopenhaueriano só recolocaria algumas dificuldades que esse artigo não está disposto a repisar: ter que admitir que a linguagem alegórica é apenas discurso de “segunda ordem” ocasionaria algumas dificuldades, já que, se são duas formas discursivas de acesso (uma *sensu proprio* e outra, *allegorico*), tratar-se-ia também de uma dupla modalidade da verdade? Está fora de cogitação ter que admitir que Schopenhauer também pensaria em duas ordens de verdade, já que, como ele próprio afirma naquele capítulo, o uso *em sentido alegórico* da linguagem “conduz justamente para onde a verdade *sensu proprio* também conduziria [...]” (MVR II, §17, p. 215 [com alterações minhas]), a saber: para jogar luz à obscura questão sobre nossa enigmática existência.

Ora, essa relação hierárquica, dominante na literatura secundária, poderia ser substituída, como quer o presente artigo, por uma simples distinção entre as mediações. Se a hipótese é óbvia, quero testar se as consequências também o são. Para tanto, pretendo aqui desenvolver meu argumento seguindo três tópicos fundamentais: (i) o contexto e sentido mais precisos a partir dos quais emerge o tratamento de Schopenhauer do tema da alegoria; (ii) sua função na reflexão estética de Schopenhauer (principalmente com relação à arte poética) e (iii) que consequências desses dois tópicos podem ser extraídas para sua filosofia em geral, consequências que parecem implicar filosofia da religião e filosofia da arte, algo que, mesmo não sendo lá tão inovador, indica um modo interessante de escapar aos arremedos acometidos por Schopenhauer em relação à tradição (platônica e

idealista) que ele tanto diz prezar. Pois devo dizer que não considero simples licença poética ou mera anedota ilustrativa afirmar, justamente como o faz Schopenhauer no segundo tomo de seus *Parerga e Paralipomena* (doravante P), quando novamente trata do fenômeno da religião, que a verdade ambicionada pela “metafísica do povo” (discurso religioso) nada mais seria do que “uma vestimenta alegórica (*eine allegorische Einkleidung*)”, o que quer dizer, tal como coloca na boca de uma (já alegórica) personagem, Demópheles, que “o profundo sentido e finalidade suprema da vida só pode ser, para o povo, expresso e mantido *simbolicamente* [...]”, dando a entender com isso que o acesso à verdade tem legitimidade metafísica exotérica justo quando toma emprestado o “traje da mentira (*Gewande der Lüge*) [...]” (SCHOPENHAUER, P II, p. 383 e 393, respectivamente).<sup>4</sup>

O modo como se dá o acesso e comunicação exotéricos da verdade sobre o em si do mundo não poderia mais então prescindir de um outrora antitético elemento discursivo, a *mentira*, tomada aqui não em seu lastreado sentido moral, mas enquanto *mediação estética* de narrativas religiosas (na forma de fábulas, parábolas, mistérios etc.), mediação esta que inculca um *inocente enganar* a quem ouve ou lê uma narrativa enigmática reveladora da verdade, tal como escreve o próprio Schopenhauer (na boca agora de outra personagem do ficcionado diálogo dos *Parerga* II, Philaletes), quando evoca a imagética da *pia fraus* de Ovídio<sup>5</sup>, ilustrando com isso que aí o discurso está a se “servir da inverdade como veículo da verdade!” (Schopenhauer, P II, p. 394) — ou mesmo: “que a mais importante, suprema e sagrada verdade não pode vir à tona de outra maneira a não ser representada pela mentira” (Ibidem, p. 397). Enquanto o discurso alegórico existir

<sup>4</sup> Traduções dessa obra serão de minha autoria.

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, P II, p. 397. Nas *Metamorfozes*, o trecho a que se refere Schopenhauer trata claramente de um inocente engano: o cenário é mítico, a mulher do nobre Ligdo, Teletusa, está grávida, e o pai, indômito pelo nascimento de um menino, jura de morte a possível filha. Ao que canta o vate romano: “Contemplado o tempo, já ela mal podia mover o peso do ventre, / quando, a meio da noite, num sonho, se apresentou, ou assim pareceu, frente a seu leito, a filha de Ínaco / rodeada do seu cortejo sagrado” (OVÍDIO, 2017, p. 517-51; aqui, livro 9, versos 685-8). A apresentação onírica do pedido furta a linguagem de um possível realismo, típico recurso da estética do ludíbrio, como será destacado mais adiante, ao pontuar a questão do engano em Schopenhauer. A deusa pede para que Teletusa “se furtar às ordens do marido” (verso 697), e cheia de alegria prepara-se para o pardo, motivo do truque. “Quando a dor aumentou e a carga saiu, por si, à luz do dia / e, sem o pai saber, nasceu uma menina, / a mãe, mentindo (*mentita*), decidiu que como rapaz ia ser criada. Todos acreditaram e só a ama tinha conhecimento do engano (*era ficti... conscia*)”, e daqui o contexto da famosa expressão: “Sua piedosa mentira mantinha-se encoberta pela fraude. / Era de rapaz a roupa. As feições, atribuísem-se / a menina ou a rapaz, a ambos tornariam belos”. Ibidem, versos 706-13. Muito se argumentou que a expressão *pia fraus*, que se tornou corrente na linguagem ordinária, mas que possuía valor fundamental para a arte poética, corresponderia a um aspecto moral da ação que, por não poder ser levada a cabo, precisaria de um meio “artificial” e “ingênuo” que a garantisse; ou seja, que a “boa fé” da intenção legítima a mentira empregada como meio. Discordo dessa interpretação, pois ela prescinde justo de pensar a mentira em seu contexto estético de criação de uma bela imagem, de um belo discurso, o que no próprio texto de Ovídio é claro ao propor que a beleza da personagem (o rebento) é garantida por uma *mendacia*. O fato de a deusa pedir, em sonho, para que a grávida jogue com a mentira e garanta a beleza é tema recorrente na poesia grega, basta lembrar o (citado como epígrafe deste tópico) trecho de Hesíodo na *Teogonia*. Que as musas e deusas gregas *falam mentira* é um trunfo estético-formal do próprio artista, como nos lembra Nietzsche em um pouco conhecido aforismo de *Humano, demasiado humano* II, *Opiniões e sentenças*, 188. “*As musas como mentirosas — “conhecemos a arte de dizer muitas mentiras” — assim cantaram as musas ao se revelarem a Hesíodo. Encontramos descobertas fundamentais quando enxergamos o artista como enganador*” (NIETZSCHE, 1995, vol. 2, p. 462 [tradução minha]).

como subsidiário (estético) da necessidade metafísica do homem; enquanto existir como elemento mediador do “em si” do mundo este “véu da alegoria (*Schleier der Allegorie*)”, então, um duplo aspecto do conhecimento conferido por esse discurso será incontornável, a saber: “uma da verdade e uma do engano (*des Truges*)” (Ibidem, p. 398). Essa decisiva consequência de ter que apresentar um acesso à verdade fundamental sob a forma da mentira, isto é, alcançar uma “*interpretação da vida (Auslegung des Lebens)*” via recurso estético ao *inocente engano* ensejado por modos de fala e escrita alegóricos, pressupõe, como dito acima, a compreensão daqueles outros tópicos supramencionados, para os quais esse artigo pretende oferecer uma interpretação de conjunto.

## I. UMA CERTA HERANÇA ALEMÃ: ALEGORIA NO CONTEXTO DE UMA TEORIA ESTÉTICA DA REPRESENTAÇÃO

Anda, arauto! À tua moda  
 Pois de tempo não dispomos  
 Trata de nos descrever,  
 Já que alegorias somos  
 E nos deve conhecer.

Goethe, *Fausto II*, versos 5528-32

Em virtude talvez de um certo apego conteudístico, a pesquisa em torno da concepção schopenhaueriana de alegoria, tramitando entre a investigação acerca do revelar-se da verdade metafísica pela religião e pela arte, mais precisamente, pelo discurso místico e o poético, privilegia quase sempre uma exaustiva e cerrada interpretação do *terminus technicus* do autor, os “grandes conceitos” de seu filosofar, algo que possui sim sua importância quando se trata de estudo *ad hoc*; mas como se trata aqui apenas de alimentar algumas suspeitas de um estudioso não-especialista, prefiro nutrir as expectativas da leitora e do leitor com as “migalhas filosóficas” daquelas pesquisas.

Hent de Vries, em importante artigo sobre a concepção de alegoria na filosofia da religião de Schopenhauer, já chamava atenção para um paradoxal uso “profano” da alegoria com intuito de, justamente, ilustrar uma esfera “sagrada” ao discurso metafísico-religioso: a *revelação (Offenbarung)* da verdade, o que claramente marcaria um distanciamento de Schopenhauer da então em voga teologia *especulativa*, tão propalada, a seu tempo, pela filosofia da história e da religião do Hegel maduro.<sup>6</sup> O recurso sugerido por de Vries é interessante: propõe retomar as bases da estética do primeiro romantismo<sup>7</sup>, que à época (final dos anos

<sup>6</sup> Sobre isso, ver De VRIES, 1991, p. 190.

<sup>7</sup> Já A. Hübscher havia escrito importante artigo sobre a relação de Schopenhauer com o romantismo. Segundo ele, não há dúvidas sobre influências diretas já em sua obra capital. „Kein Zweifel, □Die Welt als Wille und Vorstellung‘ ist aus dem Umkreis der Romantik heraus erwachsen, wie es sich für das Jahrzehnt von 1810 bis 1820 schickt. [...] Romantik — als Durchgangsstufe auf seinem Wege, nicht als Vollendung seines Weges, das ist die erste Voraussetzung für jede Abschätzung von Breiten- und Tiefenwirkung seines romantischen Erlebnisses“ (HÜBSCHER,

de 1790) ainda era composto pelo pequeno e inspirado grupo de Jena, imbuídos da tarefa conjunta de confeccionar um projeto secular para a arte. Eram representantes de uma tradição que visualizava no uso simbólico-profano do discurso um potente mediador estético de sua mais fundamental pretensão: uma espécie de popularização do acesso ao universal, à “ideia”. Um dos marcos históricos desse projeto, o manuscrito assim denominado *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, concebido no seio do assim chamado *Jena-Kreis*, dá mostras da ambição:

Por último, a ideia que unifica tudo, a ideia da *beleza*, tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da razão, aquele em que ela engloba todas as ideias, é um ato estético, e de que a verdade e a bondade só estão irmanadas na beleza. O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. [...] A poesia adquire com isso uma dignidade superior, torna-se outra vez no fim o que era no começo — *mestra da humanidade*; pois não há mais filosofia, não há mais história, a arte poética somente sobreviverá a todas as outras ciências e artes. [...] Enquanto não tornarmos mitológicas as ideias, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o povo. (SCHELLING, 1979, p. 42-3).<sup>8</sup>

Os paralelos que esse texto guarda com o insurgente romantismo já foi objeto de diversos estudos, dos quais destaco aqui os de Manfred Frank (cf. 2015; 2007). No que tange aos propósitos desse artigo, interessa-me um contexto mais particular: de imediato, o leitor ou leitora, com certa afinidade com o texto do livro terceiro d’*O mundo*, pode notar algumas incompatibilidades entre o mencionado trecho desse projeto e a reflexão sobre a arte, mais precisamente sobre a poesia, tal como lá é empreendida por Schopenhauer; por outro lado, parece-me não poder deixar de admitir que, se há profunda discordância sobre a possível síntese entre filosofia e poesia, entre o pensar, cuja atividade representativa se dá por conceitos, e aquela outra, da poesia, feita por imagens, não se pode deixar de admitir que a poesia, para Schopenhauer, também é concebida como modelo privilegiado para a mediação do conhecimento da ideia,<sup>9</sup> mais ainda quando se é lembrado aquele aposto: “em seu sentido superior, platônico”.

A ideia é forma, mas *não* em sentido especulativo, a saber, das condições de conhecimento segundo o princípio de razão suficiente; ela é, no contexto do §32 do livro terceiro d’*O mundo*, “apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa em si [...]” (Schopenhauer, MRV I, §32, p. 241). Ela *representa* (em sentido pleno) o em si do mundo, a vontade, *sem ser dele representação* (em sentido estrito), enquanto forma cognoscível do objeto. A ideia platônica é, afirma Schopenhauer, “a mais adequada objetividade possível da vontade ou coisa em si; é

---

1951/1952, p. 3-4). O texto ainda indica importantes “traços” filosóficos e influências do romantismo em sua reflexão sobre poesia e a música.

<sup>8</sup> Citado com pequena modificação minha a partir do original publicado em HEGEL, 1971, *Werke* 1, p. 235-236. Como alerta o tradutor Rubens Rodrigues, é impossível determinar a autoria do manuscrito.

<sup>9</sup> “[...] o fim de toda arte é a comunicação da ideia [...]” (MRV I, p. 314).

a própria coisa em si, apenas sob a forma da representação” (Ibidem, p. 242). Em comum com aquele programa do círculo de Jena, vê-se aqui a importância, *mutatis mutandis*, de conceber um alternativo modelo de representação da ideia, mas isso com uma enorme diferença: não se concebe uma irmandade entre poesia (arte) e filosofia, pois, para Schopenhauer, a arte jamais se fundaria em, ou seria testada por, mediações lógico-proposicionais, isto é, arte se furta a uma submissão às formas que condicionam todo o conhecimento possível (no caso, o tempo, o espaço, a causalidade e a matéria). Enquanto o mais “claro espelho do objeto” (Ibidem, p. 246), a ideia é concebida por Schopenhauer não como a forma-representação de fenômenos, mas pura forma do “ser-objeto”, o *universal-do-particular*, ou em outras palavras: ela *refere-se* não ao que *cada objeto é*, mas ao *ser-objeto enquanto tal*, representa por assim dizer a possibilidade de visualização e contemplação do universal, do “em si”, *como* objeto, em um modelo que expõe a essência do mundo em forma-objetal. É como se a arte pudesse *representar*, enquanto ideia, a *objetidade* da “coisa em si” mesmo que, ao fazer isso, signifique *a segundo algo outro*, ou seja, *dizendo o singular mas querendo dar sentido a algo universal*.<sup>10</sup> E é somente assim, enfatiza Schopenhauer agora no §35, que “concordaremos com Platão, quando atribui um ser verdadeiro apenas às ideias, enquanto às coisas no espaço e no tempo, a esse mundo real para o indivíduo, ao contrário, reconhece apenas uma existência aparente e onírica”.<sup>11</sup>

A longa história de recepção, por Schopenhauer, do conceito “ideia” já foi fartamente esmiuçada, aliás com sobra de detalhes pela pesquisa-Schopenhauer brasileira, e não será aqui retomada para evitar aquele ritual mimético enfadonho, bastando, por ocasião, remeter os leitores e leitoras a esses estudos.<sup>12</sup> Comum a esses comentários destaca-se a profunda influência (aliás omitida por Schopenhauer) do nome de F. von Schelling, considerado, ademais, um dos possíveis escritores do supracitado manuscrito sobre *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. Sua pertinência para o presente artigo é menos por um contexto filológico, por meio do qual se mapeia, localiza e se analisa a influência de uma leitura ou discussão intertextual, e mais — o que é sempre uma decisão idiossincrática — por apresentar o híbrido espectro do debate sobre o estatuto da ideia em um domínio estético, mais precisamente, sobre o acesso ao universal via linguagem simbólica. A motivação dessa idiossincrasia não é idólatra, no entanto, tem lá sua plausibilidade filosófica: ela reside em buscar avaliar em que medida Schopenhauer mantém com (e contra) Schelling uma espécie de produtiva tensão.

<sup>10</sup> Um dos modos mais tradicionais de abordar essa questão é pela “querela” entre Schiller e Goethe sobre a distinção entre duas propostas estéticas de apresentação simbólica, a saber, entre o símbolo (apresentação do universal *no* particular) e a alegoria (exposição *pele* particular de algo que significa o universal). Seria, claro, relevante tematizar alguns tópicos desse debate, mas isso conduziria a outros contextos e argumentos, amplos demais para a pretensão desse artigo. Para uma detalhada interpretação dessa discussão, cf. SØRENSEN, 1979, p. 632-41.

<sup>11</sup> Sobre isso, cf. Schopenhauer MRV I, p. 250.

<sup>12</sup> É reconhecida entre os pares a tese de doutoramento de Jair Barboza sobre o tema em BARBOZA, 2002, *passim*. Cf. também BRANDÃO, 2009, p. 13-24.

Que o texto d'*O mais antigo programa* está sugerindo um novo modelo de representação, não mais sustentado por mediações ontológicas caducas, esse parece ser o modo interessante para se visualizar a importância de Schelling para a estética schopenhaueriana. Aquele mencionado modelo de representação aludido por Schopenhauer em sua reflexão sobre a ideia havia sido já radicalmente tratado por Schelling, a ponto de buscar uma forma de exposição plena do universal pela obra de arte que não meramente *significasse*, mas que fosse capaz de *ser*, numa unidade, a exibição do real (objeto) no ideal (absoluto) (SCHELLING, 2001, p. 27).<sup>13</sup>

Aquilo que nos comove e desperta interesse e satisfação na contemplação artística, escreve Schelling em sua *Filosofia da arte*, compêndio de anotações de seus cursos sobre estética em Jena (1802-3) e em Würzburg (1804-5), não são “belezas isoladas”, pois “somente o todo é belo”, e “[q]uem portanto não se eleva à ideia do *todo*, é totalmente incapaz de julgar uma obra” (SCHELLING, 2001, p. 22). Esse trecho apresenta uma intenção implícita: evitar atribuir ao discurso artístico fraca função figurativa em sua suprema tarefa de apresentação — *Darstellung*, no original alemão — do universal da natureza (apresentação do *infinito* no *finito*, em sua terminologia técnica). Se a função estética precípua da arte é *simbólica*, na medida em que comporta representações e na medida em que suas representações são signos-imagens, mediações linguísticas cuja pretensão é *fazer referência* a algo exterior, assim, para não incorrer no equívoco de uma apresentação particularizada do universal, um modelo de representação cuja forma de significação não é “por si”, mas totalmente dependente de uma realidade exterior dada ao sujeito; portanto, para evitar esse déficit de universalidade da própria linguagem simbólica, ela própria fenômeno do particular, Schelling argumenta a favor de uma *absoluta autorreferência da linguagem artística*, no sentido de que a arte tem que, ao *significar*, referir-se a si própria como ideia autônoma, representando belas imagens como um todo ideal da natureza, como uma, ele argumenta, apresentação do “absolutamente belo, do belo em si, mediante belas coisas particulares” (Ibidem, p. 68). E é para explicar essa difícil tarefa de significação universal do mundo pela arte que Schelling traz à tona uma reflexão, que se tornaria longeva, sobre a mitologia (*Filosofia da arte*, §38), arte *sui generis* que exemplifica, segundo Schelling, a possibilidade de não suprimir o absoluto (os deuses) quando se está a assinalar, nas mais diversas modalidades poéticas, coisas particulares (no caso, as imagens naturais que o representam). A mitologia (re)aparece (pois ela consta já, como plano, do último capítulo do *Sistema do idealismo alemão*, de 1800)<sup>14</sup> como modelo estético absoluto de representação autorreferente, portanto, como arte cuja linguagem simbólica suprime qualquer possibilidade de cisão entre *significação* e *ser*; quer dizer, pela concepção schellinguiana de mitologia não se trata de conceber o simbólico como

<sup>13</sup> “De antemão já se poderia, portanto, determinar a tarefa da filosofia da arte assim: *expor no ideal o real que existe na arte*. Só que a questão é precisamente o que significa *expor um real no ideal*, e antes de sabermos isso, não teremos ainda clareza sobre o conceito da filosofia da arte” (SCHELLING, 2001, p. 27).

<sup>14</sup> Amplo e detalhado estudo da concepção de mitologia em Schelling encontra-se em GABRIEL, 2006.

*significação de algo*, mas sim trata-se de uma absoluta autorreferencialidade desse ato por meio do que irromper-se-ia sua autonomia: *significar é ser*. A mitologia é arte de “exposição do absoluto na limitação”, isto é, “mediante belas coisas particulares”, mas “sem supressão do absoluto. Essa contradição só é solucionada nas ideias dos deuses, que não podem eles mesmos ter novamente existência independente, verdadeiramente objetiva, senão no desenvolvimento pleno até um mundo próprio e até um todo da criação poética” (SCHELLING, 2001, p. 68), “todo” que é justamente a própria mitologia, a figuração absoluta, eterna e autônoma do verdadeiro universo em si. “Ela é o mundo e, por assim dizer, o solo unicamente no qual podem medrar e subsistir as florações da arte” (Ibidem).

A mitologia é arte absoluta no sentido de representar plena “indiferença do universal e do particular no particular”, quer dizer, por ser autônoma com relação a um simples modo particular de significação. Mitologia é a forma estética, cuja demonstração científica a *Filosofia da arte* ambiciona, para uma teoria absoluta da representação do absoluto, cuja matéria, por sua vez, é a poesia, em suas diversas formas de manifestação (épica, lírica e drama). O modo pelo qual Schelling ilustra isso, no §38 de sua *Filosofia da arte*, recorre a uma metafórica que muito provavelmente irá conduzir a atenção dos leitores e leitoras para uma passagem já supracitada de Schopenhauer: “A mitologia nada é do que o universo em traje superior (*im höheren Gewand*), em sua figura (*Gestalt*) superior, o verdadeiro universo em si, imagem da vida e do maravilhoso caos da imaginação divina (...)” (Ibidem). Mitologia é um modo de apresentação simbólica do mundo em si, do incondicionado, é uma “roupa” que permite dar total visualidade estética à verdade universal, adornando-a figurativamente, e não é sem razão que os próximos passos de seu argumento são direcionados a classificar as modalidades simbólicas de *figuração* do absoluto, empresa essa que traz consigo justo uma restrição à alegoria como elemento artístico mediador do universal.

Aquela exposição (*Darstellung*) na qual o universal significa o particular, ou na qual o particular é intuído por meio do universal, é o *esquematismo*.

Aquela exposição, porém, na qual particular significa o universal, ou na qual o universal é intuído por meio do particular, é *alegórica*.

A síntese de ambas, onde nem o universal significa o particular, nem o particular, o universal, mas onde ambos são absolutamente um, é o *simbólico*. (Ibidem, p. 69).

Discutido nesse passo está a complexa tentativa de conceber, pela mitologia, a exposição, a *Darstellung* enquanto unidade entre o aspecto concreto do simbólico (a imagem) e sua universalidade (a ideia). Útil aqui, no entanto, não são propriamente as definições de Schelling, sua “demonstração”, o que já foi amplamente explorado pela bibliografia secundária, mas sim a semântica dessa passagem e, antes ainda, o contexto filosófico para o qual ela nos remete. Schelling está levando adiante aqui, como já discutido por famoso artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho (cf. 1987, p. 128ss.), um debate *in loco* com a teoria da representação estética de Kant, concebida, mais precisamente, no §59 da *Crítica da*

*faculdade de juízo*. A relação entre *linguagem simbólica* e *Darstellung* recompõe inovadora tentativa de Kant de sensificação (*Versinnlichung*) de conceitos da razão (ideias); em outras palavras: o “simbólico”, naquele trecho da terceira *Crítica*, enquanto modelo de uma teoria estética da representação, é um “novo meio” (para além dos esquematismos) através do qual a imaginação realiza as operações da faculdade de julgar *expondo, exibindo* o conceito na intuição.

É certo que o(a) leitor(a) familiarizado com a obra de Kant poderia se perguntar se essa operação não coincide já com aquela apresentada na primeira *Crítica*, na qual a mediação da relação entre as formas da intuição (espaço e tempo) e o conceito (categorias do entendimento), enquanto condição de possibilidade do conhecimento em geral, era feita também por esquemas puros da imaginação, o que permitiu lá, a duras penas, a síntese do conceito e da intuição. O problema é que nosso juízo de gosto (objeto da terceira *Crítica*), tal como ele se manifesta por exemplo na linguagem poética, constitui-se de uma referência ampliada à intuição empírica, a coisas particulares. Nosso juízo estético quer guardar certa *referência a objetos*, visando a significá-los. Isso, segundo Kant, poderia revelar então uma *antinomia do gosto* (§56 e 57 da terceira *Crítica*), já que supostamente não seria possível, nessa remissão ampla ao particular, fundar nossos juízos estéticos *em conceitos*, isto é, de modo universal. É para solucionar esse impasse, fazendo uma distinção entre modos de sensificação do conceito, entre concepções *de* conceito e de sua *referência concreta*, que Kant lança mão da *Darstellung* como modo da representação simbólica, capaz de *expor* o conceito (universal) na intuição (particular), não de forma *direta* (demonstrando-o), mas sim, indiretamente, *segundo analogias*, isto é, *sujeitando o universal à forma-visual, à figuração pelo particular (intuitiva)* — por um procedimento que Kant denomina ali de *hipotipose* ou, na equivalência em latim, *subjectio sub adspectum*.

Ora, se “[a] prova de nossos conceitos requer sempre intuições [...]”, então, prossegue Kant ali, é preciso, com o intuito de dirimir dialeticamente aquela mencionada antinomia, conceber uma dupla forma de sua sensificação, quer dizer, uma dupla forma de o conceito *poder fazer referência a objetos*, de representar o que é intuível:

Toda hipotipose (apresentação [*Darstellung*], *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação dupla: ou *esquemática*, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade de juízo é mediante ela simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo [...]. Ou seja, este (o intuitivo) pode ser dividido em modo de representação *esquemático* e em modo de representação *simbólico*. Ambos são hipotiposes, apresentações (*exhibitiones*); não são simples *caracteres*, isto é, denotações dos conceitos por sinais sensíveis que os acompanham e que não contêm absolutamente nada pertencente à intuição do objeto [...]. Todas as intuições que submetemos a conceitos *a priori* são ou *esquemas* ou *símbolos*, dos quais os primeiros contêm apresentações diretas, e os segundos, apresentações indiretas do conceito. Os primeiros



fazem isto demonstrativamente e os segundos mediante uma analogia empírica (para o qual nos servimos também de intuições empíricas) [...]. (KANT, KU, A 254-256).<sup>15</sup>

Analogias, exemplos, referências indiretas são modos de exprimir a linguagem simbólica, capaz de realizar a síntese (não-especulativa) entre conceito e intuição. É feita indiretamente, pois ela não concorda com a intuição *segundo uma regra* do procedimento de representação (os esquemas no tempo enquanto forma pura, à qual poder-se-ia aplicar um conceito do entendimento, da apresentação temporal do objeto), mas concorda apenas segundo “a forma da reflexão” (§59). “Forma da reflexão” remete aqui àquele “livre jogo” da imaginação em sua representação do intuitivo (no caso, das coisas belas) *sem um conceito objetivo*, objeto do §35 da terceira *Crítica*;<sup>16</sup> remete-nos, portanto, àquilo que Kant concebeu como um *princípio subjetivo da faculdade do juízo*, que é capaz sim de estabelecer uma síntese entre sensações e conceitos, porém, sem auxílio de uma regra de determinação, pois com ele não se busca outra coisa senão julgar, estabelecer uma síntese, sem provas, *entre particulares sob a forma de sua universalidade*. Essa síntese aqui aludida pelo assim chamado juízo reflexionante (reflexão estética) ocorre justamente como forma não-especulativa da *Darstellung*, aquela *modalidade estética de exposição concreta do conceito* que ocorre via analogia, via linguagem figurativa, os assim chamados “exemplos”, em suma: por meio de *símbolos*, como escreve Kant na continuidade de seu argumento na terceira *Crítica* §59. “Assim um estado monárquico”, comenta Kant sobre o estatuto simbólico da analogia e dos exemplos sugestionados por uma reflexão estética, “é representado por um corpo animado, se ele é governado segundo leis populares internas, mas por uma simples máquina (como porventura um moinho), se ele é governado por uma única vontade absoluta, em ambos os casos, porém, *simbolicamente*. Pois entre um Estado despótico e um moinho não há na verdade nenhuma semelhança, mas certamente entre as regras de refletir sobre ambos e sua causalidade” (KANT, KU, A 256-257).

Kant conclama seus leitores à investigação desse domínio estético da reflexão, como se a partir dele se pudesse descortinar um novo horizonte para a filosofia, uma tarefa indispensável se se quer compreender melhor de que modo nossa “linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia, pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito” (Ibidem, A 257), isto é, não contém uma *regra de determinação*, “mas simplesmente um símbolo para a reflexão” (Ibidem). Essa linguagem simbólica é, aliás, o que opera, nas palavras de Kant, a necessária *Übertragung* (transposição), uma atividade — me permitam dizer — metafórica, que faz passar “de um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual talvez uma intuição jamais

<sup>15</sup> KU abrevia a *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica da faculdade de juízo*), segundo nomenclatura utilizada pela pesquisa Kant internacional, seguido da paginação da edição da Akademie, aqui utilizada pelo tradutor desta obra para o português (e utilizada por mim), Valério Rohden.

<sup>16</sup> Sobre isso, ver: WACHTER, 2008.

poderá corresponder diretamente” (Ibidem). E seu exemplo decisivo é este: “[...] todo nosso conhecimento de Deus é simplesmente simbólico” (Ibidem).<sup>17</sup>

A teoria estética da representação está, portanto, fundada em uma potente concepção figurativa da reflexão, uma inovação da terceira *Crítica* que pavimentou um novo rumo para filosofia na virada do século XVIII, haja vista aqui o caso de Schelling, mas não só!

Kant já havia antevisto que “[e]ste assunto foi até agora pouco analisado [e mereceria] uma investigação mais profunda” (KANT, KU, A 257). No caso de Schelling, o simbólico abarca a unidade entre aquelas duas formas de *Darstellung* propostas pela terceira *Crítica*: uma que parte do universal, do conceito enquanto ideia, para as partes, para o múltiplo (via esquemas); e outra que, no caminho inverso, parte do indivíduo, do particular, para significar o universal (via alegoria). No entanto, na perspectiva de Schelling, ambos, esquematismo e alegoria, seriam, em si, impotentes para fazer jus a tarefa filosófica de um modelo autônomo de representação do incondicionado, tarefa que ele e seu grupo em Jena (parte, fundadores do primeiro romantismo, parte do idealismo alemão) teria conferido à arte (e não à metafísica especulativa), mais precisamente, à poética mitológica, como narra aquele “mais antigo” programa do idealismo.

O recurso à alegoria, todavia, aparece um tanto quanto deslocado do contexto dos argumentos de Kant na terceira *Crítica*. A solução dialética de Kant da antinomia do gosto é apresentada de modo binário, a partir de uma distinção entre dois pontos de vista (esquema e símbolo) sobre o problema da *Darstellung*, tornando dialeticamente distintos, e não logicamente contraditórios, os modos (tese e antítese) de conceber a sensificação do conceito. Schelling introduz a mediação da alegoria como necessária, para explicitar uma modalidade da *Darstellung* que havia ficado descoberta pela terceira *Crítica*, a saber, de significação do universal por meio de um particular, talvez tomando parte numa conhecida querela entre Schiller e Goethe sobre a distinção entre alegoria e símbolo.

Por alegoria Schelling ilustrou o procedimento simbólico (parcial) que, ao dizer algo (o particular), pretende simultaneamente *significar, representar outra coisa* (o universal), atitude que, assim concebida, não possui qualquer autonomia. Não há uma identidade entre particular (natureza, finito) e universal (infinito), ou seja, entre o real e o ideal, se o ato de significar, de exposição, é conjugado como ação verbal que exige “objeto direto”. Assim, a linguagem continua presa à armadilha da referencialidade. A almejada autonomia da *Darstellung*, sua autorreferência e identidade, não autoriza reduzir o procedimento de significação do absoluto à mera alegoria, também não aos esquemas (que representam o

---

<sup>17</sup> O(a) leitor(a) poderá notar que estou subtraindo aqui, e isso intencionalmente, a discussão sobre a dimensão ética da reflexão estética de Kant. É possível consultá-la na obra citada de A. Wachter (*Das Spiel in der Ästhetik*) e em outros tantos comentários à terceira *Crítica*, como os capítulos XII e XIII do muito citado livro de G. Lebrun (2002). Cf. também OSTARIC, 2010, p. 22-39. Considero suficiente remeter o(a) leitor(a) a esses textos.

caminho inverso do alegórico) isoladamente.<sup>18</sup> Haveria ainda um terceiro elemento, carente de prova científica, afirma Schelling, síntese que forneceria uma unidade entre esquematismo e alegoria, à qual Schelling denomina justamente *símbolo*, ampliando e balizando, com relação à posteridade, o campo semântico do termo tal como ele constatava em Kant.

## 2. ALEGORIA E POESIA NO LIMAR ENTRE IDEALISMO E PRIMEIRO ROMANTISMO

É evidente que o poeta imitador não tem pendor natural para tal parte da alma [...] Seria justo então pegá-lo e colocá-lo numa posição corresponde à do pintor, [...] criando obras que, confrontadas com a verdade, têm pouco valor [...]. Do mesmo modo, diremos que o poeta imitador cria uma constituição má dentro da alma de cada um, porque favorece o que ela tem de irracional [...], mantendo-se, porém, bem afastado da verdade.

Platão, *República*, 605a-c.

Há um fio condutor comum aos posicionamentos acima mencionados que aqui valeria novamente frisar. Em Kant e Schelling, tratava-se de conceber um modelo estético capaz de enfrentar os impasses de uma teoria da representação simbolicamente fundada, pois a linguagem encontra seu limite de exposição do universal justo ali quando entra em cena a fala, a escrita, ato que, convencionalmente, guardaria estreita relação com a apresentação de significados para referentes concretos. Schelling nega a autonomia da alegoria por enxergar nela uma via frouxa do simbólico: falar do particular, mas significando algo outro, seu universal. Ele quer a síntese entre este e seu caminho inverso, com vistas a suprimir possíveis contingências da exposição da ideia à intuição, quer dizer, da apresentação do universal *sob a forma-visual* do particular, da imagem, da palavra. Mas o descarte da alegoria como mediador estético privilegiado de significação *real* do *ideal* por parte do projeto estético-idealista de Schelling (a dizer, seu projeto de uma mitologia *como* síntese entre filosofia e arte) é vivamente criticado pela tradição do primeiro romantismo, por ver ali um velado (e ilegítimo) deslocamento do conhecimento propriamente estético (via mediações exclusivamente artísticas), rumo a uma concepção *científica* da arte, submetendo assim o campo estético a uma gramática filosófica, conceitual, isto é, tratando a arte ainda como *ancilla philosophiae*.<sup>19</sup> Com aguda reflexão sobre o papel da linguagem poética e sua

<sup>18</sup> Sigo aqui a argumentação de Rubens Rodrigues: “Ser e significar *ao mesmo tempo* é a originalidade do simbólico, e somente a atenção a ambas as perspectivas evita que se desnature o mito, sacrificando o ser à significação. Não há ironia nos deuses gregos, seu sentido não reside em nenhum além exterior e longínquo — e é preciso tomar essas figuras em sua realidade própria de *Darstellung* absoluta para não mutilar sua verdadeira dimensão” (TORRES FILHO, 1987, p. 135-136).

<sup>19</sup> Sobre isso, ver: BEHLER, 1992, p. 59ss. Ver também: SELIGMANN-SILVA, 2005, principalmente as últimas três seções do capítulo VII.

função iminentemente alegórica<sup>20</sup> — pois “pensando originalmente, a linguagem é idêntica à alegoria [...]” (SCHLEGEL, 2016, p. 551) — penetra-se novamente no centro da discussão sobre uma teoria estética da *Darstellung*, e talvez uma das máximas poéticas mais ilustrativas do primeiro romantismo, e que, simultaneamente, exhibe já uma grande desconfiança com a proposta de Schelling, seja um conhecido pólen de Novalis: “Nós procuramos por toda parte o incondicionado (*das Unbedingte*), e tão só encontramos coisas (*Dinge*)” (NOVALIS, 1978, p. 413).

O componente poético que o primeiro romantismo acreditava ser necessário para a exposição (figurativa) do universal, quer dizer, da beleza, da “obra de arte que eternamente forma a si mesma” (SCHLEGEL, 2016, p. 524), como escreve F. Schlegel, compromete-se com o resgate da alegoria como elemento central de significação e representação plenas de mundo, pois, para seus adeptos, observa Márcio Seligmann-Silva, “não há poesia nem prosa puras, [...] a linguagem nunca se deixa reduzir nem à pura auto-referencialidade (se a imagem sempre é alegórica, ela sempre “está para um outro”), nem tampouco à pura denotação” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 313). A poesia, enquanto legítima *Darstellungskunst*, carece ser compreendida como *exposição de sua própria busca*, tradução artística de seu anseio pelo inefável, apresentação via formas estéticas do inexponível, e isso, no intuito de introduzir uma interpretação menos filosófica (leia-se: teórica [científica]) e mais artística (leia-se: estética [beleza]) da necessidade humana de dar concretude ao incondicionado, de sua crença na realidade do ideal, na intuição do “que há de mais elevado” expresso pela contemplação da bela obra de arte. “Noutras palavras: toda beleza é alegoria. O que há de mais elevado, justamente por ser inefável, só pode ser dito alegoricamente” (SCHLEGEL, 2016, p. 524). Ou como quer Novalis, acentuando a irmandade entre linguagem poética e a forma estética do enigmático, algo que pode remeter o leitor e a leitora diretamente ao tema da representação religiosa do em si do mundo em Schopenhauer.

O sentido para a poesia tem muito em comum com o sentido para o misticismo. Ele é o sentido para o próprio, pessoal, desconhecido, misterioso, que deve ser *revelado*, o necessariamente casual. Ele expõe o inexponível. Ele vê o invisível, sente o que não se pode sentir etc.<sup>21</sup>

O modo pelo qual o incondicionado pode ser sensibilizado/significado por um conteúdo real, isso exigiria conceber a arte como forma de expressão não-pura, condicionada, não mais incólume à própria contingência, ao caráter fragmentário da linguagem; trata-se, nos dizeres de Novalis, de *atividade infinita*,<sup>22</sup> que faz confluir forma estética (alegoria) e modelo de apresentação do todo (poesia), uma atividade que exprime o universal poeticamente pelo particular, ambicionando, desse modo, sua exposição antiespeculativa pela mediação da *poética do fragmento*, recurso conhecido na estética do primeiro romantismo: apresenta-se o “acabado”, “perfeito”, o “incondicionado”, via recurso à poética do que é “inacabado”, “incompleto”, “indeterminado”. Nesse sentido, a alegoria é

<sup>20</sup> Sobre o tema da alegoria no primeiro romantismo, principalmente em F. Schlegel, ver: FRANK, 2015, p. 287-306, páginas nas quais o autor trata preponderantemente do tema.

<sup>21</sup> NOVALIS, *apud* SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 315.

<sup>22</sup> Em sua interpretação sobre o objeto da filosofia, Novalis concebe, em seus *Fichte-Studien*, o “ser” como movimento pleno, em atividade, “vindo-a-ser”, e a tarefa de compreendê-lo, por sua vez, como uma “atividade indeterminada”, sendo que o saber que daí poderia emergir (filosófico) “[...] apenas [pode] ser revelado através do ser e o ser, somente através da atividade”. Cf. NOVALIS, 1978, p. 148.

atividade infinita do ato de dizer o universal, do dizer o incondicionado através do que é relativo, parcial, o que, diretamente, projeta uma crítica do primeiro romantismo à tarefa do filósofo de estabelecer um modelo *puro e total* — especulativo — da representação pela arte, como vislumbrava Schelling.

Aliás, o poeta, personagem a quem essa tradição alemã incumbiu tão difícil tarefa, parece entrar triunfante pela antiga porta da qual foi, já desde o platonismo, expulso, e não é outra a convicção que o próprio Schopenhauer nele deposita. Sua afirmação no capítulo 37 dos *Suplementos* é contundente nesse sentido e nos faz pensar em ressonâncias desta tradição romântica em seu pensamento estético:

Embora o poeta, como qualquer artista, exiba-nos sempre apenas o singular, o individual; ainda assim o que *ele* conheceu e quer propiciar-nos é a ideia (platônica), a espécie inteira; [...] aparentemente lida com o particular, mas em verdade lida com aquilo que existe em toda parte e em todos os tempos [...] a poesia nos quer fazer conhecer as ideias (platônicas) dos seres por intermédio do singular e à maneira do exemplo: a filosofia nos quer ensinar a conhecer no todo e universalmente a essência íntima das coisas que aí se exprime. (SCHOPENHAUER, MRV II, §37, p. 512).

O propósito da poesia é mostrar-nos *num exemplo* “o que é a essência e existência do ser humano” (Ibidem, p. 518), afirma no supracitado capítulo, e a primazia do drama trágico é para ele indiscutível. Se, por um lado, a irreduzível posição de Schopenhauer segundo a qual a tarefa da arte poética é o *conhecimento intuitivo* da ideia, posição que o aproximava do modelo de representação estético-idealista de Schelling, por outro, a dissociação rigorosa entre mediação filosófica (conceito) e artística (alegoria) acentua a impossibilidade de demonstração do acesso ao “enigma do mundo” pela poesia, já que ela não pode ser subsumida sob a forma do fazer filosófico (conhecimento do universal pelo princípio de razão). Se a exposição simbólica do universal é possível, ela só pode ser feita *na forma do exemplo*, do particular, ou seja, só pode ser *alegoricamente* fundada, e isso a favor dos românticos, também próximo a Kant — mas contra Schelling. O símbolo, aliás, representante em Schelling da unidade entre esquemas e alegoria, se torna uma forma “bastarda” de alegoria no livro III d’*O mundo* (§50). É nesse livro aliás que Schopenhauer dá mostras de sua posição limiar entre idealismo (no caso, de Schelling) e o primeiro romantismo (com Novalis e Schlegel).

A reflexão schopenhaueriana sobre o estatuto da alegoria para a arte é amplo e pretende percorrer não só a poesia, mas também a pintura, por exemplo. Quem já se deparou com as seções finais do livro III d’*O mundo* pode ter dificuldades, como eu, com a reflexão feita por Schopenhauer em torno do tema da alegoria, falo aqui de certa variação do seu valor para as artes plásticas e para a poesia. Schopenhauer é categórico: o uso da alegoria na pintura deve ser rechaçado, já que a pintura dá ao artista o intuitivo e, ao se valer da alegoria na composição pictórica, o artista conduz o conteúdo sensível ao conceito, fato que, no caso da poesia, não ocorre, pois aqui, afirma Schopenhauer, “a relação é inversa: [na poesia] o que é dado imediatamente em palavras é o conceito, e o próximo passo é sempre ir deste ao intuitivo, cuja exposição tem de ser executada pela fantasia do ouvinte” (SCHOPENHAUER, MRV I, p. 317). Com sutil, porém relevante, contraposição a Schelling, a poesia parte de conceitos, de palavras abstratas (sua matéria), em direção ao imediatamente intuitivo, a ideia (o “ser-objeto”), e para tanto se vale justo de um procedimento alegórico *para significar algo outro* daquela universalidade abstrata (o conceito).

O erro do uso da alegoria na pintura (que, no fundo, trata-se de uma crítica ao artifício retórico, pela pintura, da *ekphrasis*) estabelece, por sua vez, claro distanciamento da estética de J. J. Winckelmann, para quem as imagens, quanto mais adquirem a forma de conceitos gerais, tanto mais conseguem expor com universalidade um modelo ideal de beleza. Nos manuscritos que compõem seus *Pensamento sobre a imitação das obras gregas na pintura e na escultura*, encontra-se sua conhecida proposta de fundir o trabalho imagético do poeta com aquele do pintor e do escultor. O artista plástico, segundo Winckelmann, “busca se mostrar tal como um poeta, pintando figuras por meio de imagens, isto é, alegoricamente” (WINCKELMANN, 2002, p. 55). Alegoria é uma mediação, um procedimento estético empregado para aludir a conceitos através de imagens, pois apenas mediante conceitos apresenta-se “a capacidade [humana] de sentir (*empfinden*) o belo na arte”, permitindo assim com que imagens operem uma transcendência (Ibidem, p. 212).<sup>23</sup> As deficiências das artes plásticas na Grécia clássica teriam sido supridas com o contínuo exercício de *imitação*, pelo pintor e escultor, da atividade alegórica do poeta grego, imbricando poesia e artes plásticas num mesmo impulso artístico.

Essa interpretação já havia sido alvo de conhecida crítica “iluminista” por parte de G. E. Lessing no início de seu *Laocoonte ou sobre os limites da pintura e da poesia*<sup>24</sup>, e com ela parece consentir Schopenhauer no livro III d’*O mundo*. Aquilo que a ideia “representa” — a própria forma do em si do mundo — é perdida quando tornada conceito pela imagem pictórica, pois perder-se-ia aí a própria ideia, “o absolutamente intuitivo” (§49), e com isso também a possibilidade de um acesso artístico à verdade universal. A máxima horaciana — *Ut pictura poiseis* —, tão influente na conquista do espaço pictórico iniciada por Giotto e que recebe na estética de Winckelmann um acabamento crítico, é rechaçada. Estaria Schopenhauer assumindo uma posição demasiadamente iluminista, ao não querer o contágio da alegoria pictórica na poesia, tal como Lessing, que quis privar o drama (vide o exemplo de seu *Natan, o sábio*) da influência das artes escultóricas? Impossível destinar devida atenção a essa questão aqui.

Arte iminentemente intuitiva é a poesia, na qual unicamente a alegoria pode combinar, com a ajuda da fantasia, a imagem da “universalidade transparente e abstrata dos conceitos” com uma referência intuitiva imediata, ou seja, obtendo dessa universalidade “um precipitado concreto, individual, [a saber,] a representação intuitiva” (SCHOPENHAUER, MRV I, p. 321). Todas as ideias, todos os graus de objetivação da vontade, do “em si” na natureza “são expôníveis pela

<sup>23</sup> A mitologia grega tal como concebida pela poesia épica de Homero é, nesse sentido, exemplar para Winckelmann. Baseado nela a pintura grega teve seu grande e triunfante desenvolvimento, como ele próprio escreve: „Im Altertume hingegen war eine jede Vorstellung der Geschichte einer Gottheit in dem geweihten Tempel auch zugleich als ein allegorisches Gemälde anzusehen, weil die ganze Mythologie ein Gewebe von Allegorie war. Homers Götter, sagt jemand unter den Alten, sind natürliche Gefühle der verschiedenen Kräfte der Welt; [...] “E o complemento desse argumento é bastante relevante para se pensar a proximidade entre poesia e pintura na Grécia clássica: „Das Gemälde des Parrhasius wird allezeit ein Beweis bleiben, dass die Alten gelehrter als wie in der Allegorie gewesen“. Ibidem, p. 138-9.

<sup>24</sup> “A ofuscante antítese do Voltaire grego [subent. Winckelmann], que a pintura seja uma poesia muda e a poesia uma pintura falante, não se encontra por certo em nenhum manual de ensino. Era uma ideia, como muitas outras que Simônides tivera, cuja parte verdadeira é tão evidente que cremos ter de passar por cima do falso e do indeterminado que ela traz consigo. No entanto os antigos não o ignoraram, mas, ao restringir o julgamento de Simônides sobre o efeito das duas artes, não se esqueceram de precisar que, não obstante a semelhança desse efeito, elas assim são diferentes tanto nos objetos como no modo de sua imitação [...]. [...] [Foi uma falsa interpretação que] deu origem na poesia à mania da descrição e na pintura a da alegoria [...]” (LESSING, 2016, p. 337).

poesia” (Ibidem, 322), isto é, a linguagem alegórica da poesia é responsável por operar a adequada mediação estética para a apresentação do em si do mundo; é capaz de tornar conceitos (palavras abstratas) intuições da essência metafísica do mundo, do incondicionado, e nisso Schopenhauer enxerga o próprio desenvolvimento artístico das modalidades de composição poética: a poesia descritiva (narrativa histórico-poética); a poesia épica e, por fim e no mais alto grau de evolução dessa arte, a exposição pela lírica e pela tragédia, esta, por sua vez, “o ápice da arte poética” (Ibidem, 333).

### 3. DOUTA IGNORÂNCIA: ALEGORIA E A ESTÉTICA DO ENGANO

A isto se relaciona, de igual  
maneira, a ocasional  
vontade de o espírito se deixar  
iludir, talvez  
pressentindo travessamente que  
as coisas não são assim,  
de que apenas se convencionou  
que sejam assim,  
um gosto na incerteza e  
ambiguidade, um jubiloso  
fruir da arbitrária estreiteza e  
descrição  
de um canto, do extremamente  
próximo, da fachada,  
do que é ampliado, diminuído,  
deslocado, embelezado [...]

Nietzsche, *Para além de bem e mal*, 230.

A forma poética, suas variantes métricas e rítmicas, sua força imagética, acomete o(a) ouvinte, o(a) leitor(a) de um arrebatamento sedutor, consegue fundir nele(a) uma significação do ser-objeto, um “sentido real” (a expressão é de Schopenhauer) dos diversos graus de objetivação da vontade, transpondo — num procedimento que só faz sentido se não for mediado por “por quês” — a palavra abstrata em intuição imediata. Aqui, no entanto, caberia uma pergunta: mas de que modo concebe essa “imediatez”, já que ao longo de todo seu argumento Schopenhauer está a supor um procedimento, uma mediação? Foi frisada, ao longo deste artigo, uma mediação (alegoria) para o imediato intuitivo, para a ideia. Desse modo, o que quer dizer propriamente essa imediatez? Acesso direto? Supressão do conceito como exclusiva forma de mediação? Mas não seria um tanto quanto problemático, depois desse longo percurso, assumir, em Schopenhauer, o registro simbólico da alegoria enquanto apresentação direta, denotativa, uma referência objetiva ao em si? É preciso recapitular um tema central na argumentação de Schopenhauer, a fim de jogar luz a esse questionamento; falo aqui de um resgate do entendimento de Schopenhauer da mediação estética da alegoria em seu assumido papel de “mentira” (poética).

No capítulo 37 dos *Suplementos*, o impactante procedimento estético da poesia é descrito como “misterioso *lenocinium*”, pois através de técnica ilusória (a versificação poética) “pensamentos distorcidos e falsos ganham [...] uma aparência de verdade” (SCHOPENHAUER, MRV II, p. 514). Reconhece-se já essa estratégia,

ela está presente, como acima mostrado, na reflexão de Schopenhauer sobre o estatuto da alegoria na visão de mundo religiosa. Lá se dizia: *é como se* a verdade pudesse ser vestida com o “traje da mentira”, considerando-se mentira não em seu sentido moral ou epistêmico, mas sim enquanto *mediação estética ilusionista*, consorte à própria forma estética da linguagem *sensu allegorico*. A ilusão (fundamental para satisfação da necessidade metafísica do homem) gerada pela religião seria esta: supor alcançar efetivamente a essência metafísica do mundo, abandonando a universalidade abstrata do conceito para experimentar, sob a forma da figuração mística, uma intuição da vontade. Esse esquema vale também para a poesia.

Em suas preleções sobre estética na Universidade de Berlim, publicadas sob o título *Metafísica do belo*, Schopenhauer (re)afirma a tese segundo qual todo grande poeta “tem o dom do intuitivismo”, para o que destaca o nome de Dante, exemplo do “tipo” poeta, já que a grandeza de sua poesia residiria em “possuir a *verdade do sonho*”, e ele complementa: “Dante nos permite coisas inimagináveis, como em sonho; elas nos iludem justamente assim” (SCHOPENHAUER, MB, p. 198). Em primeiro plano está a estética barroca do sonho como recurso poético para interpretação da vida a partir do metro da ilusão, amplamente divulgada também pelo barroco alemão,<sup>25</sup> mas que certamente tornou-se canônica na literatura na boca da personagem Segismundo, retratado na comédia *A vida é sonho* de Calderón de La Barca — aliás, autor dileto de Schopenhauer: “Que é a vida? Um frenesi. / Que é a vida? Uma ilusão, / uma sobra, uma ficção; / o maior bem é tristonho, porque toda a vida é sonho, e os sonhos, sonhos são” (DE LA BARCA, 2007, p. 73). Sobreposto esse recurso barroco à poesia de Dante, nota-se a estética do arrebatamento ilusório das imagens alegóricas, ao fazer o(a) leitor(a) imaginar “coisas inimagináveis”. A fantasia opera, portanto, pela mediação do sonho, uma realidade que de outro modo não seria acessível, e justo a essa realidade captada *por procedimentos ilusórios* Schopenhauer denomina ali: *verdade onírica*. O que esta expressão tem de valioso para uma estética da alegoria precisaria ser discutido a parte, em artigo mais audacioso e esmerado do que consta destas considerações finais.

Talvez aqui, no âmbito de uma verdade onírica, poesia e misticismo possam, como já queria o primeiro romantismo, compartilhar o mesmo leito. Distantes de uma linguagem realista, poeta e místico optam por um recurso estético à “linguagem onírica”, o que acentua a rejeição a um mero referencialismo (a linguagem buscando significar estruturas extralinguísticas), permitindo, isto sim, como em nossos sonhos, uma (como já propunha Novalis) “significação livre”<sup>26</sup>. À guisa de uma conclusão seria importante apresentar algumas consequências dessa posição schopenhaueriana, um tanto quanto paradoxal, deve-se dizer, pois Schopenhauer parece assumir aí que há um *verdadeiro* acesso ao em si do mundo pela poesia, mas isso sob a seguinte condição: é necessário assumir certa atração

<sup>25</sup> Sobre isso, ver: BARNER, 2002.

<sup>26</sup> A confrontar com a interpretação que lhe empresta Novalis: “O sonho é frequentemente significativo e profético, porque é um efeito da natureza da alma — e portanto consiste na ordem de associação — Ele é significativo como poesia — mas também devido a isso, significativo de modo irregular, totalmente livre”. Citado por SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 313 (nota 10).



lúdica exercida pelo poema, que nos atrai e nos conduz pelo encanto de uma *inocente mentira* — aludindo aqui a já citada *pia fraus* —, ou seja, sob o manto de um *procedimento estético ilusionista* que nos *seduz e engana*, no sentido de *fazer com que algo passe despercebido*, sem que careçamos saber seu porquê e seu como. E de relance vemo-nos lançados aos bastidores do clássico tema do poeta como mentiroso, como enganador.

É conhecida a radical oposição de Sócrates à poesia homérica enquanto elemento formador da cultura grega. A objeção, que é abertamente problematizada nos livros II, III e X da *República*, introduz alguns elementos úteis para a compreensão daquilo que em Schopenhauer aparece como elogio estrito ao uso da mentira no sentido de ser um poderoso recurso estético de comunicação da verdade. Ao citar Homero (mas também os tragediógrafos!) como modelo de discurso que privilegia a mentira, em sua ilusória identificação entre o mundo e discurso (poético), Sócrates afirma diretamente a Adimanto:

[...] Ninguém de bom grado aceita ser enganado (ψεύδεσθαι) na parte mais importante de si mesmo e sobre questões muito importantes... Ao contrário, mais que tudo, temem ter a mentira lá instalada. [...] É que pensas que estou falando algo solene... Mas estou falando que deixar-se enganar em sua alma e permanecer enganado a respeito do que é real (περὶ τὰ ὄντα), ser ignorante (ἀμαθῆ εἶναι) e nela manter a mentira, tendo-a como coisa sua, é o que menos admitiriam e mais odiariam [os homens] em tal situação. (PLATÃO, *A república*, 382a-b)

A mentira deve ser banida da cidade justa senão porque ela engana e faz permanecer ignorante aquele que por ela é cultivado. A relação intrínseca entre engano e ignorância é decisiva para a compreensão do estatuto da mentira na poesia, já que implica a comunicação e apreensão de conteúdos sobre os quais não se carece perguntar pelo “o que é”. Pela mentira não se legitima o saber, já que mentir e enganar são atitudes que se contrapõem diametralmente à verdade, e a verdade é o que *não nos passa percebido* (ἀλήθεια). Nesse contexto, a função moral negativa da poesia é testada: censura-se ao poeta sua tarefa de educador, já que promove um *lógos*, um discurso, que prescinde da verdade; ele cultivaria uma forma de vida que *afirma* a ignorância. Sua “injustiça” (aspecto moral) assenta-se no uso desregrado da mentira como mediadora daquilo que ambiciona comunicar e ensinar. A poesia é, por definição, causa de corrupção da *pólis* justa por dissimular o saber, o conhecimento, via recursos poético-retóricos, uma vez que torna “o que é real” consorte a imagens, a “verossimilhanças”. A poesia, assim, é reprovada como promotora da *padeia* grega justo por permitir a ignorância (o “deixar-se-enganar” sobre o ser em si das coisas); a educação pela poesia flerta com o engano e a mentira, o que nos obrigaria a reconhecer a necessidade de “certa” ignorância na construção e consolidação da cultura grega. Recorde-se aqui, como exemplo, daquele elogio de Sócrates a Estersícoro no *Fedro*, por ter composto uma justa réplica (o que, no entanto, o levou à cegueira) às falsidades contatadas por Homero sobre Helena, alegando: “não é verídica esta versão / não andaste em naus bem cobertas / não vieste às torres de Troia” (PLATÃO, *Fedro*, 243a-b). Por cultivar mentiras, ludíbrios, enganamentos, a poesia é responsável pelos

vícios, pelos males, ali onde reina a ignorância. O poeta é sim “capaz de causar dano às pessoas de bem” e nisso “está o maior perigo” (PLATÃO, *A república*, 605c). O livro X da *República* tem conhecido desfecho sobre o assunto: no lugar da poesia é eleita a filosofia, legítima guardiã da *paideia*.

Nada mais estranho, portanto, ao platonismo do que o resgate de uma forma estética ilusionista — no caso, a alegoria — para mediar a relação do homem com aquela face profunda e essencial do mundo à qual visa apreender<sup>27</sup>. Mas essa licença artística não é mais tabu em alguns casos da estética alemã pós-terceira *Crítica*. Só para ficar aqui com um caso, aquele do primeiro romantismo: nele o acesso privilegiado da filosofia à ideia é rechaçado, algo amplamente assumido por correntes estéticas alternativas ao idealismo (leia-se Hegel, pois Schelling é um caso-limite). O quanto a ironia de Schlegel e Novalis, por exemplo, à pretensão de sistematização do absoluto pelo discurso científico-filosófico; o quanto suas estratégias estéticas de retomada de uma linguagem mitológica, onírica, barroca, para fins de expressão daquilo que transcende ao homem, e que por isso mesmo tanto o instiga; em suma: o quanto isso influenciou o primeiro romantismo, careceria de outro estudo à parte.<sup>28</sup> Mas não resta dúvida quanto ao recrudescimento levado a cabo por procedimentos estéticos tão estranhos ao cânone filosófico (idealismo), quero dizer, à *reflexão especulativa*, oriundos de profundo estudo da arte greco-romana, a contar pela atração dos românticos por recursos ilusórios que despertam no(a) ouvinte e no(a) leitor(a) um certo prazer pelo deixar-se enganar, um “prazer na ilusão” (a expressão é de um jovem e voraz leitor de Schopenhauer — Nietzsche).<sup>29</sup> Quanto ao elogio do engano enquanto alternativa poética à “verdade” (especulativa) dos filósofos, permitam-me lembrar aqui um espirituoso pólen de Novalis publicado, em 1798, na revista *Ateneu*.

*Quanto mais ignorante se é por natureza, tanto mais capacidade para o saber. Cada conhecimento novo faz uma impressão muito mais profunda, mais vívida. Observa-se isso claramente ao ingressar numa ciência. Por isso através do excessivo estudar se perde capacidade. É uma ignorância oposta à primeira ignorância. Aquela é ignorância por deficiência – esta por excedência de conhecimento. Esta última costuma ter os sintomas do ceticismo – É porém um ceticismo *spurius* – por fraqueza indireta de nossa*

<sup>27</sup> Contra-ataque a esse posicionamento teve aliás conhecido encaminhamento na estética de Hegel, não só em virtude de sua crítica à mediação alegórica, mas, principalmente, em sua crítica à pretensa autossustentação do ilusionismo, de suas categorias formais e consequências artísticas, na estética. “[...] parece que sempre permanecerá prejudicial para a arte o fato de necessitar do *engano* [*Täuschung*], mesmo que de fato se submeta a fins sérios e produza efeitos sérios. Pois o belo possui sua vida na *ilusão* [*im Schein*]. Mas reconhece-se com facilidade que um fim último verdadeiro em si mesmo não precisa ser produzido por meio do engano [*Täuschung*]. E mesmo que por meio dele a arte consiga aqui e ali atingir algum fomento, isso só poderá acontecer de modo restrito; e mesmo assim o engano [*Täuschung*] não poderá valer como o meio mais adequado. Pois o meio deve ser adequado à dignidade da finalidade, sendo que a ilusão [*Schein*] e o engano [*Täuschung*] não podem gerar o verdadeiro, mas somente o verdadeiro pode gerar o verdadeiro” (HEGEL, 2015, p. 30. Cotejado e com alterações minhas a partir da edição alemã: HEGEL, 1971, *Werke* 13, p. 17).

<sup>28</sup> Importante citar, nessa direção, a interpretação dessa temática por Karl Bohrer (1989).

<sup>29</sup> Dentre inúmeras passagens, ver *Nascimento da tragédia*, seção 12. In: NIETZSCHE, 1999, vol. 1, p. 83.

faculdade de conhecer. Não se está em condições de penetrar a massa e vivificá-la completamente em forma determinada – a força plástica não é suficiente. Assim o espírito de invenção de cabeças jovens, e dos exaltados – assim o afortunado golpe de mão do iniciante, ou do leigo rico de espírito, tornam-se facilmente explicáveis. (NOVALIS, 1988, p. 87).

Não é mais estranho ao ouvido de um cultivado(a) autor(a) ou leitor(a) do início do século XIX a frase de Schopenhauer, segundo a qual a verdade pode ser comunicada, com certa força de atração, por uma inverdade; ou que a verdade é acessada, no caso da linguagem alegórica, sob “o traje da mentira”. Mencionada já por Jair Barboza, e mesmo considerando-se as intransponíveis divergências argumentativas e conceituais, não é estranho, por exemplo, também ao jovem Schelling, escrever, próximo ao ano daquele supracitado pólen de Novalis, no seu *Sistema do idealismo alemão*, que a função simbólica, uma vez expressão do que é finito (pela linguagem ordinária), *mente (lügt)*, engana-nos sobre a apresentação de um “infinito sensível”<sup>30</sup>. É certo que sua pretensão especulativa em *demonstrar* o possível acesso estético, pelo símbolo (e não pela alegoria, exclusivamente), à ideia, ao absoluto, derraparia num verdadeiro *saltus mortalis*, caracterizado pela lacuna entre a finitude e particularidade semiótica do símbolo e a incomensurabilidade semântica do infinito. Mas quando se trata de expor o inexponível, o *deixar algo passar despercebido* é recurso estético subjacente, contagioso. Admitir o “fingimento” (a expressão é de Jair Barboza) como estratégia para apresentar a concreção sensível do universal soa conhecida retórica romântica para exaltar os limites de *compreensão do incompreensível* (absoluto), e Schelling não parece ter deixado de perseguir tal solução quando insistiu na centralidade da linguagem do mito como modo privilegiado de apresentação estética do mundo, mas isso, sem se dar conta de que o problemático estava em outro lugar, a meu ver, na compatibilização entre filosofia e poesia, entre reflexão especulativa (teoria) e estética (arte)<sup>31</sup>. Leia-se, por exemplo, quão mais lépido escreve Schopenhauer, no segundo tomo dos *Parerga*, sobre a pretensão da mitologia de propiciar aos ouvintes (gregos) um acesso alegórico aos “proto-tipos de todas as coisas e relações”.

Mais do que qualquer outra a mitologia dos gregos sempre deu estofo a interpretações alegóricas, pois ela convida a isso, porquanto empresta esquemas para a sensificação [*Veranschaulichung*] de quase todos os pensamentos fundamentais, sim, ela contém de certa maneira os proto-tipos [*Urtypen*] das coisas e relações, que justamente transparecem [*durchscheinen*] sempre e em todo lugar como tais; ela surge propriamente do impulso lúdico dos gregos de a tudo personificar. Por isso os mitos foram já compreendidos, desde os mais antigos tempos, já desde Hesíodo, alegoricamente. Assim, por exemplo, são na verdade apenas alegorias morais quando ele (*Teogonia*, versos 211 ss.) menciona as crianças da noite e logo adiante as crianças de Éris, sendo elas: esforço, dano, fome, dor, luta, morte,

<sup>30</sup>“É no fingimento (na mentira) do símbolo que a grandeza relativa devém um “espelho” da grandeza absoluta, da infinitude” (BARBOZA, 2002, p. 213).

<sup>31</sup> Tento mostrar como Nietzsche se atentou para esse problema e procurou enfrentá-lo em: GARCIA, 2017.

contenda, mentiras [*Lügen*], injustiça, desgraça e juramento. [...] Também para todo sistema cosmológico e metafísico há de se encontrar, pela mesma razão, uma alegoria existente na mitologia. (SCHOPENHAUER, P II, pp. 482-3).

Ali onde a filosofia não prospera na satisfação da necessidade metafísica do homem, das massas, isto é, na exposição intuitiva do em si do mundo; ali onde mediações lógico-proposicionais encontram seu limite; justo aí entra em cena a tarefa lúdica da poesia, das mediações estéticas, a manifestar *sob a forma alegórica da verossimilhança, da aparência da verdade*, as protoformas das coisas.

Sim, Schopenhauer assume aquele esoterismo platônico de acordo com o qual uma linguagem simbólica, um discurso figurativo é “ignorante” quanto ao manejo rigoroso do conceito e suas consequências. Mas a ignorância é aqui condição, e não déficit, do uso estético da linguagem (seja poética ou religiosa), pois é nela que se encontra o critério de satisfação da necessidade metafísica do homem, uma espécie de *phármakos* (para usar, aliás, uma expressão do próprio Platão<sup>32</sup>) útil e válido para promover certo contentamento no homem<sup>33</sup>, em virtude de sua “fáustica” busca pelo “ideal”, pelo acesso ao que lhe transcende, via sonho (ilusão) do imutável e divino.<sup>34</sup> Quando essa pia ignorância, inerente à revelação religiosa da verdade, está tão próxima da arte poética (o que as aproxima é o *sensu allegorico*); ali onde o ilusionismo poético confunde-se com a forma antinaturalista, antirrealista, enigmática dos mistérios, como é o caso com a mitologia, ora, justo aí o saber filosófico é barrado e taxada sua inconveniência e impropriedade, e em seu lugar uma experiência artística, simbólica, é convocada, uma via ilusória da verdade — a “verdade onírica” —, pelo que nos deixamos enganar inocentemente acerca da essência do mundo, sim, um ludíbrio momentâneo, mas desejado e afirmado de modo declaradamente exotérico agora como via da “resignação, [...] [da] renúncia, não apenas da vida, mas de toda a vontade de vida mesma” (SCHOPENHAUER, MRV I, p. 333). Se a poesia, ali onde ela se torna uma práxis religiosa, quando ela se torna mitologia; se ela se encontra então arraigada às experiências e vivências mais elementares de um povo, sendo o poeta seu espelho, não teríamos aqui a mentira, contada por uma linguagem poético-alegórica pungente, operando uma função mediadora da redenção? De uma redenção, pela poesia, estética — e não... ascética?

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. *Infinitude objetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

<sup>32</sup> Cf. PLATÃO, *A república*, 389b.

<sup>33</sup> Contra uma referência direta, que beneficiasse uma compreensão exotérica da verdade pela linguagem alegórica, Schopenhauer afirma no capítulo 17 dos *Suplementos*: “A verdade não pode aparecer nua diante do povo” (SCHOPENHAUER, MRV II, p. 202).

<sup>34</sup> Esse, aliás, um dos *Leitmotiven* do *Fausto II*, que pretende cantar, já no seu início, a “ânsia humana”, como espelho refletindo, a vida. “Surge magnífico o arco multicolor! / Nítido ora, ora no éter se espalhando, / Imbuindo-o de aromático frescor. / Vês a ânsia humana nele refletida; / Temos, no espelho colorido, a vida” (GOETHE, 1997, p. 210 [versos 4725-27]).

BARNER, Wilfried. *Barockrhetorik: Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen: Niemeyer, 2002.

BEHLER, Ernst. *Frühromantik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.

BOHRER, Karl. H. *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

BRANDAO, Eduardo. A noção de idéia em Schopenhauer à luz da filosofia de Schelling. In: WERLE, Marco A. et al. (Orgs.). *Arte e Filosofia no Idealismo Alemão*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

DE LA BARCA, Calderón. *A vida é sonho*. Trad. Renata Pallottini. São Paulo: Hedra, 2007.

DE VRIES, Hent. Zum Begriff der Allegorie in Schopenhauers Religionsphilosophie. In: SCHIRMACHER, Wolfgang (Hsg.). *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Band 4. Wien: Passagen Verlag, 1991.

DEBONA, Vimar. *As formas da razão no pensamento de Schopenhauer e a possibilidade de uma razão ético-mística*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2008.

FRANK, Manfred. *Auswege aus dem deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Einführung in die frühromantische Ästhetik: Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

GABRIEL, Markus. *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006.

GARCIA, André L. M. O teórico e o antitéórico ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência: discutindo com a interpretação naturalista. *Revista Limiar*, v. 4, 2017.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Trad. Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

\_\_\_\_\_. *Cursos de estética*. Vol. I. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2015.

HÜBSCHER, Arthur. Der Philosoph der Romantik. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Band 34, 1951/1952.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de juízo*. Trad. Valério Rohden et al. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LESSING, Gotthold. E. Laocoonte: ou sobre os limites da pintura e da poesia. In: LESSING, G., E. *Obras*. Trad. Jacó Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva 2016.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Band 1. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- NOVALIS. Fragmente und Studien. In: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Band II. MAHL, Hans-Joachim und SAMUEL, Richard (Hg.). München/Wien: Carl Hans Verlag, 1978.
- OSTARIC, Lara. Works of genius as sensible exhibitions of the idea of the highest good. *Kant-Studien*, v. 101, 2010.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.
- PICOLI, Gleisy. T. *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de A. Schopenhauer*. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2018.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- SCHELLING, Friedrich. W. J. *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da arte*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2001.
- SCHLEGEL, Friedrich. Conversa sobre poesia, In: *Fragmentos Sobre Poesia e Literatura: 1797-1803 / Conversa Sobre Poesia*. Trad. Márcio Suzuki et al. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- SCHMIDT, Alfred. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge: Schopenhauers Religionsphilosophie*. München/Zürich: Piper, 1986.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. LÖHNEYSEN, Wolfgang v. (Hrsg.). Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação* (Tomo I). Trad. Jair Baborza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação* (Tomo II). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença: ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- STAUDT, Leo. Alegoria religiosa e a alegoria na filosofia de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy et al. (Orgs.). *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Editora da UECE: Fortaleza, 2015.
- SØRENSEN, Bengt A. Die »zarte Differenz«: Symbol und Allegorie in der asthetischen Diskussion zwischen Schiller und Goethe, In: HAUG, W. *Formen und Funktionen der Allegorie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1979.

TORRES FILHO, Rubens. R. O simbólico em Schelling, In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

WACHTER, Alexander. *Pólen: Fragmentos, Diálogos, Monólogo*. Trad. R. R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Das Spiel in der Ästhetik: Systematische Überlegungen zu Kants "Kritik der Urteilskraft"*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008.

WINCKELMANN, Johann J. *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst*. In: *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Walter de Gruyter, Berlin, 2002.

Recebido em: 03-08-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# O MUNDO COMO ARQUÉTIPO E COMO SOMBRA: SOBRE A ASSIMILAÇÃO DE SCHOPENHAUER DA TEORIA DAS IDEIAS DE PLATÃO

*THE WORLD AS ARCHETYPE AND AS SHADOW: ON SCHOPENHAUER'S ASSIMILATION OF PLATO'S THEORY OF IDEAS*

GUILHERME MARCONI GERMER<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo (USP) – Brasil  
guilhermeguita@gmail.com

**RESUMO:** Nos propomos neste artigo a contribuir à apreciação da assimilação de Schopenhauer da teoria das Ideias de Platão, por meio da comparação da interpretação schopenhaueriana dessa doutrina com sua exposição platônica. Para tanto, partiremos do roteiro de leitura da teoria das Ideias de Platão recomendado por Schopenhauer em suas preleções na Universidade de Berlim (1820), e que destaca trechos de *Filebo*, *A República* e *O Banquete*. Após sua análise, defenderemos que Schopenhauer assume e ressignifica a distinção platônica entre o mundo como protótipo e cópia, associando o primeiro às forças naturais fundamentais, e o segundo, aos fenômenos do princípio de razão suficiente. Mostraremos também que Schopenhauer espera “corrigir” a “psicologia racional” de Platão, com o argumento de que “o conhecimento sem a intuição, que é intermediada pelo corpo, não possui estofo algum”, seguido da radicalização da teoria platônica de que o belo facilita o conhecimento das Ideias

**PALAVRAS-CHAVE:** Belo. Modelos. Essências. Idealismo. Vanidade.

**ABSTRACT:** *In the following article we intend to investigate Schopenhauer's assimilation of Plato's theory of Ideas by means of its comparison with the Platonic original exposition. We will follow as a guiding line Schopenhauer's presentation of Plato's theory as it is offered in the series of lectures given by him at the University of Berlin (1820), which takes into consideration passages from Philebus, Republic and Symposium. We will argue that Schopenhauer subscribes the Platonic distinction between the Idea as the permanent prototype and the sensible as an ephemeral copy and resignifies it, associating the former with the natural and fundamental forces, and the latter to phenomena which fall within the realm of the principle of sufficient reason. We will try to show that Schopenhauer hopes to “correct” Plato's “rational psychology” with the argument that “knowledge without intuition, which is mediated by the body, has no content”, followed by the radicalization of the Platonic theory that the beautiful “facilitates” the knowledge of the Ideas.*

**KEYWORDS:** *Beautiful. Models. Essences. Idealism. Vanity.*

---

<sup>1</sup> Pesquisador de Pós-doutorado da Universidade de São Paulo (USP).



## INTRODUÇÃO

Schopenhauer entende que Platão e Kant foram os “dois maiores filósofos do Ocidente”<sup>2</sup> (MVR I, §31, p. 237). No seio de ambas as filosofias se encontram “dois grandes e obscuros paradoxos”, que “são o melhor comentário um do outro, na medida em que se assemelham a dois caminhos completamente diferentes que conduzem a um mesmo fim” (Ibidem). Esse fim consiste na “essência do mundo”; e os dois paradoxos são, respectivamente, as “Ideias eternas ou formas imutáveis (εἶδη)” (Ibidem),<sup>3</sup> e a coisa em si mesma (*noumeno*). As Ideias constituem o “principal dogma” da doutrina platônica, “objeto séculos afora de reflexão, contenda, escárnio e veneração de muitas inteligências diferentes e bem informadas” (Idem, p. 236). A coisa em si kantiana, embora soe como algo muito distinto das Ideias, “em virtude das individualidades extraordinariamente diferentes de seus autores”, difere delas “por uma única determinação” (Idem, p. 237), a saber, o fato de não ser objeto para um sujeito do conhecimento. As Ideias platônicas, pelo contrário, são, segundo Schopenhauer, o objeto que ainda não entrou na forma da experiência ordinária, isto é, na forma do princípio de razão suficiente, cuja expressão pode ser resumida com as seguintes palavras: “Nada é sem uma razão pela que é” (SG, §5, p. 15). Ou ainda em termos mais simples, elas não ingressaram nos moldes do *principium individuationis*, que consiste na união do tempo, do espaço e da lei de causalidade. Por outro lado, as Ideias se subordinam à forma “original, principal e mais universal” (WWV I, p. 252) da representação, vale dizer, a de ser objeto para um sujeito. Por se adequar a essa forma, mas se livrar daquela outra, Schopenhauer conclui que a Ideia é a objetivação mais imediata e adequada possível da coisa em si mesma: “A Ideia é a coisa em si por inteiro, apenas sob a forma da representação: e aqui se encontra o fundamento da grande concordância entre Platão e Kant” (MVR I, p. 242). Como

<sup>2</sup> Os livros de Schopenhauer citados a partir do original alemão têm por base a edição das obras completas do filósofo alemão organizadas por W. F. von Löhneysen (1986), cujas referências completas podem ser localizadas nas Referências bibliográficas. As traduções para o português aqui utilizadas com base nesses livros são de nossa autoria, e as abreviações a partir das quais nos referimos aos mesmos são as seguintes:

Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I – WWV I;

Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II (Ergänzungen) – WWV II;

Kritik der kantischen Philosophie – KK;

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde – SG;

Über die Freiheit des Willens – F.

Uma exceção foi feita para os dois seguintes livros, referidos a partir das seguintes abreviações:

Parerga und Paralipomena, Band I – PP I;

Parerga und Paralipomena, Band II – PP II.

Eles também foram traduzidos para o português por nós, porém, com apoio na edição das obras de Schopenhauer organizadas por Rudolf Steiner (1985), cujas referências completas podem ser igualmente localizadas nas Referências bibliográficas.

Quando nos valem da tradução de Jair Barboza dos tomos I e II de *O mundo como Vontade e como Representação* (2005 e 2015, respectivamente), utilizamos as seguintes abreviações:

O mundo como vontade e como representação – MVR I;

O mundo como vontade e como representação (Suplementos) – MVR II.

<sup>3</sup> Platão utiliza diferentes termos para se referir às Ideias. Além de *εἶδη* e *ιδέα*, também usa *μορφή* (forma), *παράδειγμα* (paradigma, modelo ou arquétipo), *γένος* (gênero, classe), *φύσις* (natureza), *ουσία* (essência), e expressões como “... *αὐτὸ*”, “o próprio ...” ou “... *κατ’ αὐτὸ*”, “... em si mesmo”. Para mais detalhes sobre o léxico platônico em relação às Ideias, cf. ROSS, 1951, p. 12-16. Para um comentário sobre a Teorias das Ideias, cf. ANNAS, 2013, p. 83-87; e PENNER, 2006, p. 234-262.

a grande ambição da filosofia é “aprender a conhecer mais de perto (*näher kennen zu lernen*) a coisa em si mesma” (P II, §21, p. 23) – ela não poderá contornar as Ideias de Platão.

A respeito das Ideias platônicas, Schopenhauer considera que sua “expressão mais breve e sucinta [...] foi dada por Diógenes Laércio (III, 12): ‘Platão ensina que as Ideias existem na natureza como protótipos (*παραδείγματα*), já as demais coisas apenas se assemelham a elas e são suas cópias” (MVR I, §25, p. 191). No conhecimento desse objeto independente do *principium individuationis*, Schopenhauer afirma ser necessário uma purificação análoga no sujeito do conhecimento. Afinal, o sujeito cognoscente é o correlato de todo objeto, de modo que para intuirmos a pura objetividade ou as Ideias das coisas, devemos nos depurar o máximo possível de toda e qualquer individualidade. Tal individualidade, segundo o filósofo, está intimamente associada a um corpo, o qual é a expressão orgânica de uma força vital chamada de vontade. Todos os objetos que conhecemos por meio do *principium individuationis* possuem uma relação de interesse mais ou menos direta com o corpo, e assim, com a vontade. Assim, somente quando apreendemos um objeto de modo independente, isto é, no ponto raiz de todas as suas relações com outros objetos, é que contemplaremos sua pura objetividade, sua essência e sua Ideia. Nessa intelecção, o sujeito espelha o objeto em sua consciência com tamanha intensidade, que se pode dizer que ele se dissolve no objeto, e apaga, momentaneamente, a cisão entre si (o sujeito) e o objeto. Essa fusão vem acompanhada de uma fruição de todo especial, caracterizada por uma espécie de prazer intelectual e que se deve ao fato de que, nessa experiência, o sujeito se liberta da fonte de toda necessidade, carência e sofrimento: a vontade. Embora o intelecto seja predominante nessa libertação, o tipo de saber necessário para tanto não pode ser o estritamente racional, abstrato e conceitual, pois esse é completamente derivado da experiência, intermediada pelo corpo, e quanto mais se afaste dessa fonte original (a experiência), mais perderá quanto à riqueza intuitiva. Assim, dado que a experiência é a “mais próspera das fontes de todo conhecimento” (KK, p. 578), a apreensão da essência do mundo, isto é, das Ideias, deverá ser duplamente intelectual, intuitiva e com base nos dados dos sentidos. O conhecimento em seu sentido mais forte, em outros termos, deverá ser sempre estético, de modo que a apreensão das Ideias equivale à genuína e rara experiência do belo.

Esses são os traços mais gerais da interpretação estética de Schopenhauer da teoria das Ideias de Platão. Embora muito tenha sido escrito sobre essa ressignificação da doutrina do grego, raramente se aprofundou na leitura propriamente dita do moderno dos textos de Platão.<sup>4</sup> Com o fim de contribuir ao

<sup>4</sup> Alguns dos trabalhos mais importantes publicados no Brasil sobre a referência de Schopenhauer às “Ideias de Platão”, que embora muito meritórios na abordagem da teoria schopenhaueriana, não a cotejam com sua fonte de inspiração, são os seguintes (cf. CIRACÌ, 2016 e 2010; BARBOZA, 2006 e 2001; DA SILVA, 2013; LAZARINI, 2018 e 2017). O primeiro deles impressiona, em especial, pelo nível de aprofundamento na teoria de Schopenhauer das “Ideias de Platão”, e seu vínculo, especificamente, com o neoplatonismo de Paul Natorp. Embora também seja o único desses textos a fazer uma breve menção aos diálogos e conceitos de Platão (cf. CIRACÌ, 2016, p. 43), a relação de Schopenhauer com o discípulo de Sócrates não está no centro de seu enfoque, o que se evidencia já no fato das Referências Bibliográficas não incluírem nenhuma obra de Platão.

preenchimento dessa lacuna, nos propomos a dar esse passo atrás e comparar a teoria do belo e das Ideias de Schopenhauer com alguns dos diálogos mais importantes de Platão que lhe serviram de base de inspiração. Esse trabalho se vê facilitado pelo fato de Schopenhauer ter recomendado um “roteiro de leitura” ao aprendiz das Ideias em Platão, em suas preleções na Universidade de Berlim, em 1820<sup>5</sup>. Nesse roteiro, o filósofo destacou alguns trechos *da República*, *o Filebo* e *o Banquete*, cuja estrutura básica será apresentada na sequência<sup>6</sup>. Após essa reconstrução, defenderemos que Schopenhauer procura complementar a lição de Sócrates de que o Mesmo pode ser visto como uno e como múltiplo (a partir de dois pontos de vistas distintos), por meio da associação das forças naturais e fundamentais, e de sua generalização mais perfeita, a Vontade, ao uno, e dos fenômenos do *principium individuationis* ao múltiplo. Posteriormente, buscaremos mostrar como Schopenhauer espera “corrigir” (P I, §4, p. 52) o principal “erro” de Platão, a saber, sua “psicologia racional [...] contraproducente e impossível”, com a radicalização da teoria platônica de que a experiência do belo conduz, de maneira privilegiada, ao conhecimento das Ideias.

### O MESMO COMO *UNO* E *MÚLTIPLO*: O CONHECIMENTO DA IDEIA E A OPINIÃO DO DEVIR

As primeiras passagens que Schopenhauer considera serem de leitura fundamental à compreensão das Ideias de Platão são: *Filebo 14e-16d, 57c-62c*. Na primeira delas, Sócrates reprova Protarco por ter repetido as esquisitices ditas por todo mundo a respeito do uno e do múltiplo, e que se caracterizam, sobretudo, pela mistura do uno com o múltiplo. Conforme Sócrates, somente uma opinião pueril poderá ocorrer a alguém que:

Por exemplo, separasse em pensamento os membros e as partes de determinada coisa e chegasse à conclusão de que todos esses segmentos são essa coisa única, para, logo depois, rir de si mesmo e refutar-se, por ter sido obrigado a enunciar uma proposição monstruosa, com afirmar que o uno é múltiplo e infinito, e o múltiplo não é mais do que um. (PLATÃO, 1974, 14e).<sup>7</sup>

Segundo o sábio, tudo “correrá às mil maravilhas” se, pelo contrário, o uno e o múltiplo não forem misturados, mas se admitir que “o Mesmo (*ταὐτόν*), como uno e como múltiplo (*ἐν καὶ πολλὰ*), é identificado pelo pensamento e que circula,

<sup>5</sup> A tradução das mesmas foi publicada no Brasil na seguinte versão: SCHOPENHAUER, 1820 [2003].

<sup>6</sup> Não nos debruçaremos, aqui, por limitação de espaço, sobre a enorme discussão especializada entorno de tais passagens, mas apenas ofereceremos ao leitor uma leitura estrutural dos trechos destacados, indicando os termos gregos básicos e recomendando algumas leituras, em nota de rodapé, que possam ser de utilidade ao aprofundamento dos mesmos. Quanto ao “roteiro” proposto por Schopenhauer, também não o comentaremos por inteiro, mas nos deteremos em suas principais referências, a saber, o primeiro destaque realizado (*Filebo*), o último (*Banquete*) e os pertencentes ao diálogo dono dos mais extensos realces, e mais referido por Schopenhauer em sua obra completa (*República*).

<sup>7</sup> Para um comentário especializado desta passagem e o seu contexto cf. BRAVO, 2010, p. 25- 30; e MUNIZ; RUDEBUSCH, 2004, p. 394-405.

agora e sempre, por tudo o que falamos” (PLATÃO, 1974, 15d). Com essa asserção, Sócrates entende que o uno e o múltiplo deixam de ser confundidos, e respeitadas suas diferenças, apenas se admite que a mente pode identificar o Mesmo, no qual o uno e o múltiplo se encontram. Em uma linguagem mais schopenhaueriana, se poderia dizer que o Mesmo pode ser observado a partir de dois pontos de vistas distintos: como uno e como múltiplo. Afinal, essa dupla admissão não fere o princípio de não contradição, pois ambos os predicados, aparentemente, contrários, não são atribuídos ao mesmo objeto *sob o mesmo aspecto*, de modo que não há nenhuma oposição a essa lei geral do pensamento. Na sequência, Sócrates afirma que nossa propriedade de detectar o Mesmo, ora como uno, ora como múltiplo, é “inerente ao nosso pensamento, e jamais envelhece” (Idem. 15e). Pela exaltação de sua descoberta, os jovens se atrapalham, pois a aplicam a tudo, “ora enrolando o múltiplo num só, ora, desenrolando-o e subdividindo-o” (Ibidem). Nas antípodas desse procedimento, porém, se encontra um caminho “prometeico, amável e belo” (Idem, 16b-c), que já foi indicado pelos antigos e que é muito mais fácil de apontar e de nele se perder, do que percorrê-lo de fato. Sua direção é sugerida por Sócrates com as seguintes palavras, ainda que assaz oraculares:

Tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo (ἕξ ἑνὸς ... καὶ πολλῶν) e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito. Uma vez que tudo está coordenado dessa maneira, precisamos procurar em todas as coisas uma ideia (μίαν ἰδέαν) peculiar, pois sem dúvida nenhuma a encontraremos. Depois dessa primeira ideia, teremos de procurar mais duas, se houver duas, ou mais três, ou qualquer outro número, procedendo assim com todas, até chegarmos a saber não apenas que a unidade primitiva é uma e múltipla e infinita, como também quantas espécies ela contém. (Idem, 16c-d).

Essa lição se torna mais clara no segundo período do texto destacado por Schopenhauer. Entre 57c-62c, Sócrates e Protarco concordam em que todas as artes (τέχνη) possam ser divididas em duas partes, uma mais pura, precisa, autêntica e “animada pelo verdadeiro impulso filosófico” (Idem, 57d), e outra inferior e “preocupada com números e medidas” (Ibidem). Os “mestres de discussões infundáveis” – ataca Sócrates, se referindo aos sofistas – se contradizem com frequência por não observarem essa divisão de todas as artes. Assim, ao se apresentarem como sábios, mas desconhecedores dessa separação, recebem o inevitável protesto da dialética (grosso modo, a filosofia), que cobra a preferência para si mesma. Diante do embate entre a arte da persuasão e a dialética, Sócrates afirma que a primeira tem a primazia “quanto a grandeza, excelência e utilidade (Ὠφελουῖσα)” (Idem, 58c). Contudo, no que concerne ao amor pela “clareza e precisão e a suprema verdade (ἀληθέστατον), por modesta que seja e de reduzido emprego na prática”, só pode ser saciado no emprego da dialética. Afinal, a dialética é o fruto principal da “faculdade naturalmente inclinada a amar a verdade (τοῦ ἀληθοῦς) e disposta a tudo fazer para alcançá-la” (Idem, 58d). Um critério, porém, ainda mais claro e objetivo para essa distinção é apresentado por Sócrates

com as seguintes palavras: “O conhecimento mais verdadeiro (*ἀληθεστάτην ... γνώσιν*) é o que se ocupa com o ser (*τὸ ὄν*), os entes (*τὸ ὄντως*) e o que por natureza é sempre igual a si mesmo (*τὸ κατὰ ταῦτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως*)” (Idem, 58a). Esse critério, que define “em mais alto grau a pureza da inteligência e do pensamento”, é atendido apenas por uma parte escassa nas “artes e todos os que a ela se dedicam” (Idem, 58e), pois a ampla maioria das técnicas e pessoas se contentam com meras opiniões sobre o que é *por um lado*, mas não é *por outro*; ou é *em um momento*, e logo deixa de sê-lo. Por exemplo, os investigadores da natureza: esses estudam “a vida inteira, como nasceu este mundo e quais são os efeitos e as causas que nele ocorrem” (Idem, 59a). Seus objetos, portanto, “nunca se conservam no mesmo estado nem se conservarão no futuro e muito menos se conservam no presente” (Idem, 59b). Sendo assim, praticamente nada é apreendido por eles que sempre existe, e que permanece igual a si mesmo. Seu saber, portanto, pode ser desprezado como não “evidente, às luzes da mais rigorosa verdade” (Ibidem). De modo que semelhante distinção, assim como “a fixidez, a pureza e a verdade [...] só ocorrem nas coisas que sempre se conservam sem liga nem mudança, ou, pelo menos, nas que mais se aproximam delas, devendo todo o resto ser considerado secundário e inferior” (Idem, 59c). Em suma, apenas o ser permanente e eterno pode ser objeto de um conhecimento exato, nítido e perfeito. E como a inteligência e a sabedoria são as designações a que damos o mais alto valor, será um “emprego exatíssimo e justo” (Idem, 59d) reservá-las a esse conhecimento, e reprovar todas as demais posições ante o que se mistura e se transforma, como mera opinião obscura.

### OPINAR É DORMIR, CONHECER É ESTAR DESPERTO

Depois do *Filebo*, Schopenhauer recomenda a leitura de trechos do diálogo de Platão que pode ser considerado o seu preferido, uma vez que ocupa a maior extensão no roteiro de leitura das Ideias em Platão, e que é o livro mais citado por Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação: a República*.<sup>8</sup> Suas passagens destacadas são: 475e-480a, 506a-519b, 526d-534c, 595b-598c. Na primeira delas, a distinção anterior entre o conhecimento do ser e a opinião do devir é introduzida com uma metáfora radical, que prepara o leitor ao que pode ser avaliado como o cume da referida relação nesse livro: a tragédia da caverna. Conforme Sócrates, os “homens práticos [...] e amantes de espetáculos (*φιλοθεάμονες*)” (PLATÃO, 2016, V, 476b) se distinguem dos filósofos (*φιλοσόφους*) por se limitarem à opinião sobre o devir, enquanto que unicamente os filósofos se elevam ao conhecimento do ser. No tema da beleza, por exemplo, a maioria se deleita apenas com a contemplação de objetos belos, mas é incapaz de “perceber e de amar a natureza do belo em si” (Ibidem). Os filósofos, pelo seu turno, já argumentam que não seria possível a contemplação de muitos objetos belos, se uma única beleza não se expusesse em todos eles; o que também vale a todos os demais objetos, que sempre multiplicam pelo menos uma Ideia unitária.

<sup>8</sup> Para uma introdução acessível à *República* de Platão, cf. ANNAS, 1981.

Na sequência, Sócrates propõe a metáfora mencionada, segundo a qual os filósofos são comparáveis a pessoas despertas, e a maioria, a indivíduos adormecidos:

- Quem aceita a existência de coisas belas (*καλὰ ... πράγματα*), porém, nem acredita que possa existir a beleza em si mesma (*αὐτὸ δὲ κάλλος*), nem admitiria que o levassem a esse conhecimento, és de opinião que vive a sonhar (*ὄναρ*) ou que esteja acordado (*ὑπαρ*)? Reflete um pouco: sonhar (*ὄνειρώττειν*), para alguém, quer esteja dormindo, quer esteja desperto, não consiste em tomar a imagem de alguma coisa, não pelo que ela é como imagem, mas pela própria coisa com a qual ela *se parece* (*τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ᾧ ἔοικεν*)?

- Eu, pelo menos – respondeu [Glaucôn] –, direi que um indivíduo nessas condições está sonhando (*ὄνειρώττειν*).

- E agora: quem, ao contrário disso, admite a existência do belo em si (*αὐτὸ καλὸν*) e se mostra capaz de contemplá-lo, assim como as coisas que dele participam (*μετέχοντα*), sem jamais confundir uma com as outras, como te parece que viva: sonhando ou acordado?

- Bem acordado (*ὑπαρ*) (Idem, 476c-d).

Após essa comparação, Sócrates pergunta a Glaucôn como seria possível acalmar os dorminhocos, caso esses se encolerizassem contra a comparação apresentada; e assim, como separá-los dos filósofos com “boas maneiras, sem dar-lhe a perceber que se encontram perturbados” (Idem, 476e). A solução a que chegam é a de que é mais conveniente chamar os que “contemplam as coisas como são em si mesmas e sempre idênticas a si mesmas (*ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως*)” (Idem, 479e), e portanto, que se “comprazem com a essência das coisas” (Idem, 480a), simplesmente de filósofos ou de amigos da sabedoria. Quanto aos que “se afeiçoam aos belos sons e às cores e a tudo o mais da mesma espécie, e se comprazem na sua contemplação, porém, não admitem a existência da beleza em si mesma (*αὐτὸ ... τὸ καλὸν*)” (Ibidem), nem de qualquer outra Ideia, o mais seguro é denominá-los apenas de filodoxos (*φιλοδόξους*) ou de amigos da opinião (*δόξα*).

O critério apresentado para ambas as divisões é o mesmo do *Filebo*: o conhecimento dialético constitui a “mais poderosa das faculdades” (Idem, 477d) – argumenta Sócrates – posto que seu objeto é o ser puro, permanente e eterno. A natureza da opinião, por sua vez, recebe uma nova especificação: ela consiste em uma “faculdade equidistante do conhecimento (*ἐπιστήμην*) e da ignorância (*ἄγνοιαν*)” (Idem, 478d), sendo que o correlato da última é o indizível não-ser. O objeto da opinião, portanto, não ultrapassa o não-ser em obscuridade e inexistência, e tampouco o ser, em claridade e existência. Deve ser algo *intermediário* (*μεταξὺ*) entre ambos, portanto. De modo que se a maioria “não admite que lhe falem em unidade da beleza ou da justiça ou do que quer que seja” (Idem, 479a), e enxerga tudo somente no plural e sob a impureza do devir, não lhe resta senão opinar sobre vultos oníricos.

Retornemos ao exemplo da beleza (PLATÃO, *Hípias Maior*, 1925, 288b et. seq.): essa é admirada pela maioria nos objetos diversos, mas nunca em sua unidade. Assim, quando o sofista Hípias diz que a definição da beleza é uma bela mulher, o vulgo a aceita, porque até aí alcança a sua apreciação. Ante essa definição, porém, Sócrates questiona se uma bela mulher não seria mais feia do que uma bela deusa. E ao receber a resposta afirmativa do sofista, lhe redargui que, conforme seu próprio discurso, uma bela mulher é bela e feia ao mesmo tempo; logo, não pode definir a beleza à luz do mais exigente conhecimento, de modo que se essa definição sacia a interrogação do homem comum, é apenas porque esse se contenta com opiniões. Os objetos da opinião, segundo Sócrates, sempre têm múltiplos e antagônicos sentidos, “sendo impossível conceber exatamente qualquer deles nem como ser nem como não-ser, nem como ambos ou nenhum” (PLATÃO, 2016, V, 479c). Sua definição mais precisa é, portanto, que a opinião se encontra entre o ser e o não-ser: estando para o primeiro tal como o sonho está para a vigília.

#### AS ALEGORIAS DA LINHA, DO SOL E DA CAVERNA

No maior período *da República* (506a-519b) destacado por Schopenhauer, Sócrates complementa a metáfora anterior com três novas alegorias que desdobram em novas perspectivas a oposição entre o conhecimento do ser e a opinião do devir. Tratam-se das conhecidas comparações do sol, da linha e da caverna.<sup>9</sup> Em seu início, Platão coloca a questão que pode ser considerada como a principal e a mais enigmática de sua obra: o que é o bem (*ἀγαθόν*)?<sup>10</sup>

Segundo Sócrates, os guardiões e governantes-filósofos da *pólis* devem saber distinguir o que é o bem. Diante da impaciência de Adimanto para que Sócrates responda a essa questão diretamente e com as próprias palavras, o sábio confessa não estar à altura da tarefa, e portanto, propõe ensinar sobre um “filho e fruto do bem, que se parece muito com ele” (PLATÃO, 2016, VI, 506e). Após a aceitação dessa proposta pelos interlocutores, Sócrates lhes pede para rememorem o acordo anterior de que existem muitas coisas belas (*πολλὰ καλὰ*) e muitas coisas boas (*πολλὰ ἀγαθὰ*), mas que também há o belo *em si* (*αὐτὸ...καλὸν*), o bem *em si* (*αὐτὸ ἀγαθόν*), e “para cada coisa das que então apresentamos como *múltiplas* (*πολλὰ*) corresponde uma ideia *particular* (*ιδέα μίαν*), a *única* que denominamos ‘O que existe’ (*ὃ ἔστιν*)” (Idem, VI, 507b). Relembrado isso, Sócrates estabelece que as coisas múltiplas “são vistas, porém não pensadas (*νοεῖσθαι*); enquanto que estas, as ideias, são pensadas, porém não vistas” (Ibidem). Quanto à capacidade de perceber os objetos visíveis, se trata ela

<sup>9</sup> Para uma discussão especializada, cf.: FINE, 1978, p. 121-39; FERGUSON, 1921, p. 131-52; 1922, p.15-28; 1934, p. 190-210; 1962, p. 188-93.

<sup>10</sup> Não teremos espaço para desenvolver esse tema aqui, mas mencionaremos, em termos gerais, que Schopenhauer adere à concepção de Platão de que o bem, o belo e o conhecimento (das Ideias) possuem uma identidade em comum. Apenas compararemos aqui a proximidade dos dois últimos conceitos em ambos os filósofos, e após a análise do trecho destacado *do Banquete*, comentaremos algo sobre sua identidade com o bem.

da vista, a qual, diferentemente dos demais sentidos, é a única que, além de seu próprio poder e do objeto percebido, exige um terceiro elemento para que possa perceber, a saber, a luz (*φῶς*). Essa última provém do sol, que é o “filho do bem”. Afinal, o sol está no mundo visível, “nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem [está] no mundo inteligível (*ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ*) para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento (*τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα*)” (Idem, VI, 508c). Em suma: assim como os olhos não enxergam nada de noite, na ausência da luz solar, mas em sua presença, o fazem com perfeição – a alma, também:

Quando se fixa em algum objeto iluminado pela verdade (*ἀλήθειά*) e pelo ser (*τὸ ὄν*), imediatamente o apreende (*ἐνόησέν*) e o reconhece (*ἔγνω*), e se revela inteligente (*νοῦν ἔχειν*); quando, porém, se volta para o que é mesclado de trevas (*τὸ...σκότῳ*), para o que se forma e desaparece (*τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον*), passa apenas a opinar (*δοξάζει*) e fica turva, mudando a toda hora [...] como se perdesse por completo a inteligência (*νοῦν οὐκ ἔχοντι*). Idem, VI, 508d).

Portanto, se a luz é o que aclara os objetos visíveis aos olhos do corpo, é o ser e a verdade o que ilumina os objetos cognoscíveis à inteligência, isto é: ao “olho da alma”. Assim como o sol é considerado senhor ou rei de nosso mundo, por ser a fonte de toda luz, a Ideia do bem pode ser avaliada como a soberana entre as Ideias, uma vez que é a origem de todo conhecimento e verdade. Esse esclarecimento é apresentado por Sócrates, novamente, com o recurso à analogia, nos seguintes termos:

O que comunica a verdade aos objetos conhecidos e ao sujeito cognoscente a faculdade de conhecer, podes afirmar que é a ideia do bem; é a fonte primitiva do conhecimento e da verdade [...]. Assim como há pouco nos foi lícito admitir que a luz e a visão têm analogia com o sol, porém que seria erro identificá-los com ele, agora podemos considerar conhecimento e verdade como semelhantes ao bem. (Idem, VI, 508e-509a).

Além da capacidade de serem vistas, Sócrates relembra que as coisas visíveis também recebem do sol, “a geração, o crescimento e a alimentação” (Idem, VI, 509b). E perfila que, de maneira análoga, as coisas cognoscíveis extraem do bem não apenas sua inteligibilidade, mas também sua essência e ser. O bem, contudo, não é a essência – distingue o filósofo – “senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade” (Ibidem). No que concerne à relação do bem com o sol, tratam-se de dois poderes distintos: “Um reina no gênero e na sede do inteligível (*νοητόν*); o outro, no mundo visível (*ὄρατόν*)” (Idem, VI, 509d). Nessa metáfora, a hierarquia entre ambos ainda não é abordada, o que só será realizado nas duas construções seguintes.

“Ó Apolo! Quanta superioridade” (Idem, VI, 509c) – exclama Glaucon, “rindo às gargalhadas” ante a explanação socrática segundo a qual o Bem é “superior” à essência e à existência. Ao ver que os ouvintes se agitam entre o



êxtase e o escárnio, Sócrates propõe uma nova imagem ilustrativa, conhecida como “a Linha dividida”, que visa aprofundar a lição anterior. Essa comparação é introduzida com as seguintes orientações:

Imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por sua vez, na mesma proporção: a do gênero visível (*τοῦ ὁρωμένου γένους*) e a do inteligível (*τὸ τοῦ νοουμένου*). Assim, de acordo com o grau de clareza ou obscuridade (*σαφηνεία καὶ ἀσαφεία*) de cada uma, acharás que a primeira seção do domínio visível consiste em imagens (*εἰκόνες*). Dou o nome de imagens, em primeiro lugar, às sombras; depois aos simulacros formados na água e na superfície dos corpos opacos, lisos e brilhantes, e a tudo mais do mesmo gênero [...]. Imagina agora a outra seção, da qual a anterior é simples imagem (*ἔοικεν*): os animais à volta de nós, o mundo das plantas e o conjunto de objetos fabricados pelo homem. (Idem, VI, 509d).

Assim, dos dois recortes iniciais e desiguais da linha, que correspondem ao domínio “superior” do inteligível e ao “inferior” do visível, em termos de clareza e verdade, esse último é dividido em imagens (isto é, as sombras, os reflexos e os simulacros das coisas) e os objetos visíveis das quais aquelas imagens resultam. No concernente ao maior setor da linha, vale lembrar, o do inteligível, Sócrates o decompõe, novamente, em duas frações desiguais: a das hipóteses, que preenchem seu campo menor, e a dos princípios ou ideias, que completam o maior. Com as seguintes palavras, Sócrates analisa, metaforicamente, o domínio do inteligível:

Numa das suas subdivisões, a alma (*ψυχή*), empregando como imagem os objetos imitados na seção anterior [o mundo visível], vê-se obrigada a instituir suas pesquisas a partir de hipóteses (*ἐξ ὑποθέσεων*) e sem prosseguir na direção do princípio (*ἐπ’ ἀρχήν*), mas na da conclusão (*ἐπὶ τελευτήν*); na outra porção, a alma também parte de hipóteses, para um princípio absoluto, e sem fazer uso de imagens (*εἰκόνων*), como no caso anterior, avança apenas com o auxílio das suas próprias ideias (*εἶδεσι*). Idem, VI, 510b).

Como evidencia a Linha, Sócrates acredita que as relações de verdade e originalidade, ou de inverdade e cópia, podem ser estabelecidas não apenas entre as duas subclasses do conceito de inteligível e de visível, como o símile do sol já apresentara, mas também entre os campos globais do inteligível e visível. Em outros termos: o mundo visível é uma imagem ou cópia do mundo inteligível, o qual é o seu modelo, e no âmago de cada um deles a relação cópia-original se repete fractalmente. Cobrado por mais explicações, Sócrates recorre ao exemplo da matemática: nela se admite “o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos” (Idem, VI, 510c) – enfim, uma série de *hipóteses*, que embora apresentadas “como conhecidas por todos, [esses últimos] não se sentem na obrigação de justificá-las nem perante eles mesmos, nem perante os outros, por considerarem-nas evidentes para todo mundo; partindo desse ponto, prosseguem em sua exposição até chegarem” (Ibidem) a conclusões, as quais concordam logicamente com as

premissas pressupostas, isto é, com as hipóteses. Contudo, como essas nunca foram justificadas, mas apenas pressupostas, deve-se recorrer a desenhos visíveis, com a prerrogativa de que esses serão deixados de lado após a explicação. Com base nesse procedimento típico da matemática, Sócrates conclui que os raciocínios matemáticos – donos, ademais, de um altíssimo grau de exatidão e clareza – são superiores, em termos de conhecimento do ser, às opiniões dos objetos contraditórios e efêmeros da visão. Contudo, como eles ainda se baseiam em hipóteses injustificadas (senão com o recurso a objetos visíveis), são superados pelo pensamento puramente inteligível, que serve de modelo aos raciocínios matemáticos, assim como esses servem de modelo às relações entre os objetos visíveis. Em última instância, os matemáticos se valem em seus raciocínios de figuras visíveis, “muito embora não pensem nelas, mas nas outras, as formas primitivas com que elas se parecem” (Idem, VI, 510d). Além disso, eles não racionam “acerca das figuras traçadas, mas do quadrado em si, da diagonal em si mesma” (Ibidem), e etc. As imagens visíveis, por fim, são meros “trampolins” à “visão do que só pode ser percebido pelo pensamento” (Idem, VI, 511a). Essa última visão, por sua vez, à qual impulsiona toda a matemática, sem chegar nela por si só, é a das Ideias.

Sócrates conclui a Linha com o seguinte esquema das faculdades humanas e seus objetos, no que respeita à hierarquia de sua maior ou menor participação na verdade: razão (*νόησιν*), entendimento (*διάνοιαν*), fé (*πίστιν*) e conjectura (*εἰκασίαν*). As duas primeiras compõem os dois graus distintos de ciência, cujo objeto é o ser inteligível, permanente, puro e evidente. E as duas faculdades inferiores constituem os dois níveis desiguais da opinião, a qual se restringe tanto aos objetos sensíveis, contraditórios e efêmeros, como às suas imagens, sombras e reflexos.

Essa metáfora encerra o *Livro VI* da *República*, e é sucedida, no início do *Livro VII*, pelo que Schopenhauer considera como a “passagem mais importante de toda a obra de Platão” (KK, p. 566): a alegoria da caverna.<sup>11</sup> Na introdução desse mito, Sócrates pede aos ouvintes para compararem “nossa natureza, conforme seja ou não educada, com a seguinte situação” (PLATÃO, 2016, VII, 514a). Nas palavras de Schopenhauer, Sócrates fantasia que:

Os homens, firmemente acorrentados numa caverna escura, não viam nem a autêntica luz originária, nem as coisas reais, mas apenas a luz débil do fogo da caverna, e as sombras de coisas reais passando à luz desse fogo atrás de suas costas: eles opinavam, contudo, que as sombras eram a realidade e que a determinação da sucessão dessas sombras seria a verdadeira sabedoria. (KK, p. 566).

Liberto um dos prisioneiros, e “obrigado a levantar-se, a virar o pescoço, andar e olhar na direção da luz, não apenas tudo isso lhe causaria dor, como também o deslumbramento o impediria de ver os objetos cujas sombras até então enxergava” (PLATÃO, 2016, VII, 515c). Até esse momento, o liberto não tinha

<sup>11</sup> Para uma reconstrução sucinta da alegoria, cf. COSTA RÜGNITZ, 2018.

jamais visto os objetos reais, de modo que sua visão dos mesmos deveria começar com o vulto das coisas, com as quais estava acostumado, de noite e sob a luz do luar. Após o sofrimento oriundo do novo hábito, os olhos do emancipado conseguiriam vencer o ofuscamento do sol e contemplariam, com crescente nitidez, os seres verdadeiros. Ele, então, se fascinaria com tudo, e antes de mais nada, com o sol, o qual concluiria ser a causa de tudo o que “ele e seus companheiros estavam acostumados a distinguir” (Idem, VII, 516c). Ao se lembrar da alienada morada da qual viera, se compadeceria de seus companheiros, e aceitaria quaisquer sacrifícios para nunca mais ter que retornar ali. Caso fosse forçado a fazê-lo, porém, no caminho de volta à caverna, teria, primeiro, os “olhos obnubilados pelas trevas” (Idem, VII, 516e) e não conseguiria distinguir as sombras no fundo da morada subterrânea. Ao ver seus companheiros em disputas constantes sobre a ordem de sucessão das sombras no fundo da caverna, não conseguiria voltar a valorizar essas competições. Diante de seu desprezo com o que, para os habitantes da caverna, era o real e verdadeiro, esses provavelmente se irritariam com o filósofo, e diriam que seu passeio “lá por cima lhe estragara a vista” (Idem, VII, 517a). Caso ainda assim o filósofo tentasse libertar os companheiros e conduzi-los à verdade solar, presumivelmente, seria morto por eles, se tivessem condições para fazê-lo.

Após o relato, cujo fim deixa em suspense se se trata mesmo de uma tragédia, Sócrates passa a interpretá-lo dizendo que o mundo visível é comparável a um cárcere subterrâneo, e a “luz do fogo que nele esplende com a energia do sol. Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe” (Idem, VII 517b), ambos representam “a ascensão da alma para a região inteligível (*τὸν νοητὸν τόπον*) [...] No limite extremo da região do cognoscível” – onde Sócrates indica que se encontra o filho do bem: o sol. Em conclusão, a ideia do bem é “a causa (*αἰτία*) de tudo o que é belo e direito (*ὀρθῶν τε καὶ καλῶν*), a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência (*ἀλήθειαν καὶ νοῦν*), que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria (*ἐμφορόνως πράξειν*)” (Idem, VII, 517c). Sobretudo após essas palavras, se evidencia que o argumento socrático da superioridade do mundo ideal sobre o visível, que permaneceu latente no símile do sol e foi introduzido na alegoria da linha, não apenas é retomado, mas radicalizado, dramática e soteriologicamente, no mito da caverna. Afinal, a libertação do mártir e seu retorno para auxiliar os companheiros – ambos movimentos garantidos por uma força externa – representam o processo de conhecimento do ser permanente, que se eleva sobre as opiniões quanto ao efêmero e o aparente, e a necessidade da transmissão desse saber à sociedade. No seio dessa lição, se encontra a metáfora de que todo ser humano possui a faculdade inata ou o órgão do conhecimento capaz de se virar “das coisas perecíveis, até que se torne capaz de suportar a vista do ser e da parte mais brilhante do ser” (Idem, VII 518c): o bem. Por outro lado, o poder externo que garante a ativação e o compartilhamento desse poder é a educação (*παιδεία*), que deve ser garantida pelo Estado justo e soberano. A educação, segundo Sócrates, não deve planejar “conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas por estar mal dirigida e olhar

para o que não se deve, a educação promove aquela mudança de direção” (Idem, VII 518d) da visão, isto é, do devir, aparente e evanescente, para o ser, eterno e sempre igual a si mesmo.

Embora muito tenha sido escrito contra a concepção de arte de Platão, não se pode esquecer o fato de que sua visão da educação inclui, também, a música, além da ginástica e a matemática. No que concerne ao seu desprezo pelos objetos sensíveis, representado na Linha pelo segmento inferior e na Caverna pelas sombras projetadas, Schopenhauer afirma que ele consiste em um dos lados do primeiro idealismo da história da filosofia, que se completa com a admissão das Ideias. Essa doutrina tinha sido precedida, poeticamente, por Píndaro, que declamou que “o homem é o sonho de uma sombra” (*σκιας οναρ ανθρωποι*, MVR I, §5, p. 60). Além dele, Sófocles também precedeu o idealismo com os seguintes versos: “Vejo que nós, viventes, nada somos senão figuras ilusórias, imagens de sombras (*σκιας*) fugidias” (Ibidem). Por fim, o hinduísmo, muito antes, tinha ensinado que o mundo visível está encoberto pelo Véu de Maia, que consiste em um “efeito mágico, [...] uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, e comparável à ilusão de ótica e ao sonho” (KK, p. 528). Platão, porém, não estacionou seu pensamento no ceticismo, mas o elevou à altura da filosofia, uma vez que contrabalanceou o desprezo pelo mundo aparente do devir, com o argumento de que, para além do último, perduram as Ideias eternas.

#### A MATEMÁTICA E A MÚSICA NA BASE DA EDUCAÇÃO IDEAL

Definido o papel da educação como o de arrastar a alma “das trevas para a luz” (PLATÃO, 2016, VII, 521c), ou mais especificamente, “do devir transitório para o ser verdadeiro” (Idem, VII, 521d), Sócrates interroga Glaucon sobre qual deve ser a arte ou o conhecimento que melhor realizará essa conversão. Com essa questão em mente, ambos retornam à discussão sobre a pedagogia iniciada no *Livro III*, e a partir de sua conclusão de que a educação deve ser composta por ginástica para o corpo, e música (o que inclui a poesia e o teatro) e matemática para a alma, especificam que a ginástica, que “se ocupa do mundo transitório do devir, tendo sido instituída com vistas ao crescimento e ao declínio do corpo” (Idem, VII, 521e), não pode compor o conhecimento superior procurado, que conduz às Ideias. A música, embora aparente superá-la nesse objetivo, tampouco será por si só eficaz. É verdade que quando ensinada por “artistas felizmente dotados e capazes de descobrir por toda a parte o belo e o gracioso” (Idem, III, 401c), e não por meros imitadores, a educação musical supera qualquer outra, no concerne ao ensinamento dos jovens “a amarem e a imitarem os belos discursos e a se harmonizarem com eles” (Idem, III, 401d), desde a infância. Isso ela consegue “pela influência do hábito (*ἔθος*)” (Idem, VII, 522a), e a partir de seus três componentes básicos: harmonia, ritmo e discurso. Por meio da harmonia (*ἁρμονίαν*), a música torna os jovens “acordes” (Ibidem), caso saiba “imitar a linguagem da [...] sabedoria e da bravura” (Idem, III, 399c), promovendo neles a imitação da virtude. Através do ritmo (*ῥυθμός*), que “assim como a harmonia,

resultam da boa [...] maneira de falar” (Idem, 400d) – a qual, por sua vez, se origina da simplicidade da alma e do “caráter ornado de beleza e bondade” (Idem, 400e) – a música produz a aparência da graça, que é “irmã e cópia fiel da [...] ponderação e da retidão de conduta” (Idem, 401a). E com os discursos (*λόγος*), que nunca devem representar o “vício, a intemperança, a baixeza e a indecência” (Idem, 401b), mas apenas oferecerem modelos para os “bons costumes” (Ibidem), a música logra inculcar nos jovens o amor da beleza, como uma “brisa que sopra de uma região salubre [...] Porque serve de veículo ao decoro” (Idem, 401d), ela “deixa a alma [dos jovens] honesta” (Ibidem), de modo que:

Quem nesse domínio desfruta da educação adequada [...] passa a elogiar as coisas belas e a acolhê-las alegremente na alma, para delas alimentar-se e tornar-se nobre e bom, e a censurar, com toda a justiça, o feio, dedicando-lhe ódio nos anos em que ainda careça de entendimento para compreender a razão do fato; mas, uma vez chegada a razão, dar-lhe-á as boas-vindas com tanto maior alegria, por se lhe ter tornado familiar em todo o processo de sua educação. (Idem, III, 401e-402a).

Diferentemente do que às vezes se professa, portanto, Sócrates avalia a música e a poesia como pilares indispensáveis de toda educação de qualidade. Como, porém, a música ainda se corresponde mais com os sentidos e paixões do que com o intelecto, ela não se identifica, no sentido mais estrito do termo, com a sabedoria. Além disso, sua lição da virtude ocorre por meio da imitação da última, e não por meio de sua prática direta. Por esses motivos, Sócrates afirma, com bastante severidade, que o “conhecimento que vá dar no bem é o que na música não se encontra” (Ibidem).<sup>12</sup>

Em suma, Sócrates conclui que embora condição necessária, a educação artística é apenas um preâmbulo, uma “introdução”, insuficiente para o conhecimento das Ideias. “O conhecimento por nós procurado, que leva naturalmente à reflexão; porém, nunca é usado como fora preciso, na sua capacidade única de conduzir a alma para o ser” (Idem, VII, 523a) – é avançado, segundo o sábio, sobretudo, pela matemática.<sup>13</sup> A valorização dessa ciência é exposta por Platão entre 522c-534c da *República*, do qual Schopenhauer destaca 526d-534c, o que exclui a defesa de Sócrates da importância da ciência dos números e do cálculo. No trecho sublinhado, os interlocutores abordam a geometria, a “ciência da dimensão em profundidade” (PLATÃO. 2016, VII, 528d) e a astronomia, a qual “trata dos movimentos dos sólidos” (Idem, VII, 528e). Essas três ciências (ou seja: aritmética, geometria e geometria plana e astronomia, acrescidas de uma quarta: harmonia), em termos gerais, devem compor, para Sócrates, a base da educação científica dos jovens: não porque servem de base a todas as técnicas úteis – como defende inicialmente Glaucon e é reprovado por Sócrates, por parecer “temer a acusação do vulgo de aconselhar estudos pouco

<sup>12</sup> Mais adiante, defenderemos que a postura rigorosa com a qual Sócrates trata a arte em certos momentos é contrabalanceada por outras declarações que, como as anteriores, são muito mais aprovativas quanto a esse bem cultural.

<sup>13</sup> Para o papel da matemática no pensamento platônico, cf.: ANNAS, 2013, p. 81-83; CORNFORD, 1932, p. 38-52, e p. 173-90; BURNYEAT, 2000, p. 1-81.

práticos” (Idem, VII, 527e). Antes disso, a matemática é preciosa porque impulsiona em direção às Ideias, uma vez que sua “única” fonte é o “amor do conhecimento” (Idem, VII, 527b). Especialmente a geometria alavanca ao “conhecimento do ser eterno, não do que ora surge, ora desaparece”, pois através dela “se purifica e reanima em cada um de nós certo órgão da alma, estragado e cego por outras ocupações, apesar de ser muito mais de desejar a sua conservação do que a de mil olhos, pois é exclusivamente por seu intermédio que a verdade é percebida” (Idem, VII, 527e). Junto à geometria, a astronomia também é destacada como fundamental na elevação ao ser, graças à sua “propriedade de arrastar a alma para a verdade e de formar de tal maneira o espírito filosófico, que levamos para cima o que indevidamente conservamos cá por baixo” (Ibidem). A purificação dessa propriedade se deve ao fato de que “as variegadas constelações do firmamento, bordadas no elemento visível” (Idem, VII, 529c), são o que “de mais belo e perfeito no seu gênero se possa imaginar”, ainda que estejam:

Por baixo das verdadeiras constelações, no que diz respeito aos movimentos da velocidade e da lentidão em si mesmas, de acordo com os quais o verdadeiro número e todas as verdadeiras figuras tanto se movem em relação umas com as outras como arrastam o que nelas se contém, fenômenos esses que só podem ser aprendidos pela razão e pela inteligência (λόγῳ ... καὶ διανοίᾳ), não pela vista. (Idem, VII, 529d).

Em virtude de sua oposição à simples visão, que fora da astronomia só logra captar objetos efêmeros e contraditórios, Sócrates defende que “precisamos usar como exemplos essas pinturas variegadas do céu, a fim de alcançarmos” (Ibidem) o conhecimento do Ser eterno, perfeito e invisível. Na busca desse “outro conhecimento”, a matemática é indispensável, pois nela se convence com muito mais facilidade de que a verdade não repousa nos sentidos, mas no intelecto. Nessa última compreensão culmina o método dialético, segundo Sócrates: sua conclusão é difícil de ser assimilada apenas pelo fato de estarmos lidando, nesse momento, não mais com imagens da verdade, mas com a própria verdade. Pressionado por Glaucon para que esclareça esse cume do saber, Sócrates apenas confessa que ambos não se encontram no melhor momento para se aprofundarem nesse fim, e alega estar seguro de que “não há outro método (μέθοδος) [senão o a dialética] para investigar sistematicamente a essência das coisas” (Idem, VII, 533b). No termo desse período do diálogo, Sócrates retoma a metáfora do *Livro III* de que o filósofo é aquele que está desperto e que contempla o ser, enquanto que a maioria permanece dormindo e sonhando com sombras e associa, inclusive, a matemática ao sono, com as seguintes palavras:

Em geral, as artes (τέχναι) se ocupam com as opiniões (δόξας) e os desejos (ἐπιθυμίας) dos homens e seus respectivos processos de formação e fabricação [...] As demais, que, conforme admitimos, de algum modo apreendem o verdadeiro ser (τοῦ ὄντος), a geometria e ciências correlatas, vemos como a respeito do ser o que fazem é sonhar (ὄνειρώττουσι) [...] por só recorrerem a hipóteses, em que não tocam por não saberem fundamentá-las [...] O método dialético é o único que rejeita as hipóteses para

atingir diretamente o princípio (*ἀρχήν*) e consolidar suas conclusões, e que puxa brandamente o olho da alma do lamaçal bárbaro em que vivia atolado, a fim de dirigi-lo para cima (Idem, VII 533b-c).

Veremos que em Schopenhauer há uma crítica ainda mais severa ao fato da matemática não consistir no cume de todo conhecimento, uma vez que, segundo sua visão, essa ciência se baseia na mera forma *a priori* dos fenômenos e pouco informa, portanto, sobre seu conteúdo mais íntimo. Já a concepção platônica de que o cume do conhecimento “só pode ser aprendido pela razão e pela inteligência (*λόγῳ ... καὶ διανοίᾳ*), não pela vista” (Idem, VII, 529d), compõe o cerne de sua “psicologia racional”, que segundo Schopenhauer, possui um interesse secreto na tese da imortalidade de uma suposta alma imaterial e desvinculada com o corpo material. Além disso, Schopenhauer afirma concordar com a crítica de Kant de que todo saber completamente independente da experiência e intuição, intermediadas por sua vez pela sensibilidade corporal, é vazio e inútil, de modo que não há outra correção para Platão senão a de abandonar essa concepção puramente abstrata de conhecimento e radicalizar sua noção de que a beleza (cujo primeiro grau é físico e corporal) é fundamental ao saber ideal.

#### A ARTE IMITATIVA, A ARTE CRIATIVA E A ESCADA DA BELEZA

O último destaque que Schopenhauer faz da *República* de Platão no roteiro das Ideias se dirige ao polêmico *Livro X*, 595b-598c. É muito significativo o fato de que esse roteiro finalize com a passagem que contém aquilo que o pessimista avalia ser “a fonte de um dos maiores e mais reconhecidos erros daquele grande homem, a saber, a depreciação e rejeição da arte, em especial da poesia” (MVR I, §41, p. 286). Essa crítica, porém, parece ser contrabalanceada por Schopenhauer em seus próprios conselhos de leitura, nos quais nos apoiamos aqui, uma vez que eles se concluem com a recomendação da consulta de 206b-212a do *Banquete*. Nesse último diálogo, as artes já não são rejeitadas, mas avaliadas como um degrau imprescindível do que se convencionou chamar de “a escada da beleza”. A tensão entre ambas as passagens e posturas de Platão ante a arte pode ser dissolvida caso nos atentemos ao fato de que Platão condena, no *Livro X*, as artes *imitativas*, mas aclama, no *Banquete*, as artes *criativas*. Diante dessa dupla acepção do sentido de arte em Platão, se torna manifesto que o grego não é apenas um adversário da arte, pois também a alça a uma altura muito nova e respeitável, como pilar indispensável da educação – que, como vimos, consiste no poder externo indispensável à libertação espiritual da caverna. Uma distinção análoga entre a arte genuína, libertadora e instrutiva, por um lado, e a “pseudoarte”, que se reduz à imitação conceitual e à falsificação da realidade, por outro, também será proposta por Schopenhauer, na esteira de Platão.

Entre 595b-598c da *República*, Sócrates critica os artistas imitativos (*τῶν μιμητικῶν*) por “corromperem o claro entendimento do ouvinte, a menos que estes disponham do antídoto adequado: o conhecimento de sua verdadeira

natureza” (PLATÃO, 2016, X, 595b). No início do ataque, Sócrates confessa possuir uma “velha afeição a Homero e uma reverência que lhe dedica desde criança” (Ibidem) – o que, como já dito, evidencia a ambivalência – para além de qualquer antagonismo intolerante – da proposta de *República* em relação à arte. Antecipado esse aspecto, Sócrates pede para Glaucon se recordar, uma última vez, da teoria das Ideias, segundo a qual ambos admitiram “uma ideia única que abrange as diferentes pluralidades a que damos o mesmo nome” (Idem, X, 596a); por exemplo, as ideias de mesa e de cadeira, que englobam, respectivamente, todas as mesas e cadeiras, e assim por diante. “Costumávamos, também, dizer que os obreiros desses móveis têm em mira a ideia segundo a qual um deles apronta leitos e outros as mesas de que servimos, e assim para tudo o mais. Porém, a ideia em si mesma (τήν... ιδέαν αὐτήν), o obreiro não fabrica” (Idem, X, 596b): essas, para dizê-lo de alguma maneira, são produzidas por Deus. Contudo, o obreiro produz uma série de cópias semelhantes às Ideias, e por meio de seu estudo, se esforça por se aproximar cada vez mais dos modelos perfeitos. Caso alguém andasse pelo mundo com um espelho refletindo tudo o que visse – satiriza Sócrates, com sua ironia típica – seria capaz de algo, aparentemente, semelhante ao poder de Deus: o de criar tudo o que fosse visível: “O sol e tudo o que há no céu” (Idem, X, 596e), os seres vivos, os artefatos e etc.. Se a multidão ainda aplaudisse esse sujeito e o considerasse como um criador e o conhecedor universal, caberia, porém, objetar-lhe que esse indivíduo não cria nem conhece nada, mas reproduz tudo, isto é, copia e imita. Os objetos de sua gincana não são originais, mas meros reflexos dos objetos visíveis; os quais também copiam e espelham as Ideias eternas, de modo que os artistas miméticos se encontram, ou “três graus abaixo do rei e da verdade” (Idem, X 597e), isto é: das Ideias. Se não merecem aplauso nenhum, muito menos poderão se encarregar da formação da alma dos jovens ingênuos: pois esses acreditam em tudo o que escutam, e caso recebam lições contraditórias, as introjetarão no seu ânimo ainda não-racional. Como semelhante crítica avassala a maioria dos que se apresentam à sociedade como artistas, Sócrates resume que uma cidade justa não poderá admitir poetas, os quais serão convidados a se retirarem dela (Idem, III, 398a).

Em 206b-212a de *O Banquete*, o argumento desenvolvido por Platão parece ser o completo inverso da expulsão. Conforme a sacerdotisa Diotima, que instrui Sócrates sobre o amor (Eros, ἔρως), esse último “é amor de ter consigo sempre o bem (τὸ ἀγαθόν)” (PLATÃO, 1972a, 206a). Junto ao bem, o que “necessariamente se deseja (ἐπιθυμεῖν)” (Idem, 207a) é a imortalidade. Contudo, essa fortuna é exclusiva dos deuses, de modo que os homens mortais só podem participar dela parcialmente e com a ajuda de um gênio intermediário, o qual é o amor. Eros, portanto, leva os homens a conceberem, “não só no corpo como na alma” (Idem, 206c); e assim, pela geração e concepção, roubamos um quinhão da imortalidade divina. A eternidade dos deuses, naturalmente, é mais completa: consiste no fato de que eles permanecem absolutamente iguais a si mesmos. Para o homem, só é possível algo menor: “Pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era”, é que “o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo mais” (Idem, 208b). Nesse processo, a Beleza (τὸ καλόν) é



imprescindível, pois consiste na “Moira e Ilitia do nascimento” (Idem, 206d); isto é, na divindade que preside a parturição. Na companhia do belo, portanto, “o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá à luz e gera” (Ibidem). Conclusivamente, o amor procura sempre o belo para parir em seu seio; de modo que o amor é “o amor da geração e da parturição no belo” (Idem, 206e).

O primeiro grau em que a concepção ocorre é físico e corporal: por meio do amor, os velhos deixam em seu lugar jovens semelhantes, “conseguindo para si imortalidade (*ἀθανασία*), memória e bem-aventurança por todos os séculos seguintes” (Idem, 208e). Em um grau ainda mais elevado, aqueles fecundados não no corpo, mas na alma, parem “o que convém à alma conceber e gerar” (Idem, 209a); isto é, “o pensamento e o mais da virtude”. No primeiro degrau dessa eternidade ampla e duradoura, se encontram “todos os poetas criadores (*οἱ ποιηταὶ ... γεννήτορες*) e todos aqueles artesãos que se diz serem inventivos (*εὐρητικοί*), mas [...] a mais bela forma de pensamento é a que trata da organização dos negócios da cidade e da família, e cujo nome é prudência e justiça” (Ibidem). Esses homens fecundados na alma procuram sempre a companhia das belas mentes e corpos, pois é na união com elas que eles se vêm levados a conceber e criar com mais potência. A comunidade surgida entre esses semi-deuses é muito maior, como também é mais firme sua amizade, uma vez que são “mais belos e mais imortais os filhos que têm em comum”. Assim, “qualquer um aceitaria obter tais filhos mais que humanos, depois de considerar Homero e Hesíodo, e admirando com inveja os demais bons poetas, pelo tipo de descendentes que deixam de si, e que uma imortal glória e memória lhes garantem, sendo eles mesmos o que são” (Idem, 209d). O mesmo também é pensado das virtuosas gerações deixadas pelos grandes estadistas, como Licurgo de Esparta, e Sólon, de Atenas, que não por acaso também era poeta. Conforme José Cavalcante de Souza, “a ordem em que aparecem os exemplos da poesia e da legislação parece sugerir a preeminência da primeira sobre a segunda. Conferir todavia, *República X*, 597 e ss., em que Platão, ao contrário, explica a superioridade da segunda” (DE SOUZA, Nota de Rodapé 136, In: PLATÃO, 1972a, p. 47). Mais do que inferior à legislação, a poesia aparenta, mesmo, no *Livro X*, ser completamente dispensável e até nociva à pólis justa. Contudo, acreditamos que a aparente contradição se dissipa caso nos atentemos à importante distinção de que, em *República X*, Sócrates critica os *imitadores* (*τοὺς μιμητικούς*), enquanto no *Banquete*, Diotima elogia os artistas e “poetas criadores” (*οἱ ποιηταὶ ... γεννήτορες*. PLATÃO, 1972a, 209a). A principal diferença entre ambos está em que apenas os segundos preparam a alma à “mais perfeita contemplação do amor” (Idem, 210a), e que só é alcançada pelo seguinte caminho: quem foi encaminhado, desde jovem, a “dirigir-se aos belos corpos” (Ibidem), e amando um só corpo, gerou sob sua inspiração belos discursos; e depois disso, também aprendeu a considerar mesquinho esse amor, e passou a considerar a beleza da alma como “mais preciosa que a do corpo” (Idem, 210b). E então, primeiro contemplou o belo “nos ofícios e nas leis” (Idem, 210c), e depois, foi transportado para o cume do saber:

A fim de que veja também o belo das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza

individual de um criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao oceano do belo e, contemplando-o, *muitos discursos belos e magníficos* ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à filosofia (*φιλοσοφία*), até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, (*τινὰ ἐπιστήμην μίαν*) tal que o seu objeto é o belo [...] mesmo, por si mesmo, sendo sempre (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν*), enquanto tudo o que é belo dele participa (*μετέχοντα*), de modo tal que, enquanto nasce e perece (*γιγνομένων τε ... καὶ ἀπολλυμένων*) tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre [...] Somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude (*οὐκ εἶδωλα ἀρετῆς*), porque não é em sombra que estará tocando, mas em reais virtudes, porque é no real (*ἀληθῆ*) que estará tocando. (Idem, 210c-d; 211b; 212a).

Com essas palavras, Platão conclui a lição da escada da beleza, no *Banquete*, a partir de um movimento que identifica, no cume da experiência estética, a beleza, a virtude e o conhecimento das Ideias. Essa identidade pode ser considerada como a herança mais importante recebida pelo “pensamento único” (MVR I, p. 19) de Schopenhauer de toda a história da filosofia. Ela foi desdobrada por Platão em muitos ângulos ao longo de sua obra, por exemplo, entre 227d-229a de *Sofista*, em que o Estrangeiro de Eleia explica o mal como a ausência de justiça, beleza e sabedoria, e com base na seguinte comparação com o mal físico: enquanto esse resulta da fealdade e da enfermidade, que consistem, respectivamente, em falta de medida e conflito de suas partes entre si, o mal espiritual provém, analogamente, da ignorância e da discórdia (essa última chamada pela maioria de maldade, e caracterizada pela covardia, intemperança e injustiça). Assim como fealdade corporal e físico – ou seja, um conceito *estético* – a ignorância – isto é, a falta do *conhecimento* – também se define pela “deformidade genérica” (PLATÃO, 1972b, 228a) e assimetria, oriundos ambos da “falta de medida” (Ibidem), em seu caso, espiritual. Já a discórdia psíquica ou maldade em sentido estrito – ou seja, um conceito *moral* – também deve ser entendida como “uma corrupção qualquer nascida da ruptura do acordo entre o que a natureza havia tornado afim” (Ibidem) – logo, como o análogo psicológico da enfermidade corporal. A fealdade e a ignorância são curadas, respectivamente, pela ginástica e educação (científica), ao passo que a enfermidade e a discórdia são corrigidas, respectivamente, pela medicina e Justiça (virtude). O mais importante aqui é assinalar que se o mal é definido por Platão nesse diálogo como algo indissociável da ignorância e da fealdade, parece que o bem deve ser compreendido como algo indissociável da beleza e da sabedoria.

Essa explicitação é ainda mais evidente no argumento de Sócrates no *Protágoras*, 356b- 358d. Segundo Sócrates, a virtude, o valor e a felicidade consistem na sabedoria de se pesar “na balança as coisas agradáveis e desagradáveis, as próximas e as afastadas” (PLATÃO, 1972a, 256b); e concluir, com acerto, “quais levam vantagens sobre as outras”. Assim, o virtuoso e o mais sábio é o mais feliz, porque sabe julgar quais entre os objetos que estão a seu alcance

proporcionam mais ou menos prazer e mais ou menos dor. Ou, no caso de ambos os objetos oferecidos proporcionarem, simultaneamente, dor e prazer, o sábio sabe medir qual deles é maior: a dor ou o prazer. Assim, “quem erra na escolha dos prazeres e sofrimentos, isto é, dos bens e dos males, erra por falta do conhecimento” (PLATÃO, 2002, 257c) – conclui Sócrates. E quem possui a arte de medir, isto é, a ciência da “verdadeira relação das coisas” (Idem, 356e), “assegura à própria alma tranquilidade” e salvação. Como “todas as ações que têm por fim uma vida agradável e sem sofrimento [...] também são belas [...]. Todos os atos belos serão, de igual modo, bons e úteis” (Idem, 358b). O conceito do Bem, na realidade, assim como o de sua identidade com o de Belo e Verdadeiro, exigem uma abordagem muito mais profunda e que não será empreendida aqui<sup>14</sup>. Em vista de nossos fins, apenas chamamos a atenção a alguns elementos que atestam a proximidade desses três conceitos, o que permanecerá no coração do “pensamento único” schopenhaueriano.

Para além de Platão, Schopenhauer afirma concordar com Kant em que a Moral e a eudemonologia (a busca da felicidade) devem ser separadas, de modo que a virtude ou o Bem não pode incluir nenhum egoísmo em sua motivação. Sem o apelo a um dever incondicional e que, assumidamente, talvez nunca tenha sido efetivo na realidade, Schopenhauer defende que a motivação empírica da virtude só pode ser o raro e autêntico sentimento da compaixão (*Mitleid*), cujos graus positivos e negativos são, respectivamente, o da justiça (isto é, a privação da lesão alheia) e o da caridade (ou seja, a contribuição direta no alívio da dor do outro). O fundamento metafísico desse fenômeno consiste na capacidade humana de, excepcionalmente, ter uma experiência que supera os limites subjetivos e unilaterais do *principium individuationis* (isto é, o tempo, o espaço e a causalidade, como em breve elucidaremos mais detidamente). Uma vez que essa *mesma* possibilidade de superação define, para Schopenhauer, a essência do bom, do belo e do deciframento metafísico da existência, e uma vez que o esclarecimento metafísico das três especificidades fundamentais dessa possibilidade unitária delimitam o fim dos três lados principais de sua filosofia, chamados por ele de metafísicas da natureza, do belo e dos costumes, o autor conclui que a sua doutrina não é um sistema, mas um “pensamento único”. Diferentemente de um sistema, em que certas partes fundamentam outras partes, mas não são fundamentadas por eles, em um pensamento única, todos os seus lados contêm em si e suportam os demais, e também são inversamente contidos e suportados por eles. A diferença entre eles não diz respeito ao seu conteúdo, mas apenas ao grau de visibilidade do Mesmo conteúdo. Enfim, como a unidade entre o Bom, o Belo e o Verdadeiro não possui nenhum antecedente mais importante na história da filosofia do que Platão, é evidente que a proposta de construção de um pensamento único é uma herança schopenhaueriana recebida de Platão. Na sequência, nos limitaremos a examinar a assimilação e ressignificação de Schopenhauer da intimidade dos dois

<sup>14</sup> Embora em *Protágoras*, o bom seja identificado com o prazer por Sócrates, em *República*, perguntado por Glaucon: “O que é o bem? Sem dúvida, não te referes ao prazer?”, Sócrates responde: “Deus nos livre disso” (PLATÃO, 2016, 509a). Assim, o conceito do Bem é afastado categoricamente do de prazer.

pilares menos importantes dos três mais fundamentais da filosofia: entre o conhecimento das Ideias e o belo.

### A VONTADE, AS FORÇAS FUNDAMENTAIS DA NATUREZA E O *PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS*

Se Sócrates defende que “o Mesmo, como uno e como múltiplo, é identificado pelo pensamento e circula, agora e sempre, por tudo o que falamos” (PLATÃO, 1974, 15d); Schopenhauer observa, analogamente, que o mundo é composto por Ideias e fenômenos, os quais desdobram as primeiras em sua forma particular, o *principium individuationis*. Essa expressão é composta pelas formas subjetivas e *a priori* dos sentidos externo e interno, a saber, respectivamente, o tempo e o espaço, acrescidos da essência da união de ambos. Essa essência consiste, do ponto de vista subjetivo, na forma do entendimento, a lei de causalidade, e pela perspectiva objetiva, na matéria, que suporta toda transformação e não é senão fazer-efeito<sup>15</sup>. Segundo Schopenhauer, Platão não chegou a essa “expressão superior”, explícita e *a priori* do *principium individuationis*; contudo, deu um passo significativo rumo a ela, ao declarar que o mundo visível é um “fenômeno, nele mesmo nulo, cuja significação e realidade são emprestadas do que nele se expressa” (MVR I, §31, p. 237): as Ideias. De modo conectado com isso, Platão também negou “às Ideias o que só é possível pelas formas do *principium individuationis*, a saber, a pluralidade do igual, o nascer e o perecer” (Ibidem); e isso o torna o primeiro precursor filosófico do idealismo transcendental, cujo avanço consiste mais na explicitação e especificação dos componentes da forma subjetiva, universal e necessária do fenômeno, do que na distinção entre a Ideia e o fenômeno, que já fora antecipada por Platão em sua oposição entre arquétipo (modelo) e a imagem (sombra).

Nas primeiras palavras de *Da Quadrúplice da Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, Schopenhauer também sublinha que Platão reconheceu, até certo ponto, e antes Kant, inclusive, a “aprioridade” das leis de homogeneidade e de especificação, quando as descreveu como “divinas” e “prometeicas”. Conforme o moderno, ambas as operações consistem em procedimentos básicos do pensamento, sem os quais a filosofia e a ciência seriam impossíveis. Com as seguintes palavras, o conteúdo transcendental de ambas as leis e sua antecipação platônica é comentada por Schopenhauer:

Platão, o divino, e o assombroso Kant unem suas vozes enfáticas para recomendarem uma regra para o método de todo filosofar e toda ciência em geral: deve-se acatar suficientemente duas leis, a da homogeneidade e a da especificação, em igual medida e sem o prejuízo uma da outra. A lei de homogeneidade nos diz que,

<sup>15</sup> O filósofo especifica que o tempo é a condição da sucessão, e o espaço, da justaposição. Se apenas um deles existisse, não haveria simultaneidade, permanência e duração, e portanto, tampouco matéria e causalidade. Matéria e causalidade consistem, destarte, no entrelaçamento do tempo e do espaço: suas propriedades mais fundamentais, como impenetrabilidade, extensão, divisibilidade infinita, indestrutibilidade e mobilidade, são consequências desse entrelaçamento. Sendo assim, afirmar que a essência da matéria seja fazer-efeito, ou que a forma do entendimento seja a lei da causalidade, são expressões que se distinguem apenas pelo fato da primeira exprimir de modo objetivo, e a segunda, subjetivo, essa mesma condição *a priori* do fenômeno.

por meio da observação das semelhanças e das concordâncias das coisas, devemos considerar seus tipos, que reunimos em espécies, e essas, em gêneros, até alcançarmos os conceitos mais elevados e que tudo englobam. Dado que essa é uma lei transcendental, isto é, essencial em nossa razão, ela presume a concordância da natureza consigo própria, o que é expresso na antiga sentença: *Entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*. A lei da especificação já é exprimida por Kant assim: *Entium varietates non temere esse minuendas*. Ela significa que devemos distinguir corretamente entre as espécies reunidas em um conceito genérico e que abrange muito em si; e que também devemos diferenciar entre os tipos menores e maiores que são considerados sob os mesmos conceitos. Ela nos adverte, por fim, que precisamos evitar darmos qualquer salto entre os tipos e gêneros, ou subsumir os tipos menores e os completos indivíduos, imediatamente, sob o conceito geral da espécie. Todo conceito é capaz de ser dividido em outro ainda menor, e nenhum abaixa até a mera intuição. Kant ensina que ambas as leis são transcendentais, isto é, princípios da razão que postulam a concordância *a priori* das coisas consigo próprias. Platão parece dizer o mesmo quando afirma que essas regras, às quais toda ciência deve o nascimento, nos foram trazidas da morada dos Deuses, junto com o fogo de Prometeu. (SG, §1, p. 11).<sup>16</sup>

Em *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer acrescenta que, conforme Platão, “a capacidade para o filosofar consiste [...] no conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno” (MVR I, §15, p. 137. Cf. idem, §22, p. 169). Assim, para além da delimitação transcendental da fronteira *a priori* do sujeito e objeto, o autor defende que o homem tem “uma capacidade um pouco mais potenciada [...] de vislumbrar nos seres particulares a sua universalidade, as suas Ideias” (MVR II, Cap. 41, p. 569). Essas, como ainda são objetos ou representações de um sujeito cognoscente, não se identificam com a coisa em si mesma, que por definição é independente de qualquer representação. Contudo, como as Ideias não se subordinam à forma do *principium individuationis*, podem ser definidas como as representações ou objetivações adequadas ou perfeitas da coisa em si. Após sua entrada em cena no mundo do *principium individuationis*, são desdobradas, multiplicadas e relativizadas. Contudo, em si mesmas permanecem intactas, unitárias e eternas, como um arco-íris permanente sobre uma cascata de inúmeras gotas passageira. Que nessa propriedade excepcional, e de fato, genial da inteligência humana, de inteligência das unidades essenciais em meio à torrente fenomênica, repouse o grande valor de todas as realizações da filosofia, artes e ciências também é uma lição platônica, à qual Schopenhauer reconhece aderir com as seguintes palavras:

Quase todos os homens consideram, a todo tempo, serem esse ou aquele homem (*τις ανθρωπος*), junto com os corolários que se seguem disso. Porém, que eles sejam o homem (*ó ανθρωπος*), dotado dos corolários que o acompanham, lhes vêm à mente muito raramente, muito embora nesse último reconhecimento se

<sup>16</sup> Em nota, Schopenhauer cita: Platon, *Phileb.* p. 219-223; *Politic.* p. 62, 63; *Phaedr.* p. 361-363, Ed. Bip. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transzc. Dialektik.*

encontre o principal. As raras pessoas que se entregam mais à última do que à primeira proposição são os filósofos. A orientação dos demais está restrita ao fato de que eles veem nas coisas apenas o particular e o individual, não o seu universal. Apenas os mais bem dotados enxergam nas coisas particulares o seu universal, e tanto mais, quanto maior for o grau de sua eminência [...] Toda aquela orientação do espírito ao universal é a condição indispensável das verdadeiras realizações na filosofia, na poesia, nas artes e nas ciências em geral. (PP II, §2, p. 7-8).

Quanto à natureza dessas Ideias fundamentais, Schopenhauer afirma discordar de Sócrates quanto à existência de uma Ideia de mesa, de cama, e etc. Segundo o alemão, esses últimos fenômenos desdobram Ideias mais originárias, preenchidas pelas forças mais fundamentais da natureza. Essas, portanto, devem ser distinguidas das causas e efeitos, pois diferentemente de ambos, estão além de toda temporalidade e fundamento. A “causa é no essencial: a transformação anterior que provoca a posterior com necessidade” (F, p. 566). A mudança posterior é o seu efeito; e o portador de ambas, a matéria. Além dessas três condições *a priori*, a saber, a causa, o efeito e a matéria, o pensador afirma que não haveria transformação alguma sem o pressuposto de uma *força natural*. Afinal, é da última que provém a capacidade transformadora, a causalidade propriamente dita, a partir da qual a causa produz seu efeito. Desse modo, se a causa é o fator externo, isto é, a configuração objetiva da matéria, que permite a manifestação de uma força natural e transformadora, essa não é senão o fator interno do devir. Com as seguintes palavras, esse pressuposto essencial e íntimo do vir a ser fenomênico é esclarecido e exemplificado pelo pensador:

De modo algum a causa traz o seu efeito ao mundo por si só, ou o produz do nada. Pelo contrário, sempre há algo ali, sobre o que ela age; de modo que ela apenas provoca uma transformação nesse tempo, nesse lugar e sobre esse ser determinado, e de maneira apropriada à natureza desse ser: em que deve existir a *força* transformadora, portanto. Assim sendo, todo efeito se origina de dois fatores, um interno e outro externo; isto é: a força originária do ser, a partir da qual o efeito é produzido [fator interno], e a causa determinada, que obriga essa força a se manifestar aqui e agora [fator externo] [...]. Por exemplo, que o âmbar atraia, neste momento, o floco é o efeito: sua causa é o atrito anterior e a proximidade do âmbar, e o que efetiva este processo e nele se salienta é a *força natural* da eletricidade. (Ibidem).

Schopenhauer ensina que as forças fundamentais devem ser pressupostas por toda etiologia científica, como *qualitas occulta* da matéria. A filosofia, porém, que se dedica à penetração no âmago do mundo, e se nega a entender o último apenas como mera representação de um sujeito cognoscente, vê nessas forças as “condições prévias e pressupostas de toda causa e efeito, mediante as quais a essência íntima das coisas se desdobra e manifesta” (MVR I, §26, p. 192). Desse modo, a filosofia, enquanto uma metafísica imanente, que procura decifrar o enigma do mundo a partir do próprio mundo, define essas forças como a

“objetividade imediata da coisa em si” (Idem, §32, p. 242); ou, em termos ainda mais sintéticos: como as Ideias de Platão. Como essas últimas:

As forças naturais são isentas de toda mudança. Neste sentido, estão fora de todo o tempo; e por isso mesmo, existem sempre e em todos os lugares, onipresentes e inesgotavelmente; sempre prontas a se exteriorizarem no fio condutor da causalidade, tão logo surja ocasião para isso. A causa, pelo contrário, assim como seu efeito, são sempre algo particular, uma transformação particular. A força natural somente é o universal e imutável. (SG, p. 60).

Na natureza elementar, Schopenhauer assevera que todo devir é engendrado, necessariamente, por uma causa em sentido estrito (*Ursache*, fator externo), e uma *força física*, como as da gravidade, eletricidade, “impenetrabilidade, coesão, resistência, dureza, inércia, peso e elasticidade” (F, p. 567); ou uma *força química*, como as que permitem as “afinidades eletivas por certas relações estequiométricas” (Ibidem) dos elementos. Ambos os tipos de forças, portanto, definem as Ideias ou os graus mais básicos de objetivação da coisa em si mesma na natureza. O vir a ser vegetal, por sua vez, que também abrange a “parte vegetativa, e portanto, inconsciente (*bewußtlosen*) da vida animal” (SG, p. 62), já é provocado pelo estímulo (*Reiz*, fator externo), que dá ocasião à manifestação das mais diversas *forças vitais* da natureza vegetal, bem como a da parte vegetativa das forças vitais animais: elas constituem, portanto, as Ideias ou os graus intermediários de objetivação da coisa em si. Por fim, os fenômenos animais, que ocorrem sempre a partir de um motivo (*Motiv*, fator externo), o qual consiste em uma representação do intelecto, só são possíveis graças à expressão das *forças vitais* animais, também chamadas de *vontade*: eis as Ideias ou os graus mais elevados de objetivação da coisa em si no mundo. Excepcionalmente no homem, sua individualidade alcança um nível tão significativo, que “cada homem pode ser visto como [...] uma Ideia própria” (MVR I, §26, p. 193), denominada *caráter*. A vontade, portanto, que engloba o caráter, consiste no cume da objetivação da coisa em si na natureza, de modo que é muito mais adequado chamar o gênero das forças naturais – aos olhos da filosofia, ao menos – de Vontade, do que de meras forças naturais. Afinal, essa última expressão se associa melhor aos graus mais baixos de objetivação da coisa em si, e o mais perfeito e imediato é que deve dar a chave de compreensão ao mais imperfeito e mediato, e não o inverso. Nessa generalização metafísica do conceito de Vontade, o filósofo afirma que também contribui o fato de nossa própria vontade ser a única força vital da natureza conhecida por nós diretamente, “entre os bastidores e [...] conforme sua essência mais íntima” (SG, p. 173). Assim, se a filosofia deve superar o egoísmo teórico, que consiste na limitação da visão do mundo *apenas* como representação mental (ou “sonho de uma sombra”), ela só pode fazê-lo, sem recorrer a conceitos muito amplos e vazios de conteúdo como Ser e Absoluto, por meio da denominação da essência do mundo de Vontade de viver. Entre a Vontade una, eterna e livre, e os fenômenos múltiplos, necessários e efêmeros do *principium individuationis*, se arvoram as Ideias eternas de Platão.

## A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À PSICOLOGIA RACIONAL DE PLATÃO E SUA RADICALIZAÇÃO DA TEORIA PLATÔNICA DE QUE O BELO FACILITA O CONHECIMENTO DAS IDEIAS

A principal crítica de Schopenhauer a Platão se dirige à sua psicologia racional, que segundo o primeiro, foi refutada pela *Crítica da Razão Pura* de Kant, mas pode ser corrigida pela radicalização da intimidade do conhecimento das Ideias com a experiência estética do belo. Mais especificamente, Schopenhauer defende que se não pode existir conhecimento sem referência à experiência, intermediada pelos sentidos corporais, então, a escada da beleza, que segundo Platão, consiste em um caminho indispensável à inteligência das Ideias, e se inicia com o amor corporal, se torna o espaço por excelência do saber ideal. Em outros termos: se não existem mais, após a crítica kantiana, conceitos puramente abstratos, que valem como verdades eternas e são captados diretamente pela razão; mas há apenas objetos belos e que facilitam a intuição das essências fundamentais, a partir da “mais próspera das fontes de todo conhecimento” (KK, p. 578), a experiência, e em virtude de sua superioridade estética; então a fruição predominantemente intelectual do belo e do conhecimento são uma só e a mesma. Vejamos mais em detalhes essa correção e radicalização de Platão proposta por Schopenhauer:

Que “Platão tenha apreendido de maneira pura a distinção” (MVR I, §49, p. 310) entre conceitos e Ideias – escreve Schopenhauer – eis algo que “eu não posso afirmar. Antes, muitos de seus exemplos e elucidações sobre as Ideias são aplicáveis apenas aos conceitos. Contudo, abandonemos essas suas páginas e sigamos o nosso próprio caminho, alegres por termos observado o vestígio de um grande e nobre espírito”. Conforme Schopenhauer, os conceitos são criados pela faculdade de abstração, que ao destituir as diferenças intuitivas das representações (formais ou materiais) da experiência, e identificar o que sobrou desse processo a uma palavra, cria os gêneros racionais e abstratos, isto é, as representações das representações, ou em um só termo: os conceitos. Quanto maior for a sua esfera, mais se distanciará da fonte “mais próspera de todo conhecimento” (KK, p. 578), a experiência, e menos se comunicará, em termos de “perceptividade, definibilidade e distinguibilidade gerais” (WWV II, p. 472). Por sua natureza secundária e derivada, os conceitos são “completamente indeterminados no interior de sua esfera, determinados apenas segundo os seus limites” e “inteiramente esgotáveis em sua definição” (WWV I, §49, p. 328). Em virtude também de seu caráter compacto e maleável, são muito úteis à vida prática e às ciências; contudo, sua carência de riqueza intuitiva os impede de “conceder vida interior própria a uma obra” (Idem, §51, p. 330). De modo que são “eternamente infrutíferos”, sobretudo, na arte.

No domínio estético, Schopenhauer herda de Platão o repúdio contra os imitadores e copiadoreis da natureza ou da obra alheia. Segundo sua concepção, o artista não pode reproduzir, mas deve antecipar a natureza, isto é, entendê-la “em suas meias palavras e, então, exprimir puramente o que ela apenas balluciava. O artista imprime [por exemplo] no mármore duro a beleza da forma que a natureza malograra em milhares de tentativas, coloca-a diante dela e brada: ‘Eis o que querias dizer’” (MVR I, §45, p. 297). A arte, portanto, mais do que qualquer outro campo,



deve apresentar um conhecimento intuitivo e *a priori* do mundo; isto é, comunicar um *a priori* não no sentido kantiano, que concerne apenas à forma subjetiva do fenômeno (simplificada pelo *principium individuationis*); mas no sentido de conteúdo íntimo ou essência do mundo, e que mantém sua unidade em todos os lados e tempos: ela deve facilitar o conhecimento das Ideias platônicas. Em outros termos, o *a priori* sublinhado pela filosofia transcendental de Kant delimita o *como* (universal e necessário) dos fenômenos. As ciências, pelo seu turno, expõem os *porquês* dos mesmos. E a arte do gênio penetra, de modo puro e intuitivo, no *quê* do homem e do universo. Nas antípodas dessa contribuição, o imitador e o maneirista, embora muitas vezes aplaudidos pela maioria da humanidade, merecem todas as críticas apresentadas por Platão nos *Livros III e X* da *República*. Afinal, eles não expõem Ideia alguma, e se obtêm o aplauso dos contemporâneos, é apenas porque esses são, em sua maioria, obtusos, e só podem conceber e se apegar a conceitos. Contudo:

Após alguns anos, tais obras se tornam inapreciáveis, visto que o próprio espírito da época, ou seja, os conceitos imperantes, nos quais elas se enraizavam, mudaram. Apenas as obras autênticas, hauridas imediatamente da natureza e da vida permanecem, como estas, eternamente joviais e com o vigor originário, pois não pertencem a idade alguma, mas à humanidade. (Idem, §49, p. 313).

Schopenhauer é ainda mais severo do que Platão em sua crítica ao que pode ser chamado de “pseudoarte”. Segundo o pessimista: “São poucos os romances que não devem ser reprovados pelo fato de apresentarem as coisas e os acontecimentos humanos como, propriamente, *não* acontecem na realidade” (PP II, §403, p. 309). O *Don Quixote*, de Miguel de Cervantes, consiste em uma sátira genial desse triste fato de que a maioria das exposições sequer copiam, mas falsificam o real. Essa deformação, frequente, sobretudo, no caso dos romances, exerce um efeito nefasto na formação mental dos jovens. Afinal, “em virtude de sua ingenuidade, eles não apenas acreditam no conteúdo dos romances, mas realmente, os incorporam a seu espírito, e criam assim uma série de expectativas que jamais serão preenchidas” (Ibidem). Conclusivamente, o conceito é o *universalia* ou *unitas pos rem* (o universal ou a unidade depois das coisas, WWV II, Cap. 29, p. 472), e as Ideias, o *universalia* ou *unitas ante rem* (o universal ou a unidade antes das coisas). O conceito pode ser comparado a um “receptáculo morto no qual o que se põe fica efetivamente lado a lado, do qual nada pode ser retirado (por juízo analítico) senão o que nele se pôs (por reflexão sintética)”. A Ideia já “desenvolve em quem a apreendeu representações novas em relação ao conceito que lhe é homônimo: se assemelha a um organismo vivo, desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que não estava lá contido” (MVR I, §49, p. 311). Sua superioridade se deve ao fato de ser “absolutamente intuitiva, e embora abarque uma multidão infinita de coisas isoladas, é inteiramente determinada, nunca sendo conhecida pelo simples indivíduo, mas apenas por quem se destituiu de todo querer e individualidade e se elevou ao puro sujeito do conhecimento” (Ibidem). Somente a Ideia, portanto, comunica, de modo rico e intuitivo, o “elemento puramente objetivo” dos

fenômenos, isto é, a “expressão completa de sua essência”, independentemente de todas as relações, ou, desde uma perspectiva mais materialista, a soma ou o “ponto raiz de todas as relações” (WWV II, Cap. 29, p. 470). Seu correlato necessário é o puro sujeito do conhecimento, o qual se destitui de toda individualidade, e assim, se liberta da subordinação à Vontade corporal, fonte de toda carência e insatisfação; em um movimento que só pode ser marcado por uma fruição de todo especial: pois na contemplação estética, a origem de toda necessidade e penúria é silenciada pela raiz.

A respeito ainda da conexão entre a beleza e o conhecimento, Schopenhauer anota que a palavra “*schön*” (belo), do alemão, está indubitavelmente conectado com *‘to show’* (revelar), do inglês, e conseqüentemente, deve significar *‘showy’*, *‘what shows well’* – o que revela bem, portanto aparece com clareza e distinção na percepção intuitiva – logo, as Ideias eternas de Platão” (PP II, §219, p. 107). Contudo, se tudo é a multiplicação de, pelo menos, uma Ideia, logo: “Todas as coisas são belas” (WWV I, §41, p. 298). Apesar dessa verdade, o relativismo ou o ceticismo estético podem ser evitados, caso se distinga que, quando dizemos que algo é belo, afirmamos, mais precisamente, que é *mais* belo do que os demais objetos. A superioridade estética ocorre, em parte, “na medida em que uma coisa particular exprime de modo puro a Ideia de sua espécie mediante proporções bem claras, puramente determinadas e inteiramente significativa de suas partes, reunindo, em si, todas as exteriorizações da Ideia de sua espécie e manifestando-a com perfeição”; e em parte, na medida em que a Ideia mesma, que se expressa no objeto, pertence a “um grau superior de objetividade da Vontade, e por conseguinte, diz muito mais, é mais significativa” (Ibidem)<sup>17</sup>. De modo associado a essa segunda condição, o autor defende que como o homem abriga os “segredos mais íntimos” (WWV II, Cap. 17, p. 231) da Vontade, e também os expõe pelos fenômenos mais agudos, nítidos, trágicos e heroicos possíveis, ele é “belo antes do que qualquer outra coisa, de modo que a revelação de sua essência é o fim supremo da arte” (WWV I, §41, p. 298). Em suma, a arte é um “meio de facilitação do conhecimento da Ideia” (MVR I, §37, p. 265), tanto mais indispensável, quanto maior é o grau de objetivação da Vontade, em cuja interioridade se pretende penetrar. No que concerne aos graus mais rasteiros de sua visibilidade, o filósofo afirma que o belo natural já supera o belo artístico, quanto à determinação da exposição de suas essências. Conforme o autor, portanto, a Ideia também pode ser conhecida fora da arte, e inclusive, em meio à barafunda dos fenômenos – capacidade essa em que repousa o ápice da genialidade. No nível intermediário da genialidade, se encontram aqueles indivíduos que embora sejam incapazes de intuírem e exporem as Ideias a partir de si próprios, podem conhecê-las com o auxílio do belo natural e artístico. Por fim, também existem aqueles que não possuem sensibilidade sequer para o belo natural, e procuram por todo lado apenas o vantajoso, o útil e o estímulo da causa-

<sup>17</sup> Sinteticamente, Schopenhauer associa ao belo (ou ao mais belo) os seguintes conceitos clássicos: originalidade, proporção (medida), significação, determinação, grandeza e pureza. As manifestações estéticas que, nas antípodas desses critérios, ainda assim facilitam a contemplação das Ideias, são agrupadas, pelo autor, sob o conceito de sublime (Cf. Idem, §39, p. 287).

e-efeito: esses são chamados de filisteus, que jamais alcançarão conhecimento significativo algum do mundo.

O fato de Schopenhauer discordar de que haja um cume da escada da beleza, a partir do qual se pode intuir, abstrata e conceitualmente, isto é, sem nenhuma referência à experiência corporal e sensível, as essências, o leva a se opor com radicalidade ao que se convencionou chamar por “psicologia racional” platônica. Conforme o pessimista, Platão inaugurou na história da filosofia uma doutrina do conhecimento que conclui com a tese da separação de uma alma imaterial, e fonte de todo conhecimento e virtude, e um corpo material, e responsável por todo erro e vício. Na base latente dessa teoria, se encontra a necessidade metafísica de crença na imortalidade da suposta alma imaterial, de modo que o que é apresentado como resultado é, na realidade, um *petitio principii* (petição de princípio). Embora essa doutrina tenha sobrevivido, e mesmo, sido reforçada por toda filosofia antiga e medieval, ela não resistiu às críticas de Kant, segundo as quais toda pretensão a conhecimento sem nenhuma referência à experiência é vazia, inútil e contraproducente. O percurso desse erro de Platão, que pode ser considerado seu calcanhar de Aquiles, é resumido por Schopenhauer com as seguintes palavras:

Em Platão, encontramos a origem de uma falsa dianologia, que foi montada com uma intenção metafísica secreta, em vista de uma psicologia racional e da doutrina da imortalidade que se pendura na última. A dianologia platônica revelou-se, posteriormente, como uma doutrina enganosa e dona da mais obstinada vitalidade, pois subsistiu por toda a filosofia antiga, medieval e moderna, até que Kant, o triturador de tudo, a acertou na cabeça. A doutrina que aqui menciono é o racionalismo da teoria do conhecimento, com um objetivo final metafísico. Ela pode ser resumida assim: aquilo que conhece em nós é uma substância imaterial e fundamentalmente distinta do corpo, chamada de alma. O corpo é um obstáculo para o conhecimento. Por isso, todo saber mediado pelos sentidos é enganoso: o único conhecimento verdadeiro, autêntico e seguro está livre e afastado de toda sensibilidade (e portanto, de toda intuição). Ele pertence apenas ao puro pensamento, logo, ao operar com conceitos abstratos e completamente isolados. E essa operação é realizada pela alma a partir de seus próprios meios. Consequentemente, a alma o fará da melhor maneira possível depois de que se separar do corpo, e portanto, quando estivermos mortos. Assim, a dianologia de Platão nos joga nas mãos da psicologia racional, em vista de sua doutrina da imortalidade. (PP I, §4, p. 49).

Mostramos, anteriormente, alguns ingredientes fundamentais dessa dianologia platônica, que atestam sua tentativa puramente imaterial, incorpórea e livre de toda experiência e intuição sensível, de conhecimento das Ideias. Em *República*, por exemplo, Platão defendeu que: “As ideias são pensadas, porém não vistas” (PLATÃO, 2016. VI, 507b). Que a geometria refina um certo “órgão da alma”, cuja conservação é mais desejável “do que a de mil olhos, pois é exclusivamente por seu intermédio que a verdade é percebida” (Idem, VII, 527e). E que a astronomia tem a “propriedade de arrastar a alma para a verdade e de formar de

tal maneira o espírito filosófico, que levamos para cima o que indevidamente conservamos cá por baixo” (Idem, VII, 527b), etc. Com base nessas premissas, Sócrates defendeu algo que muito desagradava Schopenhauer, a saber, que a matemática supera a música como trampolim educacional ao conhecimento das Ideias. Segundo o moderno, e resumidamente, a matemática não passa da investigação das relações necessárias da forma *a priori* da experiência fenomênica, a saber, o espaço e o tempo (ambas chamadas, respectivamente, por Kant, de formas do sentido externo e interno).<sup>18</sup> A música, pelo contrário, vivencia a interioridade do mundo de modo tão imediato, rico (intuitivamente) e completo, que deve ser considerada como a objetividade da Vontade de modo análogo às Ideias. Em outras palavras, se todas as demais artes expõem facilitações da intuição ou cópias perfeitas das Ideias, a música se relaciona com a essência do mundo de maneira tão íntima, e por si só, que não está, por dizê-lo de alguma maneira, entre as Ideias e o fenômeno, mas exatamente no mesmo nível das Ideias em relação à Vontade. Essa questão à parte, Schopenhauer assevera que a exposição mais cabal do racionalismo platônico se encontra em *Fédon*, cap. 10. E que “algo semelhante Platão também defende em *Timeu*, ao qual Sexto Empírico faz referência, de modo distinto e preciso”, com as seguintes palavras:

Em *Timeu*, Platão faz uso de seu método de prova para demonstrar a natureza incorpórea da alma. Assim – argumenta Platão – o rosto está adaptado à luz porque é suscetível à luz, e a audição é condicionada aereamente porque percebe a concussão do ar, a saber, o tom. O olfato, porque experimenta fumaças e vapores, é condicionado por todos esses eventos, e o paladar está igualmente adaptado ao sabor dos sucos. Analogamente, a alma também deve ter, por necessidade, uma essência incorpórea, pois conhece ideias incorpóreas, como por exemplo, aquelas dos números e as que se encontram nas formas dos corpos. (*Adversus mathematicos*, VII, p. 116 et 119. PP I, §4, p. 49).

Criada por Platão na história da filosofia, a psicologia racional foi aceita por Aristóteles, hipoteticamente, segundo Schopenhauer, em *De Anima, Livro I, Cap. I*. Contudo, no *Livro III, Cap. 8* dessa mesma obra, Aristóteles se opõe à doutrina platônica, e defende que: “No intelecto não há nada que não tenha existido

<sup>18</sup> A respeito da matemática, Schopenhauer entende que o tempo e espaço são de tal natureza em que todas suas partes “se relacionam entre si de modo a se determinarem e serem determinadas, mutuamente, uma pela outra” (SG, p. 158). No espaço, essas relações se chamam posição, e no tempo, sucessão. Ambas as relações não se fundam sobre representações empíricas e preenchidas pela matéria, pois como os gregos já tinham notado, a experiência material é incapaz de conferir ponto sem diâmetro, reta sem largura e etc. Contudo, é extremamente inexato postular que as relações matemáticas se baseiam em meros pressupostos da razão ou do entendimento, pois isso não faz jus à universalidade e à necessidade dessa ciência (além do que, “direita”, “esquerda”, “acima”, “abaixo”, e etc., não podem ser compreendidos por meros conceitos ou pela lei da causalidade). As relações matemáticas são apreendidas, outrossim, por uma intuição pura e *a priori*, apoiada em uma modalidade particular do princípio de razão suficiente: o princípio de razão do ser. Essa regra *a priori* determina, com necessidade, todas as relações das partes do espaço e do tempo puros – os quais consistem na *forma a priori* da experiência fenomênica. A matemática, em suma, se limita ao *como* dos fenômenos, sendo que o seu *quê* é penetrado apenas pela intuição excepcional, genial e estética.

anteriormente nos sentidos” (Idem, p. 50). Na contramão dessa última lição, os escolásticos e medievais buscaram endossar o dualismo platônico com uma série de demonstrações sofisticadas das assim chamadas cognições por razão pura de *aeternae veritates* (verdades eternas). Entre os modernos, Descartes e Leibniz foram os que com mais aferro aderiram a essas tentativas, e foram objetados, respectivamente, por Spinoza e Locke. Por fim, Kant solucionou a controvérsia ao provar que, embora tenhamos, de fato, um conhecimento puro, *a priori* e não “extraído da experiência, esse conhecimento possui validade e importância apenas em sua relação à experiência” (Idem, p. 52). O saber puro – precisa Kant – se baseia na “forma da consciência que conhece, a qual obtém sua matéria do conhecimento empírico, oferecido pela sensação dos sentidos e sem o qual é inútil e vazio” (Ibidem). Dizendo o mesmo com termos mais próprios, Schopenhauer afirma que: “O conhecimento sem a intuição, a qual é intermediada pelo corpo, não possui estofamento algum, de modo que o conhecedor, enquanto tal e sem o pressuposto de um corpo, não é nada senão uma forma vazia; para não dizer que todo pensar é uma função fisiológica do cérebro” (Ibidem). Por não respeitar a relação necessária de todo conhecimento com a experiência (isto é, com sua forma pura e *a priori*, ou com essa última preenchida pela matéria); e por contornar a identidade entre o intelecto e o cérebro – Schopenhauer adverte que a teoria do conhecimento platônica culmina em uma doutrina “contraproducente (*zweckwidrig*), equivocada (*verfehlt*), e mesmo, impossível (*unmöglich*)”. Embora a filosofia universitária alemã continue reproduzindo ecos desse erro original de Platão, e mesmo após a sua refutação kantiana – Schopenhauer escreve que sua “correção” (Ibidem) principal consiste em sua própria metafísica do belo, cujos traços gerais foram sintetizados anteriormente. Conforme um resumo ainda mais conciso desse aperfeiçoamento, dado pelo seu autor: “Apenas o conhecimento que se mantém puro de toda comunidade com a vontade, e que ainda assim, é intuitivo, alcança a mais elevada objetividade, e com ela, a perfeição” (Ibidem).

A partir da depuração referida da teoria das Ideias de Platão de toda psicologia racional, Schopenhauer acredita ter salvo e atualizado seus elementos mais pertinentes. Como uma espécie de antídoto contra a noção puramente abstrata e apartada da experiência (intuição e sensibilidade) do conhecimento das Ideias e da beleza, Schopenhauer propõe uma radical identificação desses dois últimos conceitos. Com o fim de solapar o abismo imposto entre o corpo e a alma, o moderno sublinha a base estética (isto é, intuitiva e sensível) de todo saber essencial, ao unificar o conhecimento das Ideias e a contemplação da beleza sob o conceito de experiência estética. Apenas de modo subordinado a ambas as concepções, Schopenhauer aceita a diferença platônica entre os prazeres simples do corpo e a fruição espiritual do verdadeiro conhecimento e beleza. Embora a sede principal da última – conclui o pessimista – seja a mente ou cérebro, ela jamais terá o poder soteriológico que lhe é associado, caso não se baseie na “mais próspera das fontes de todo conhecimento” (KK, p. 578): a experiência (corporal, intuitiva e sensível). Somente a partir da riqueza balsâmica da última é que o contemplador das Ideias pode silenciar pela raiz a fonte de toda carência, necessidade e sofrimento: a Vontade cega, impreenchível e autodiscordante.

## CONCLUSÕES

Que o mundo ou o Mesmo possam ser vistos tanto como uma mixórdia de seres contraditórios, quanto como um mosaico de Ideias essenciais, unitárias e eternas; e que o grande valor da filosofia e das demais artes seja o de desvelar esse segundo lado, é uma das principais lições platônicas, que Schopenhauer busca ressignificar a partir de um novo horizonte conceitual. Na busca de uma compreensão ainda mais razoável dessa doutrina, Schopenhauer propõe depurá-la de toda psicologia racional, considerada por ele como problemática, em virtude de seu afastamento radical da “mais próspera das fontes de todo conhecimento” (Ibidem): a experiência. Essa purificação foi levada a cabo por meio da radicalização da proximidade entre o conhecimento das Ideias e a contemplação do belo, que em Platão, já se encontrava pré-disposta, na lição de que a ascensão da escada da beleza é necessária para o conhecimento das Ideias. Uma vez que o conhecimento ideal e a contemplação do belo, segundo Schopenhauer, devem ter por base incontornável a experiência corporal e sensível, ambos os conceitos se tornam estéticos; e a experiência estética – que inclui a arte e a bela natureza – se torna o palco, por definição, da consumação dessa depuração. A distinção entre o agradável, conectado apenas com os prazeres corporais, e a fruição intelectual ou amor do belo e do conhecimento das Ideias, é mantida sob o pressuposto de que os últimos, embora sediados, sobretudo, pelo intelecto ou cérebro, exigem ainda assim a intermediação e riqueza da sensibilidade corporal. Quanto à explicação derradeira da possibilidade dessa fruição intelectual, o filósofo afirma que ela repousa no fato de que, no belo, a fonte de toda carência é silenciada pela raiz: a Vontade. Outra originalidade de Schopenhauer consiste em sua identificação das Ideias às forças fundamentais da natureza, seguida da advertência de que certos fenômenos – como mesa e cadeira – não possuem uma Ideia própria, mas apenas um conceito. Por fim, pudemos apenas mencionar que a inspiração principal extraída por Schopenhauer de Platão consiste na noção de que a virtude, a beleza e o conhecimento das Ideias possuem uma unidade fundamental. Seguramente, Platão é a referência capital que alimentou a perseguição filosófica de Schopenhauer pela síntese da essência do mundo – metafísica, estética e ética – em um *pensamento único* construído para além – isto é, para o interior mais íntimo, permanente, único e livre – do mundo fenomênico do *principium individuationis*.<sup>19</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Plato: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- BARBOZA, Jair. *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Humanitas/FFLCH/USP, 2001.

<sup>19</sup> Agradecemos ao Prof. Dr. Klaus Corcilus (Universität Tübingen) pela inspiração desse trabalho, e à Ma. Natalia Costa Rüginitz (Unicamp) pelos diálogos e auxílio com os vocábulos gregos.

- \_\_\_\_\_. Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. *Revista de Filosofia Trans/Form/Ação*, n. 29 (2), p. 33-42, 2006.
- BRAVO, Francisco. El método de la división y la división de los placeres em el Filebo de Platón. In: BRISSON, Luc; DILLON, John (Org.). *Plato´s Philebus*. Baden-Baden: Academia Verlag, 2010. p. 25-30.
- BURNYEAT, Myles. F. Plato on why mathematics is good for the soul. In: SMILEY, Timothy (Ed.). *Mathematics and Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 1-81.
- CIRACÌ, Fabio. Il mondo come volontà, idee e rappresentazione. Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, v. 1, n. 1, p. 71-115, 2010.
- \_\_\_\_\_. Le idee: la struttura fenomenologica e storica del mondo. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 7, n. 2, p. 38-63, 2016.
- COSTA RUGNITZ, Natalia. A Caverna em três atos. *Sapere Aude*, v. 9, n. 17, p. 303-308, 2018.
- CORNFORD, Francis M. Mathematics and Dialectic in *Republic* VI and VII. *Mind*, n. 41, p. 173-90, 1932.
- DA SILVA, Luan C. A visão estética e a audição musical. In: *Diário do Planalto*, 8 de junho de 2013.
- FERGUSON, Adam S. Plato's Simile of Light. *Classical Quarterly*, n. 15, p. 131-52, 1921, e n. 16, p. 15-28, 1922.
- \_\_\_\_\_. Plato's Simile of Light Again. *Classical Quarterly*, n. 28, p. 190-210, 1934.
- \_\_\_\_\_. Sun, Line and Cave Again. *Classical Quarterly*, nº. 13, p. 188-93, 1962.
- FINE, Gail. Knowledge and Belief in *Republic V*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 60, p. 121-139, 1978.
- LAZARINI, Lucas. Sobre a Ideia como objetividade adequada e imediata. In: DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana C. (Orgs.). *Schopenhauer, A Filosofia e o Filosofar*. Curitiba/PR: Editora Fi, 2018. p. 43-56.
- \_\_\_\_\_. As Ideias podem ser entendidas como um a priori? Sobre o § 45 de O mundo como vontade e representação. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 8, n. 2, p. 28-42, 2017.
- MUNIZ, Fernando.; RUDEBUSCH, George. Plato, "Philebus" 15B: a problem solved. *The Classical Quarterly, New Series*, v. 54, n. 2, p. 394-405, 2004.
- PENNER, Terry. The forms in the Republic. In: SANTAS, Gerasimos (Org.). *Blackwell Guide to Plato´s Republic*. Hoboken: Blackwell Publishing, 2006. p. 234-262.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad.: José Cavalcante de Souza. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972a.

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Trad.: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972b.

\_\_\_\_\_. *Diálogos – Vol. VIII – Parmênides – Filebo*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1974.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2016.

PLATO. *Platonis Opera*. In: BURNET, J. (Org.). Oxford: Oxford University Press, 1903.

\_\_\_\_\_. *Plato in Twelve Volumes*. Trad. W. R. M. Lamb. London: William Heinemann Ltd., 1925.

ROSS, William D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena – Kleine philosophische Schriften – 2. Teil*. In: STEINER, Rudolf (Org.). *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwölf Bänden*. Stuttgart/Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH. 1851 [1895].

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Sämtliche Werke*. LÖHNEYSEN, Wolfgang F. von (Org.). Stuttgart / Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band I, 1818a [1986].

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II*, In: *Sämtliche Werke*. LÖHNEYSEN, Wolfgang F. von (Org.). Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band II, 1844 [1986].

\_\_\_\_\_. *Kritik der Kantischen Philosophie*, In: *Sämtliche Werke*. LÖHNEYSEN, Wolfgang F. von (Org.). Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, Band I, 1818b [1986].

\_\_\_\_\_. *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde*. In: LÖHNEYSEN, F. von. (Org.). *Sämtliche Werke*. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp. Band III. 1813 [1986].

\_\_\_\_\_. *Über die Freiheit des Willens*. In: LÖHNEYSEN, F. von. (Org.). *Sämtliche Werke*. Stuttgart / Frankfurt am Main: Suhrkamp. Band III. 1839 [1986].

\_\_\_\_\_. *Metafísica do Belo*. Trad. J. Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 1820 [2003].

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 1818 [2005].

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 1844 [2015].

Recebido em: 01-08-2018

Aceito para publicação em: 01-11-18



# ANGÚSTIA DE CONSCIÊNCIA: MALDADE E REDENÇÃO, ESTÉTICA E ÉTICA NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

*ANGUISH OF CONSCIOUSNESS: EVIL, REDEMPTION, AESTHETICS AND ETHICS  
IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY*

OSWALDO GIACOIA JUNIOR<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) – Brasil  
ogiacioia@hotmail.com

**RESUMO:** A partir de uma aproximação com a filosofia de Kitaro Nishida, este artigo reflete sobre a relação entre ética e estética no sistema de pensamento de Arthur Schopenhauer, por meio do tratamento de uma difícil questão apresentada em sua filosofia prática: a transição da maldade extrema – a *Schadenfreude* (alegria maligna) – para a autonegação da vontade de viver. Trata-se de um problema que implica a distinção entre vivência estética, ética, religião e ascese, e suscita a possibilidade de uma figura radical da existência humana no mundo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética. Ascese. Compaixão. Egoísmo. Liberdade.

**ABSTRACT:** *Based on an approach to the philosophy of Kitaro Nishida, this article reflects on the relationship between ethics and aesthetics in Arthur Schopenhauer's system of thought, through the treatment of a difficult question posed in his practical philosophy: the transition from extreme evil - the Schadenfreude (evil joy) - for the self-denial of the will to live. It is a problem that involves the distinction between aesthetic experience, ethics, religion and asceticism, and raises the possibility of a radical figure of human existence in the world.*

**KEYWORDS:** *Ethics. Ascesis. Compassion. Selfishness. Freedom.*

Nos quadros da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer, a vivência artística, eleva o homem à condição de puro sujeito do conhecimento, condição na qual a individualidade singular foi temporariamente suprimida, de modo que, paradoxalmente, no próprio corpo do sujeito, este vivencia uma experiência de transcendência, de êxtase, na qual se transfigura em calma e límpida superfície especular de refração não de um objeto qualquer, mas da ideia ou das ideias, que são como que os protótipos ou modelos, dos quais derivam as entidades existentes no mundo atual ou possível.

Diferentemente das ciências, que se organizam em correspondência com as figuras do princípio de razão suficiente e estudam as conexões e relações regulares entre os fenômenos, a arte é um gênero de conhecimento que considera o que no mundo há de essencial e permanente, alheio a relações e alterações de estados.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

As diferentes artes ocupam-se com o que é igual em todo tempo e lugar, com a *objetividade adequada* da vontade (a coisa em si), que a arte isola e retira do curso do mundo, de nela que, por meio da criação artística, o ínfimo e o particular são resgatados do incessante fluxo das transformações, para tornar-se o representante da totalidade, o âmbito de figuração daquela objetividade, ou seja, as ideias. Como ilustra Schopenhauer, nas ideias detém-se a roda do tempo; a ideia é o único e essencial objeto da arte, as relações desaparecem para deixarem subsistir uma modalidade de representação não submetida ao princípio de razão suficiente, a que corresponde uma forma própria de conhecimento intuitivo.

Nele o sujeito anula-se como indivíduo eternamente atormentado pelo querer incessante, acossado pelo desejo perpetuamente insatisfeito, para tornar-se receptáculo das ideias, identificando-se com elas e, por esse meio, apaziguando-se transitoriamente na pura fruição estética, que é fim em si mesma, e não simplesmente meio para satisfação de necessidades, que sempre são penúrias, aflições. Na experiência do belo e do sublime estéticos, temos, portanto, uma vivência de plenitude e de pacificação, na qual o sujeito é negado em sua condição de escravo do desejo.

As ideias são modos da representação não submetida ao princípio de razão suficiente, que é a expressão formal universal da sensibilidade e do intelecto, ou seja, espaço, tempo e causalidade, os *principia individuationis*, ou formas constitutivas do conhecimento do mundo da experiência, da realidade em seu todo, ou seja, os princípios transcendentais que são condição de possibilidade do conhecimento dos entes em seu todo, tanto de suas essências quanto de suas existências. Toda multiplicidade, assim também como toda unidade, são produtos das relações mentais entre o espaço, o tempo e a causalidade, cuja forma é preenchida pelo princípio da matéria – de ambos resultando o hilemorfismo da realidade a que damos o nome de mundo.

A forma da representação em geral é a própria relação entre sujeito e objeto, sua recíproca dependência e condicionamento, de modo que ser sujeito é ser o substratum de representações de objetos, e ser objeto é ser o *Gegenstand* aquilo que se contrapõe ao sujeito. Esta forma originária e primeiríssima da representação em geral não está submetida ao *principium individuationis*, de modo que não segue as regras de síntese que são próprias da atuação conjunta entre tempo, espaço e causalidade. Portanto, para Schopenhauer, sujeito e objeto enquanto tais e separadamente, não têm qualquer essência ou subsistência isolada, eles são na dependência um do outro, existem um pelo outro e para o outro, em si mesmos, são vazios. Toda representação que está submetida a essa forma universal é, portanto, aparência, ilusão. As ideias, que são as formas mais originárias da representação que constitui o mundo – isto é, os protótipos ou os paradigmas da realidade sensível, nos termos de Platão, constituem, assim, o primeiro grau da aparência.

Encontramos um correspondente dessa teoria da representação também em Kitaro Nishida. Para entender a verdadeira realidade, e para conhecer a verdadeira natureza do universo e da vida humana temos de romper com a convicção de senso comum segundo a qual consideramos que as coisas existem no mundo externo, apartadas da consciência, e que alguma coisa chamada mente existe atrás da consciência, como substrato de faculdades que se exercitam como funções.

Sendo assim, para um pensador Zenbudista como Kitarô Nishida, tanto quanto para Arthur Schopenhauer, na experiência pura, para a qual a vivência estética serve de modelo, não há sujeito separado da objetividade, ou seja, não subsiste mais a distinção metafísica entre sujeito e objeto, sendo a própria consciência uma função de unidade, de modo que o conhecimento da verdade consiste embeber-se dessa experiência pura.

A existência independente da mente e da matéria é geralmente considerada um fato intuitivo, mas, por meio da reflexão, tomamos claramente consciência de que esse não é o caso. O que é a mesa diante de mim agora? Sua cor e sua forma são sensações do olho; o sentimento de resistência, quando a toco, é uma sensação da mão. A forma, o tamanho, a posição e o movimento de uma coisa – aquilo que intuímos/percebemos – não são estados objetivos da coisa nela mesma. Perceber as coisas nelas mesmas, à parte de nossa consciência, é impossível. A mesma coisa vale, da mesma forma, para nossa mente. Aquilo que conhecemos não é a própria mente, mas a atividade de conhecimento, sentimento e vontade. Quando visto psicologicamente, aquilo que pensamos como nosso si-próprio, funcionando em meio ao tempo, nada mais é do que a continuação da sensação ou do sentimento; a mente e a matéria que tomamos como fatos intuitivos são meramente combinações não variáveis de fenômenos similares de consciência. Somos levados a pensar na existência da mente e da matéria por aquilo que nos é exigido pela lei da causalidade. (NISHIDA, 2001, p. 72s. Cf. NISHIDA, 2016, p. 64s).

Desenvolvendo teses que se aproximam surpreendentemente das posições filosóficas de Schopenhauer, Kitarô Nishida faz notar que, para além do que a mente e os sentidos nos revelam como realidade empírica, à luz do princípio de individuação, mente e espírito não existem separadamente, aliás, nada existe separadamente na realidade: a única coisa efetivamente real é a impermanência de todas as coisas. “A natureza e o espírito não são duas espécies completamente diferentes de realidade. A distinção entre ambos resulta das diferentes maneiras de olhar para uma e mesma realidade. Todo aquele que compreende profundamente a natureza discerne uma unidade espiritual na base dela. Mais ainda, o espírito completo, verdadeiro, está unido como a natureza; só existe uma realidade no universo. E, como disse antes, esta *única* realidade é ambas as coisas: infinita oposição e conflito e infinita unidade. Ela é uma atividade independente, infinita, auto plenificada.” (NISHIDA, 2001, p. 118. Cf. NISHIDA, 2016, p. 114).

Essa unidade metafísica irreduzível a toda estabilidade e permanência, tem, para Nishida, o mesmo significado que a atividade infinita Deus. Não se trata, como em Schopenhauer, da unidade da Vontade, mas de Deus como o não-algo que não transcende, mas constitui o âmago e a base da realidade: Deus é aquilo que dissolve a distinção entre subjetividade e objetividade, e reúne espírito e natureza. A teoria estética, objeto do livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*, não constitui apenas uma doutrina do belo e do juízo de gosto, uma metafísica do sublime e da beleza, mas também – talvez sobretudo – um passo no caminho da *Erlösung* da vontade de viver.

A ideia é para nós apenas a objetividade imediata e por isso adequada da coisa em si, esta sendo precisamente a VONTADE, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação. Pois a coisa em si, segundo Kant, deve ser livre de todas as formas vinculadas ao conhecimento enquanto tal... e é um erro de Kant computar entre tais formas, anteriormente a todas as outras, a do ser-objeto-para-um-sujeito, que é exatamente a primeira e mais universal forma de todo fenômeno, isto é, de toda representação. Por conseguinte, ele deveria ter recusado expressamente à sua coisa em si o ser objeto, e assim evitar incorrer naquela grande inconsequência logo descoberta. (WWV I/MVR I, §32, 2005, p. 241).

Por outro lado, a ideia platônica é necessariamente objeto, algo reconhecido, uma representação; e justamente devido a isto, e somente devido a isto, distinta da coisa em si; ela se despojou apenas das formas subordinadas do fenômeno, todas compreendidas sob o princípio de razão, ou melhor, ainda não as adotou; contudo manteve a forma primeira e mais geral, a da representação em geral, do ser objeto para um sujeito.

À luz desse aspecto da experiência artística, tal como pensada por Schopenhauer, torna-se possível pensar uma conexão entre Ética e Estética, tanto no sistema do pensamento único quanto com a filosofia oriental, uma conexão que se produz a partir de uma experiência de abalo conversão: ela tem origem na consciência da necessidade inexorável com que os antípodas se exigem e se alimentam um do outro. Refiro-me à conexão necessária entre o Bem e o Mal, o Belo e o Horror, Deus e o Demônio. Para tanto, tomo como ponto de partida um dos mais célebres discursos atribuídos a Sidarta Gautama, no qual lemos que o Buda dirigiu-se ao Parque dos Veados em Benares [Sarnath] e expôs a sua doutrina aos que tinham sido anteriormente seus companheiros na vida ascética, sob a forma das Quatro Nobres Verdades. A dramatização dá-se na forma de um médico experimentado, que identifica uma doença e sua causa, emite um juízo sobre a possibilidade de cura, e prescreve uma medicação.

Todas elas se referem à origem, à cessação do sofrimento e ao caminho que conduz a essa experiência redentora. Ora, não há como passar ao largo da reflexão desses ensinamentos na doutrina schopenhaueriana da objetivação da vontade na natureza, ocorrendo ao fio condutor do *principium individuationis*:

Denominamos tempo e espaço, já que só neles e por eles é possível a pluralidade do que é um e o mesmo, *principium individuationis*. Tais formas são essenciais ao conhecimento natural, que brota da Vontade. Em virtude disso, a Vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos. Todavia, semelhante pluralidade concerne não à Vontade como coisa-em-si mas exclusivamente a seus fenômenos. A Vontade se encontra em cada um destes por inteiro indivisa e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua própria essência, porém esta, portanto o que é de fato real, é encontrada imediatamente só em seu interior. Eis por que cada um quer tudo pra si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo que lhe opõe resistência. (WWV I/MVR I, § 61, 2005, p. 426).

Ora, uma vez que o princípio de razão suficiente, em sua quadrúplice raiz, é a forma a priori e universal do intelecto, nosso conhecimento está necessariamente adstrito ao princípio de individuação, pois só podemos nos representar aquilo que pode ser identificável, submetido a regras lógicas como, por exemplo, os princípios de identidade, de não contradição e do terceiro excluído, o que significa que a relação entre sujeito e predicado é condição *sine qua non* da representação (e, portanto, conhecimento possível) de objetos, que se faz pelas formas universais da predicação.

Portanto, se, como indivíduos, não temos conhecimento algum fora do subordinado ao princípio de razão, essa condição é excludente do conhecimento das ideias, que são essências atemporais, logo, não submetidas às relações de contiguidade e sucessão – tempo e espaço e causalidade como *principia individuationis*. Desse modo, para que seja possível um gênero qualquer de conhecimento das ideias, então deve operar-se uma profunda modificação no sujeito, uma transformação essencial, que deve ser, de acordo com a estética de Schopenhauer, correspondente e análoga a uma não menos considerável de todo o modo do objeto, e mediante o qual o sujeito, enquanto conhecendo uma ideia, deixa de ser indivíduo.

Nessa supressão do condicionamento reside, pois, o caráter redentor da vivência artística, de que todo homem, em diferentes medidas e proporções, é sempre capaz, sendo a criação da beleza e do sublime artístico a tarefa reservada ao gênio, que capta, configura e expressa a universalidade da ideia na particularidade do objeto singular.

Todo corpo humano é, portanto, inexoravelmente individual – e se volta para a satisfação de suas necessidades. O corpo é o que o intelecto e a sensibilidade apreendem como objetivação da vontade, sua concreção num indivíduo singular; por conseguinte, na medida em que a vontade se afirma nesse corpo individual, ela só pode relacionar-se imediatamente consigo mesma. “Sua existência, tal como esta é imediatamente dada, realiza-se, por força de necessidade, como auto-referência do sujeito, e expressa-se em meio às demais existências corporais no comportamento auto-referente, no *egoísmo prático*” (MALTER, 1991, p. 352)

Aqui se desvela a inexorável necessidade ontológica do egoísmo: a vontade se encontra em cada indivíduo por inteiro e indivisa, e, ao menos via de regra, só divisa as outras individualidade – pluralidade existindo no tempo e no espaço – como múltiplas imagens de sua própria essência, que só ela é real. No entanto, a essa realidade a vontade individual só tem acesso na experiência interna de sua própria existência corporal – só em seu próprio interior, como Schopenhauer afirma. Portanto, todo *ego* corporal necessariamente quer ter tudo para si, quer tudo possuir, porque ele realiza, em sua imediatez, a essência insaciavelmente desejante da vontade – que deseja também aniquilar tudo aquilo que a ela resiste e se opõe.

Eis a razão de ser da destrutividade do egoísmo prático, assim como do caráter sofredor de toda existência, considerada desse ponto de vista como conflito eterno. A essa razão prática vem somar-se um fator teórico:

Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis. Em verdade, todo indivíduo conhece, é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si mesmo do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo. (WWV I/MVR I, § 61, 2005, p. 426).

Sendo assim, então a única libertação efetiva, a única possibilidade de resgate e salvação consiste na (auto) supressão da vontade, no aniquilamento do egoísmo, que é fonte de todo apego e sofrimento. Para Schopenhauer, a filosofia é, em seu ápice, soteriologia, salvação e libertação a partir da negação da essência sofredora do universo. A contemplação pura e desinteressada nas Ideias, tal como esta é possível na experiência artística, em que o sujeito e o objeto se identificam, na medida em que o intelecto torna-se mera superfície de projeção, espelho, da essência do objeto, ou seja, a apreensão imediata e intuitiva da essência do universal na aparência do objeto singular, a arte é uma modalidade temporária de supressão do agulhão da vontade. Ela apazigua, mas não redime completamente.

Daí decorre que o tipo humano supremo, a quintessência da sabedoria e da liberdade, encontra-se nas figuras da santidade e ascese, nas quais torna-se efetivo o único ato de liberdade possível no mundo empírico: a autonegação da vontade de viver, sob a forma do jejum voluntário, da obediência e disciplina ascéticas, e da castidade. Essa sabedoria representa também a conquista da verdade sobre Si-Mesmo, uma iluminação que equilibra à *unio mystica*, à dissipação das ilusões e delírios da arrogância e vaidade humana.

Pretendo examinar de perto essa possibilidade à luz de uma figura que poderia indicar um outro caminho, igualmente estranho, inexplicável. Tentarei mostrar como o conceito de consciência moral – ou melhor, o elemento de *angústia* que é ínsito à consciência moral – pode ser tanto uma instância de máxima intensificação da individualidade quanto o ponto de fusão, na qual esta pode ser levada a uma situação (redentora) de seu completo desvanecimento.

Considerado do ponto de vista da vontade, o ser é ato do querer – o que pode ser traduzido como: minha existência, o modo de manifestação de minha essência, é meu ato de vontade; eu sou o que eu quis e quero.

A mais íntima auto-consciência é o ponto no qual a coisa em si, a Vontade, transita para a aparência (in die *Erscheinung*), para o cognoscível (das *Erkennbare*), portanto, onde ambos coincidem. A vontade jaz fora do domínio do princípio de razão, portanto, na necessidade; as coisas que aparecem (*die Erscheinung*) totalmente dentro dele. Lá, portanto, onde a Filosofia ainda não aprendeu a diferenciar entre eles, eles se misturam no pensamento, e então a liberdade da vontade como coisa em si, que é sentida, é também

transposta para seus modos de aparecer (*Erscheinung*): esta é a razão pela qual todos aqueles que não depuraram seu juízo por meio da filosofia tomam o *liberum arbitrium indifferentiae* pelo fato imediato da consciência. (SW, 1911-1942, Band X, p. 392s).<sup>2</sup>

Trata-se, portanto, de uma mistura, de uma confusão, de uma *μετάβασις αλλογένος* (ARISTOTE, 1995, Livro 1, Cap. 7, 75a 38) que carece ser convenientemente elucidada, para que se possa ter acesso às coisas mesmas. O esclarecimento tem como resultado uma completa reviravolta (*Umkehrung*) no entendimento consagrado pela tradição filosófica à doutrina da liberdade do arbítrio. Para Schopenhauer, de acordo com a versão mais conhecida da tese do livre arbítrio, bastaria ao homem refletir e ponderar com firmeza sobre como gostaria de ser e agir, para que ele assim se fizesse, de acordo com a livre deliberação de sua vontade. Em outras palavras, o homem seria, então, sua própria obra, à luz do conhecimento que orientaria a vontade. “Eu, contrariamente”, escreve Schopenhauer:

digo que o homem é sua própria obra antes de todo conhecimento, e é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas É um de uma vez por todas, e sucessivamente conhece o QUÊ é. Pela citada tradição, ele QUER o que conhece; para mim ele CONHECE o que ele quer. (WWV I/MVR I, §55, 2005, p. 379).

Sob tais pressupostos, ficam minadas as bases para a definição de liberdade como *liberum arbitrium indifferentiae*; no horizonte do determinismo, impõe-se uma revisão das modalidades correntes de justificação da imputação, o que implica também numa reconfiguração da responsabilidade moral e jurídica do agente por suas ações e pelos efeitos das mesmas. Num cosmos sem Deus, cuja essência é um impulso cego, e cuja existência é desprovida de fundamento racional ou justificação, meu ser é ato de minha vontade, e mesmo assim eu me compreendo e assumo como responsável pelo que faço. Não, porém, porque poderia fazer de outra forma, mas porque o faço em virtude de ser quem sou, uma vez que enquanto caráter inteligível e ato atemporal da vontade, eu sou o que quero e originariamente quis.

Como é fácil perceber, por esse caminho não encontramos os rastros de nossa liberdade nas ações singulares que praticamos, mas no todo formado pela essência e existência de cada indivíduo humano, que deve ser pensado como um feito livre (*freie Tat*), que só se apresenta sob multifacetado na pluralidade de suas ações para a faculdade de conhecimento, ligada a tempo, espaço e causalidade.

<sup>2</sup> SW abrevia *Sämtliche Werke*, em referência ao conjunto de obras completas de Schopenhauer editadas por Paul Deussen (1911-1942) e Wolfgang F. von Löhneysen (1986). As indicações serão sempre feitas a partir da data da edição e do tomo em que se encontra o texto em questão. WWV I/MVR I abrevia *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band I (O mundo como vontade e representação, Tomo I)*, citado sempre a partir da tradução brasileira de Jair Lopes Barboza; PP abrevia *Parerga e Paralipomena*, citado a partir da tradução brasileira de Flamarion Caldeira Ramos; WWV II/MVR II abrevia *Die Welt als Wille und Vorstellung, Band II (Ergänzungen) (O mundo como vontade e representação, Tomo II [Suplementos])*; F/L abrevia *Über die Freiheit des Willens (Sobre a liberdade da vontade)*; M/M, por fim, abrevia *Über die Grundlage der Moral (Sobre o fundamento da moral)*, sendo todos os últimos textos citados sempre a partir da edição alemã de 1986, com traduções de minha autoria.

No entanto, em virtude da unidade originária daquilo que nelas se apresenta, todas elas portam exatamente o mesmo caráter e, por causa disso, aparecem como rigorosamente necessitadas pelos respectivos motivos, pelos quais são provocadas e particularmente determinadas.

Essa consciência de si como vontade, na intuição do caráter inteligível, Schopenhauer a tematiza no conceito de *Gewissen* – a consciência moral, conceito ao qual ele aplica uma inflexão totalmente original, que dela retira a pompa com que fora revestida pela tradição ética. Relacionada ao caráter inteligível, a consciência moral é compreendida como o agulhão voltado contra o *esse* (ser) de nosso *operari* (agir), posto que somos quem somos, e não qualquer outro, e não poderíamos querer de outra forma sem deixar de ser quem somos. Surgindo a partir da consciência de nossa própria maneira de agir, a consciência moral é justamente apenas o

conhecimento paulatino, que vai se tornando sempre mais próximo e mais íntimo da constituição singular da vontade em nossa pessoa; por causa disso, ela só se anuncia diretamente *depois* da ação; e mostra-se, pois, só *indiretamente*, por meio da reflexão “e em retrospectiva sobre casos semelhantes, a respeito dos quais ela já se esclareceu, sendo tomada em consideração agora como algo a aparecer futuramente. (M/M. SW, 1986, Band III, p. 620s.).

É por causa disso que o *esse* constitui propriamente o objeto de inculpação pela consciência moral, mas ele é culpado só por ocasião de seu *operari*. Uma vez que somos conscientes da liberdade só por meio da responsabilidade, então onde está a segunda também tem de estar a primeira. E assim a tese do caráter inteligível desdobra-se naquela da liberdade transcendental. Nos quadros de uma metafísica totalmente imanente, a liberdade é deslocada para o plano das condições de possibilidade de explicação da origem da responsabilidade, dos afetos e sentimentos que a acompanham, bem como da instância metafísica que é necessário pressupor para tornar compreensível os efeitos da moralidade sob a forma dos modos afetivos derivados da consciência moral: os sentimentos de arrependimento, remorso, consciência de culpa e angústia de consciência.

Desfeitas as sombras da ignorância e da superstição que a cercavam, a consciência moral pode reaparecer como a genuína sede anímica da moralidade humana, dos sentimentos de responsabilidade (e culpa), eis que agora ela convive e torna-se compatível com a mais rigorosa consciência do determinismo das ações humanas, no plano empírico (cf. M/M. SW, 1986, Band III, p. 708).

É sob esse aspecto que gostaria de destacar e aprofundar a análise de uma dificuldade surgida no tratamento dado por Schopenhauer à moralidade, e que parece não ter merecido, parte de seus comentadores mais festejados, a atenção correspondente à sua importância.<sup>3</sup> Refiro-me à equivocidade inerente ao conceito schopenhaueriano de consciência moral (*Gewissen*). Para os fins dessa análise, avulta em importância a distinção entre remorso e angústia de consciência (*Reue* e *Gewissensangst*). Num artigo inspirado e iluminador, Matthias Kossler tematizou essa diferença, estabelecendo um contraste muito interessante entre a metafísica

<sup>3</sup> Trata-se de uma inflexão teórica que coloca Schopenhauer em direta conexão com a tradição do pensamento oriental.



da vontade de Schopenhauer e a filosofia da existência de Soren Kierkegaard (KOSSLER, 2012, p. 133-148).

Para Schopenhauer, o remorso se origina de uma alteração do conhecimento, e jamais de uma modificação da vontade – o que seria impossível. Não existe remorso por aquilo que se quis, e sim por aquilo que se fez, como meio para se obter o que se quis; fez-se, portanto, sob a direção de falsos conceitos ou meios ineptos. Teríamos feito algo diferente, que seria de todo modo conforme a nosso ato de vontade, mas essa diferença consistiria apenas no emprego de outros meios. Daí decorre que o remorso irrompe a partir do conhecimento inadequado da relação entre a ação e seu autêntico propósito ou finalidade.

Sendo assim, a essência do remorso consiste no lamento, no arrependimento causado pelo desvio de si mesma por parte da vontade objetivada num indivíduo. O remorso é a consciência sofredora por um erro de cálculo, portanto, por uma má direção do intelecto, por um falso conhecimento ou inépcia quanto à melhor disposição dos meios em vista dos fins visados pelo ato ou atos de vontade – é isso que o arrependimento deplora: o equívoco quanto à instrumentalidade mais eficaz.

Pelo sentimento de remorso, o “homem inteira-se de que ele fez o que não era conforme à sua vontade; esse conhecimento é o remorso” [*Der Mensch wir also inne, das er getan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäss war*]. De conformidade com isso, todas as ações da mesma espécie surgem de uma relativa fraqueza do intelecto, a saber: na medida em que este deixa-se dominar pela vontade, numa ocasião em que, sem se deixar perturbar pela vontade, deveria realizar inexoravelmente sua função de apresentar os motivos. “A veemência da vontade é aqui apenas causa *mediata*, a saber, na medida em que ela inibe o intelecto e, por meio disso, o remorso se prepara” [*Die Vehemenz des Willens ist dabei nur mittelbar die Ursache, sofern sie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch sich Reue bereitet*] (WWV II/MVR II. SW, 1986, p. 760-761).

A inibição do intelecto, que é a causa do remorso, consiste em que este, antes da execução da ação, é perturbado em suas funções de tal maneira pelo açodamento da vontade que a inclinação para uma determinada ação não deixa ao intelecto nenhum espaço livre de jogo ou manobra, que teria sido possível pela exibição clara e completa de contramotivos para a referida ação. O que se passou é que, pelo contrário, a forte inclinação precipitada concentra e direciona toda a potência de ação para uma ação em particular, que, depois de executada, demonstra-se como um instrumento inadequado para a consecução de seu propósito. À luz do conhecimento daí emergente, a ação demonstrou-se total ou parcialmente ineficaz, e o agente toma consciência que, na realidade, os referidos contramotivos teriam gerado um efeito diverso da ação praticada, e teriam sido, eles, os meios mais eficazes, *caso tivessem sido previamente conhecidos e devidamente sopesados*.

O remorso, portanto, contrasta com e se opõe à angústia de consciência, que é a dor gerada pelo conhecimento de si mesmo – um conhecimento em si como ‘coisa em si’, ou seja, como Vontade. Esta formulação é deliberadamente paradoxal, porque pretende fazer jus à complexidade do problema que a angústia de consciência traz à tona: um abismo insondável. A angústia é a expressão afetiva

de um saber íntimo e seguro de que o agente conserva íntegra (ou, antes, *é*) a mesma vontade antes e depois da ação praticada. Se a vontade tivesse se modificado, o sentimento de angústia teria sido suprimido, e então haveria tão somente arrependimento. E, nesse caso, jamais poderiam persistir sentimentos aflitivos da angústia *stricto sensu*. Pois a aflição é um indício de que a vontade persiste querendo a mesma coisa – diferentemente do arrependimento, que é expressão de uma vontade que já não quer mais determinada ação praticada.

Para Schopenhauer, a angústia de consciência é o *horror* e a *aflição* advindos de um puro e íntimo conhecimento de “Si-Próprio”, da extrema veemência da Vontade metafísica objetivada de modo absolutamente contingente num caráter individual, que é tanto inato quanto imutável e inexorável, ‘decaído’ nas formas do *principium individuationis*, e que se manifesta como um corpo orgânico que afirma sua própria vontade de viver com tão vigorosa intensidade, que não hesita em invadir impiedosamente a afirmação da vontade de viver no corpo dos outros.

O caráter é manifestação da vontade e não a vontade como coisa em si... O *caráter inteligível* é a vontade como coisa em si, enquanto aparece num grau determinado em um indivíduo dado. O *caráter empírico*, contudo, é essa manifestação mesma enquanto se põe de manifesto nas formas do agir, conforme o tempo, na *corporificação*, conforme o espaço. (SW, 1911-1942, Band X, p. 392s).

O caráter empírico é como que o homem todo, considerado como objeto da experiência, portanto, como uma mera forma do aparecer, ligada às formas de todo aparecer, tempo, espaço, causalidade, e submetido às suas leis. Inversamente, seu caráter inteligível é como coisa em si, independente dessas formas, e por isso não submetido a qualquer diferença temporal, portanto condição, fundamento permanente e imutável de todo aparecer, isto é, a Vontade como coisa em si, à qual todavia, nessa condição, pertence também a liberdade absoluta, isto é, independência da lei da causalidade (enquanto uma mera forma das aparências).

Essa liberdade, porém, é *transcendental*, isto é, não ingressa no âmbito da aparência, apresentando-se apenas na medida em que fazemos abstração do aparecer e de todas as suas formas, para alcançar aquilo que há que ser pensado como a essência íntima, em si mesma, do homem. Em virtude dessa liberdade todos os atos do homem são sua própria obra, tão necessariamente quanto provenham do encontro entre os motivos e seu caráter empírico; pois este é mera aparência de seu caráter inteligível em nossa *faculdade de conhecimento*, vinculada a tempo, espaço e causalidade; isto é, a maneira e o modo como essa faculdade exhibe para si mesma a essência em si de nosso genuíno Si-Próprio (*Selbst*) (F/L. SW, 1986, Band III. p. 621s).

Em 24 de março, foi condenado à morte o espanhol Aguilar, aliás Gomez. Na véspera da execução, numa conversa com o mestre carrasco, disse-lhe ele: ‘Eu não sou tão culpado como me exibiram; fui acusado de ter cometido trinta homicídios, enquanto, com efeito, só cometi 26; desde a infância tinha sede de sangue, com sete anos e meio eu asfixiei uma criança; eu assassinei uma mulher grávida, e, tempos depois, um oficial espanhol, em consequência do que vi-me na necessidade de fugir da Espanha.

Fugi para a França onde pratiquei dois crimes antes de entrar para a Legião Estrangeira. De todos os meus crimes, aquele de que mais me arrependo é o seguinte: no ano de 1841, à frente de minha companhia, prendi um deputado comissário-geral, escoltado por um sargento, um cabo e sete homens: fiz com que todos fossem decapitados. A morte dessas pessoas pesa gravemente sobre mim: eu as vejo em meus sonhos, e amanhã vou vê-las nos soldados encarregados de me fuzilar. *Nem por isso eu deixaria de assassinar outros ainda, se eu recuperasse a liberdade.* (F/L. SW, 1986, Band III. p. 614).<sup>4</sup>

Ora, a unicidade do caráter inteligível – que se equipara, a esse respeito, com as ideias platônicas e com as forças da natureza –, constitui, como é sabido, um dos grandes problemas da filosofia de Schopenhauer, a saber, aquele do estatuto metafísico da individualidade. Para que cada tipo de caráter possa individualizar-se, e, portanto, tornar-se um caráter individual, ele tem de estar referido, de algum modo, à individuação, embora isso não implique que esteja inteiramente submetido ao *principium individuationis* e às condições de espaço, tempo e causalidade que lhe são inerentes. Cada caráter inteligível teria o estatuto de uma Ideia, tal como a compreende o Livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*. Ora, sendo assim, como fica então a questão da individualidade?

Schopenhauer responde de maneira enigmática essa pergunta no § 116 dos *Parerga e Paralipomena*: “Nossos atos individuais de modo algum são livres; entretanto, o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre. Ele próprio é assim porque de uma vez por todas assim quer ser. Pois a vontade ela mesma e em si, também quando se manifesta em um indivíduo, constituindo portanto o querer originário e fundamental do mesmo, é independente de todo conhecimento, pois lhe é anterior. Dele ela recebe apenas os motivos, nos quais ela desenvolve sucessivamente sua essência e se torna conhecida, ou torna-se visível, mas ela mesma, como algo que permanece fora do tempo, é inalterável enquanto existe. Por isso, cada um assim como é de uma vez por todas e sob as circunstâncias do momento, que por seu turno ocorrem sob rígida necessidade, nunca pode fazer outra coisa do que o que está fazendo no momento atual... O resultado, porém, é moral, a saber, que nós conhecemos aquilo que somos naquilo que fazemos; assim como conhecemos o que merecemos naquilo que sofremos. Disto se segue que a *individualidade* não repousa unicamente no *principium individuationis* e não é, portanto, inteiramente apenas aparecimento (*Erscheinung*), mas enraíza-se na coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Até onde vai a profundidade de suas raízes constitui uma das questões cuja resposta não empreendo” (PP, § 116, 2012, p. 70s. Tradução ligeiramente modificada).

Sob esse ponto de vista, a angústia de consciência é o resultado afetivo – portanto, sentido –, a intuição que temos do horror que somos, e, conosco, o horror que mundo é. Sob esse ângulo, a maldade e a injustiça podem trazer o mais perto possível da experiência da vontade como coisa em si. Pois o ‘mau caráter’ é essencialmente a objetivação singular da vontade num homem que, quando posto numa situação na qual nenhuma força o impede de afirmar sua vontade de viver em sua extrema veemência, está disposto agir de modo a superar a simples

<sup>4</sup> *La Presse*, 1845; *The Times*, 02.07.1845: *Execução Militar em Oran* (cf. SW, 1986, Band III).

conservação de sua existência para não somente invadir a esfera dos outros, como também para produzir o sofrimento dos outros independentemente de seus próprios benefícios – isto é, será capaz de querer a dor dos outros como fim em si mesmo.

Estamos em face do egoísmo abissal, mas justamente por causa de sua intensidade monstruosa, também contraditório, ambivalente: “Semelhante invasão dos limites da afirmação da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome de Injustiça, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. Quem sofre a injustiça, sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda. Por outro lado, a quem pratica a injustiça apresenta-se, por si mesmo, o conhecimento de que ele, em si, é a mesma Vontade que também aparece no outro corpo, afirmando-se com tanta veemência num único fenômeno que, ao transgredir os limites do próprio corpo e de suas forças, torna-se negação exatamente dessa Vontade no outro fenômeno, e por conseguinte, tomado como Vontade em si, entra em conflito consigo mesmo precisamente por meio dessa veemência, cravando os dentes na própria carne”. (WWV I/MVR I, §62, 2005, p. 429).

Nessa análise do egoísmo extremo, que é também uma fenomenologia da injustiça, destacam-se dois aspectos de singular importância: a intensidade da afirmação da vontade de viver que invade o corpo dos outros é o resultado de uma cegueira peculiar, a saber, o total aprisionamento na ilusão gerada pelas formas do princípio de individuação, que gera o apego obstinado à distinção que este último estabelece entre a pessoa do malvado e todas as outras. É esse enredamento que o leva a afirmar em intensidade sua própria vontade de viver, mediante a consideração de todos os demais como entes absolutamente estranhos e separados por um largo abismo de seu próprio ser individual. Como afirma Schopenhauer, todos os demais seres existentes são, para o malvado, simples fantasmas que nada têm de real. Estes dois elementos formam a base fundamental dum caráter mau.

A contradição tem início quando se constata, pela análise filosófica, que justamente a veemência excessiva do querer é, de per si, uma fonte constante e imensa de dor. Seja porque originariamente todo querer é sofrimento, pois que nasce da necessidade e da carência, mas também porque o destino da vontade é permanecer insatisfeita. Tanto porque a maioria dos desejos não pode ser satisfeita quanto, sobretudo, porque a vontade é ontologicamente falta. Desse modo, um querer veemente e múltiplo acarreta necessariamente um sofrimento constante e intenso, pois sofrer não é senão um querer insatisfeito, contrariado, e é isso que, de acordo com Schopenhauer, imprime à fisionomia de homens efetivamente malvados a expressão característica de uma dilaceradora dor interna.

Dessa maneira, visto que sofrimento intenso e veemente é inseparável de querer intenso e veemente, a expressão facial de homens extremamente maus já estampa a marca do sofrimento interior. Mesmo quando alcançam toda felicidade exterior, sempre se parecem infelizes, a não ser que sejam arrebatados por júbilo

passageiro, ou dissimulem. Desse tormento interior que lhes é inteiramente imediato e essencial procede, por fim, até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo, e que é propriamente a MALDADE, a qual cresce até a CRUELDADE. Para esta o sofrimento alheio não é mais meio para atingir os fins da própria vontade, mas fim em si mesmo. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 463).

Associada à maldade, há que se considerar ainda o desejo de vingança, essa vontade de retaliar o mal com o mal, que não visa o futuro e a prevenção do mal ulterior, mas apenas que leva em conta apenas o passado, ou seja visa um regozijar-se com o tormento a ser infligido ao ofensor de outrora. A vingança é a maldade maquiada pela aparência do Direito e adornada com a roupagem normativa da Lei. Há, no entanto, no recôndito da maldade e da vingança, sempre um elemento de sofrimento misterioso e inesgotável. É dessa mesma fonte, a saber, a maldade, que emana uma figura do tormento *sui generis*, experimentado em qualquer má ação, seja a que tem a forma do egoísmo ou da maldade: trata-se da angústia, peso ou mordida de consciência, cujo conteúdo e sentido constituem também um mistério impenetrável.

Por mais que o Véu de Maya envolva espessamente ossentidos da pessoa má, noutros termos, por mais firmemente que ela se enrede no *princípio individuationis*, de acordo com o qual se considera absolutamente diferente dos demais seres e deles separada por um abismo, conhecimento ao qual adere com todo o seu vigor, visto que somente ele se conforma ao seu egoísmo e lhe dá sustento, de maneira que o conhecimento é quase sempre corrompido pela vontade – lateja, entretanto, no mais íntimo de sua consciência o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples fenômeno; em si mesmo, entretanto, trata-se de algo bem diferente; e não obstante o tempo e o espaço que a separam dos demais indivíduos e dos incontáveis tormentos que padecem, inclusive através dela, e os apresentar como estrangeiros, ainda assim é a Vontade de vida una e em si alheia à representação e às suas formas que neles todos aparece, porém aqui, desconhecendo-se, aponta contra si as próprias armas e, ao procurar o aumento do bem-estar em um de seus fenômenos, precisamente por aí impõe o grande sofrimento ao outro. A má pessoa é justamente toda essa Vontade e por conseguinte não é exclusivamente quem atormenta mas ao mesmo tempo quem é atormentado, de cujo sofrimento é separada e mantida livre tão somente por um sonho enganoso, cujas formas são o espaço e o tempo; sonho que todavia acaba e quem é mau tem em verdade de pagar o prazer com o tormento. Todo sofrer conhecido apenas como possível diz-lhe respeito tanto quanto a Vontade de vida, pois só para o conhecimento do indivíduo, por intermédio do *principium individuationis*, existem, como diferentes, a possibilidade e a efetividade, o próximo e o distante no tempo e no espaço, mas não em si mesmos. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 465-466).

Ora, esse aspecto, a meu ver, aproxima de maneira privilegiada a metafísica da vontade de Schopenhauer da tradição da filosofia oriental, tanto hinduísta como budista. É o próprio Schopenhauer quem o reconhece de maneira explícita, a despeito de sua pretensão à completa elucidação filosófica do mistério da compaixão.

É essa verdade que, miticamente adaptada ao princípio de razão, é expressa no mito da transmigração das almas e assim traduzida na forma de fenômeno. No entanto, a sua mais pura expressão, livre de quaisquer misturas, encontra-se naquele tormento obscuramente sentido e sem consolo, chamado peso de consciência. Porém, este também nasce de um SEGUNDO e imediato conhecimento intimamente associado àquele primeiro, a saber, o da força com a qual a Vontade de vida se afirma no indivíduo mau e vai muito além de seu fenômeno individual até a completa negação da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 466).

Ora, uma genuína expressão dessa verdade metafísica, expressão despojada de qualquer disfarce místico-religioso ou mítico, pode ser encontrada justamente naquela angústia de consciência, que vem à luz na maldade extrema. Fenômeno de acompanhamento da maldade, a angústia de consciência emerge, como um sofrimento de natureza peculiar, do qual brota de um conhecimento duplicado, que aflora à consciência *a despeito* do enredamento inextrincável do malvado no *principium individuationis*.

Por meio desse tipo de conhecimento, o verdadeiro homem malvado é tomado de assalto – de modo passageiro (o explica a ‘mordida de consciência’), ou de modo duradouro (a fonte da angústia de consciência) por um pressentimento secreto, uma suspeita intuída, da irrealidade do *principium individuationis*. Nasce então, em ligação com a maldade, um segundo tipo de conhecimento intuitivo e imediato, um horror interno, um *insight* que pode atravessar o véu de Maya e os sortilégios da individuação.

Conseqüentemente, o horror íntimo do malvado em relação a seus próprios atos, o qual ele tenta ocultar de si, contém ao mesmo tempo, junto ao pressentimento da nulidade e mera aparência do *principii individuationis* e da diferença por este posta entre si e outrem, também o conhecimento da veemência da própria vontade, da violência com a qual se entregou e apegou à vida, precisamente esta vida observada diante de si em seu lado terrível no tormento provocado em alguém por ele oprimido, e com quem, entretanto, é tão firmemente entrelaçado que, exatamente dessa forma, o que já demais horrível sai de si mesmo como um meio para a afirmação completa de sua vontade. Reconhece a si como fenômeno concentrado da Vontade de vida, sente até que ponto está entregue à vida e com isto aos inumeráveis sofrimentos essenciais a esta, pois possui tempo sem fim e espaço sem fim para suprimir a diferença entre possibilidade e efetividade e, assim, transformar todos os tormentos até agora por ele meramente CONHECIDOS em tormentos SENTIDOS. Os milhões de anos de constante renascimento decerto subsistem apenas em conceito, bem como só em conceito existem todo o passado e todo o futuro: o tempo preenchido, ou seja, a forma do fenômeno da Vontade é apenas o presente, e, para o indivíduo o tempo é sempre novo. O indivíduo sempre se encontra nascido de novo, pois a vida é inseparável da Vontade de vida, e sua única forma é o AGORA. (WWV I/MVR I, §65, 2005, p. 466-467).

Este horror de si e da vida, esta repugnância vivida na experiência própria da vontade como impulso ctônico, cego, irracional e homicida, a dor da auto-contradição da vontade encarada de frente no sentimento de angústia nasce, a meu

ver, de uma tensão insuportável, de uma oposição entre, por um lado, a consciência da mais férrea necessidade, do determinismo completo de nossos atos - de todos os fenômenos do universo -, e, por outro lado, da mais absoluta gratuidade, da imponderável contingência da existência do mundo, como ato atemporal da vontade.

À irrupção absolutamente desprovida de sentido da Vontade no Ser, pela mediação suas Objetividades e Objetivações, corresponde a irremissível e irrevogável facticidade e contingência da existência de cada caráter individual. Isso significa que tudo o que existe – inclusive cada um de nós – é com plena necessidade, o que não é necessário que tivesse sido. Em particular, no caso do malvado, a veemência de sua vontade é a contraface da inconseqüência total de sua afirmação no plano da essência e da existência. O contrário de todo ato da Vontade metafísica de Schopenhauer é sempre possível, já que ele é *Grundlos, infundada* e alheia a toda possibilidade de fundamentação. A Vontade só pode ser pensada a contrapelo de seu oposto, da não Vontade, do Nada, do poder não ser.

O universalmente tomado como positivo, o qual denominamos SER, e cuja negação é expressa pelo conceito de NADA na sua significação mais geral, é exatamente o mundo como representação, o espelho da Vontade. Esta Vontade e este mundo são justamente nós mesmos, e a ele pertence a representação em geral como um de seus lados. A forma desta representação é espaço e tempo; e assim, deste ponto de vista, tudo o que existe tem de estar em algum lugar, num dado tempo. Negação, supressão, viragem da Vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho. Se não miramos mais a Vontade neste espelho, então perguntamos debalde para que direção ela se virou, e em seguida, já que não há mais onde e quando, lamentamos que ela se perdeu no nada. (WWV I/MVR I, §71, 2005, p. 517).

Desse segundo gênero de conhecimento imediato e íntimo, por sua vez, pode emergir o contrário absoluto do egoísmo e da maldade – a saber, a redentora autocontradição da vontade, brotada do horror íntimo do malvado não somente em face de seus próprios atos, mas – e fundamentalmente – em vista de seu próprio ser. Trata-se de uma experiência do abismo, que só pode ser realizada por meio de uma renovação da consciência, uma espécie de iluminação que pode ser figurada, em linguagem religiosa, como um nascer de novo, como um despertar: o horror causado pelo insight na natureza insaciável e destrutiva da vontade suprime a diferença entre sofrimento próprio e alheio, bem como aquela ilusoriamente figurada entre sofrimento possível e sofrimento real, e transforma, para o sujeito que realiza a experiência, a transformação ou transfiguração das dores mundo de tormentos meramente conhecidos em tormentos efetivamente sentidos.

Portanto, ao lado do conhecimento meramente sentido, da aparência e nulidade das formas da representação que separam os indivíduos, aquilo que dá à consciência moral o seu espelho é o autoconhecimento da própria vontade e de seus graus. O decurso da vida desenha a imagem do caráter empírico, cujo original é o caráter inteligível. Ora, a má pessoa é horrorizada justamente por essa imagem, pouco importando se é produzida em grandes traços, com o que o mundo expressa a sua repugnância, ou em

traços tão diminutos que só a pessoa má os vê: pois só a ela semelhantes traços concernem imediatamente. O passado seria indiferente, como mero fenômeno, e não poderia angustiar a consciência se o caráter não se sentisse livre de todo tempo, imutável através dele, pelo menos enquanto não nega a si. Eis por que as coisas que aconteceram há muito tempo ainda continuam a pesar na consciência. A súplica: ‘Não me deixes cair em tentação’, significa: ‘Não me deixes ver quem sou’. (WWV I/MVR I, § 65, 2005, p. 467).

Por mais que espaço, tempo e causalidade nos diferenciem dos demais indivíduos e suas dores, temos consciência silenciosa de que sofremos com eles, por meio deles, uma dor que é deles, e não nossa – e isso justamente a partir da consciência de nossa própria maldade. Nós nos unimos e nos identificamos com aquele que sofre, tomamos consciência da misteriosa unidade entre o que inflige o castigo e o que sofre o castigo, entre o torturador e o torturado. Intuímos que a separação pertence a uma ordem da vida apenas aparente, ilusória – que uma e a mesma vontade de vida existe integralmente em todas as suas criaturas, e nelas torna-se fenômeno, que é essa mesma vontade metafísica que crava os dentes na própria carne e que volta contra si mesma as suas armas terríveis, ao buscar a volúpia numa de suas criaturas, enquanto que as outras têm de pagar o preço desse assalto, sob a forma do martírio e do sofrimento.

A violência com que o mau indivíduo afirma a vida é-lhe exibida no sofrimento por ele infligido a outrem, fazendo-lhe mensurar a distância que se encontra da renúncia e negação da Vontade, única redenção possível para o mundo e seus tormentos. Vê a extensão em que pertence ao mundo e quão firmemente está ligado a ele. O sofrimento CONHECIDO dos outros não o pôde comover; sucumbe à vida e ao sofrimento SENTIDO. Fica em aberto se isto alguma vez irá quebrar e suplantar a veemência de sua vontade. (WWV I/MVR I, § 65, 2005, p. 467-468).

Com extrema lucidez, Schopenhauer deixa em aberto a questão de saber se a angústia de consciência quebrantar sempre a veemência da má vontade, nessa experiência de abandono do mau caráter às dores agora sentidas. Ou seja, não se pode afirmar a necessidade da passagem da consciência da angústia para a resignação absoluta e a santidade somente alcançadas na ascese. O que sabemos é que negação da Vontade de vida, a resignação completa, pode ser alcançada por dois caminhos diferentes: ou pelo conhecimento advindo do simples e puro sofrimento CONHECIDO e livremente adquirido por intermédio da visão através do *principii individuationis*, ou do sofrimento SENTIDO imediatamente.

O sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, é o que com mais frequência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte. Só entre alguns poucos o simples conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade, primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na disposição do caráter e o amor universal à humanidade, por fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento.

Como quer que seja, a Salvação verdadeira, a redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade. Até então cada um não passa dessa Vontade, cujo fenômeno é uma existência efêmera, um esforço



sempre nulo e continuamente malogrado, o mundo tal qual exposto, cheio de sofrimento, ao qual todos pertencem irrevogavelmente de maneira igual. O que se pode afirmar, com segurança, é que os contrastes mutuamente se esclarecem e o dia, revela tanto a sua própria existência quanto também revela a existência da noite - como diz Spinoza excelentemente.

Também para os budistas, a Iluminação consiste em ascender à consciência do verdadeiro Si-Próprio, que é também, ao mesmo tempo, a consciência da ilusão do Ego e da originação interdependente de todas as coisas. Concepções do Si-Próprio, não apenas no Budismo, mas também em todas as religiões e até na maior parte das filosofias se estendem da espécie mais estreita de *ego* até o fundamental, verdadeiro Si-Próprio, assim como o *Atman* do Brahmanismo, ou a natureza búdica (conquanto essas sejam muito diferentes). O próprio Schopenhauer escreve a esse respeito:

Em razão disso, encontramos também no *Bhagavad-Gita*: “Ele habita Indiviso nos seres e, todavia, ele assim o faz como se fosse divisível. Temos de conhecê-lo como o ser que mantém, engole e produz. – Decerto, caímos aqui numa mística linguagem figurativa, mas ela é a única na qual deixa-se ainda dizer alguma coisa desse tema inteiramente transcendente.” (WWV II/MVR II, Kap. 25. SW, 1986, p. 421s).

Analogamente, tanto em Schopenhauer quanto no Zen Budismo, não há outro caminho para se alcançar esse estágio de sabedoria e plenitude senão *começar* a partir da consistência ilusória de nosso si-próprio; ele é nosso caminho de acesso à realidade. Do ponto de vista dos mestres Zen budistas, temos de começar com o si próprio e ir *através* dele – deixar o si próprio para trás, esquecê-lo. Só assim se pode alcançar a natureza do Buda.

O horror sentido perante o insight na imutabilidade do caráter, ou seja, da fatalidade inexorável do Si-Mesmo, está ligado à contrapartida da absoluta vacuidade que o funda - do Nada absoluto – a saber: a consciência do poder não ter sido deste ato singular da Vontade metafísica, que é despertada pela dor lancinante da angústia de consciência. É esta que abre a consciência para a mútua pertença entre a Vontade e o Nada, entre os ciclos infinitos de nascimento e de morte e a sua completa ausência de realidade e de ser. Ora, este é uma experiência que remete diretamente à angústia como o âmbito existencial de onde brota a autêntica postura religiosa.

Nesse sentido, a angústia de consciência nos traz para perto da compreensão intuitiva da Queda, do pecado original e do Nada, no qual a existência do mundo e do homem ficam como que suspensos. Nesse sentido, podemos aproximar Schopenhauer e Nishida, na medida em que é unicamente pela angústia – um estado afetivo de inquietude e sofrimento desligado de todo objeto – que entramos em contato com o Nada, e nos abrimos para o estágio religioso da existência.

Nesse sentido, pode-se interpretar também o pensamento de Kitaro Nishida, por exemplo, como uma expressão teórica da tomada de consciência de que a solução final da prática meditativa Zen-Budista só pode ser a Iluminação

Redentora, a plena realização do Verdadeiro Si-Mesmo. Se as quatro nobres verdades professadas pelo Budismo nos confrontam, desde logo, como o problema da temporalidade, e com a impermanência como o elemento fundamental, esta, por sua vez, revela-se em sua verdade suprema na identificação entre Samsara e Nirvana: Samsara não é nada de essencialmente diferente do que o Nirvana. Nirvana nada é de essencialmente diferente que Samsara. Os limites de Samsara são também os limites de Nirvana. Portanto, não há, de modo algum, a mais leve tênue diferença entre os dois (DOGEN, 2006, p. 172s).

Assim, não deixa de ser extremamente significativo que pensamento filosófico de Kitarô Nishida culmine em filosofia da religião. Desconsideração feita da idade histórica ou do grupo cultural, todos os povos têm uma palavra para 'Deus.'

Devido às diferenças no nível de conhecimento e na diversidade das exigências, essa palavra é interpretada de variadas maneiras. Alguns povos religiosos concebem Deus como alguma coisa como um grande ser humano, que se encontra fora do universo e o controla. Essa noção de Deus é extremamente infantil, e não somente conflita com o aprendizado e conhecimento atual, mas também na esfera religiosa não consegue ser algo com que os seres humanos podem realizar a unidade íntima de nossos corações. Ao mesmo tempo, contudo, não posso acreditar, como hoje em dia afirmam alguns cientistas que representam as ciências duras, que a matéria seja a única realidade e que a força material seja a origem e a base do universo. – Como afirmei anteriormente, existe um princípio espiritual fundamental na base da realidade, e esse princípio é Deus. Essa ideia está de acordo com a verdade fundamental da religião hindu: *Átman* e *Brahman* são idênticos. Deus é o grande espírito do universo. (NISHIDA, 2006, p. 114s).

Inversamente, no sistema do pensamento único, de Arthur Schopenhauer, a filosofia não culmina em religião; o filósofo de *O Mundo* permanece do início ao fim um intransigente ateu materialista. No entanto, sua filosofia, na medida em que pertence ao âmbito de um otimismo prático, é uma soteriologia. O quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação* conclui com uma evocação do nirvana budista, que traz à luz, uma vez mais, o caráter ilusório e insubsistente de todo fenômeno que encontra-se submetido à forma geral do entendimento: o princípio de razão suficiente. Depois de ter exposto seu ensinamento da auto-negação da vontade de viver, nas linhas finais da obra capital, Schopenhauer inscreve o seguinte paradoxo:

Para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada. (WWV I/MVR I, §71, 2005, p. 519).

A tese soteriológica da auto-negação da vontade como única possibilidade de realização fenomênica da liberdade e único caminho de redenção libertadora implica então também a superação até mesmo da esfera ética da existência. O agir moral, fundado no sentimento universal de compaixão é ainda guiado pela lógica

do véu de Maya, tecido pelo *principium individuationis*; o agir moral ainda é fundado em motivo, que se exhibe à vontade no espelho do intelecto.

A compaixão permite vislumbrar a meta última da comunidade de todos os seres sofredores, da identificação de minha própria dor como dor do mundo inteiro, e de todas as dores do mundo como minha própria dor - mas a vida ética ainda não é a redenção. Esta, assim como na iluminação búdica, é salvação consistente na auto-negação da vontade; ela é também a redenção de todas as criaturas, já que não é negação e supressão do fenômeno, do indivíduo, mas da essência sofredora e auto-contraditória do mundo, desse impulso cego e irracional que não é senão sofrimento eterno. Razão pela qual, 'para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada'.

Ora, à luz desses elementos não é despropositado afirmar que a dor nascida da angústia da consciência - e não do remorso - pode despertar um conhecimento de todo especial, capaz de indicar um caminho de redenção, conduzindo à única possibilidade de liberdade no seio da auto-contradição da Vontade. Este caminho é o da auto-supressão do caráter, por meio da negação da vontade de viver. Em termos judaico-cristãos, é a experiência religiosa da graça, do novo nascimento, enfim, da redenção. No caso do Budismo, é a transição para o Nirvana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTE. *Les seconds analytiques. Organon 4*. Trad. Jules Tricot. Paris: Vrin, 1995.

DOGEN. *Shobogenzo. Ausgewählte Schriften. Shoji – Leben und Tod*. Übersetzt und Herausgegeben OHASHI, von Ryosuke und ELBERFELD, Rolf. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann/ Günther Holzboog Verlag, 2006.

KOSSLER, Matthias. Erbsünde und Willensfreiheit bei Schopenhauer und Kierkegaard. *Kierkegaard Studies. Monograph Series 26 Schopenhauer – Kierkegaard. Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz*. Bearbeitet von CAPPELØRN, Niels Jørgen; HÜHN, Lore; FAUTH, Søren R.; SCHWAB, Philipp. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

MALTER, Rudolf. A. *Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart, Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

NISHIDA, Kitaro. *Über das Gute*. Übersetzung von Peter Pörtner. Frankfurt/M; Leipzig: Insel Verlag, 2001.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o Bem*. Trad. Joaquim Antonio Bernardes Carneiro Monteiro. Campinas: Phi, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. Metaphysik der Sitten. Handschriftler Nachlass. Philosophische Vorlesungen. In: DEUSSEN, Paul (Hrgs.). *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*. München: R. Piper Verlag, 1911-1942.

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. LÖHNEYSSEN, Wolfgang Frhr. Von (Ed.). Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. Über die Freiheit des Willens. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. LÖHNEYSEN, Wolfgang Frhr. Von (Ed.). Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e Representação, I*. 2ª ed. Trad. Jair Lopes Barboza. São Paulo: Edunesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ética* (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

Recebido em: 01-08-2018

Aceito para publicação em: 02-10-18

# ASPECTOS METODOLÓGICOS DA ARTICULAÇÃO ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

## *METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE ARTICULATION BETWEEN ETHICS AND ESTHETICS IN SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY*

ANERSON GONÇALVES DE LEMOS<sup>1</sup>

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – Brasil  
anersonlemos@hotmail.com

**RESUMO:** O presente artigo tem como tema a relação entre a ética e a teoria estética de Schopenhauer. Analisaremos essa questão buscando explicar os aspectos metodológicos envolvidos no processo de aproximação e comunicação entre esses âmbitos, examinando a discussão em alguns teóricos e nas obras do filósofo. Daremos os seguintes passos: em primeiro lugar, evidenciaremos o papel preponderante da ética no sistema filosófico de Schopenhauer, mostrando que ela é uma importante referência para as demais questões tratadas por ele, inclusive para a discussão estética; em segundo lugar, mostraremos que a postura metodológica do filósofo se reflete na importância conferida por ele às artes e nas singularidades de sua estética, que, por sua vez, facilita a aproximação entre filosofia da arte e ética; finalmente, demonstraremos que a ontologia constitui um componente articulador do pensamento de Schopenhauer, revelando que, em alguns aspectos, a sua estética pode ser compreendida como uma preparação para a ética.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética. Estética. Ontologia. Aproximação e articulação.

**ABSTRACT:** *The topic addressed in this paper is the relation between Schopenhauer's ethics and esthetical theory. The analysis of this issue is an attempt to explain the methodological aspects involved in the process of approximation and communication between these spheres, by examining the discussion about this topic in both some theorists that have studied Schopenhauer's thought and the works by the philosopher. We will take the following steps: first, we will evidence the prevailing role of ethics within Schopenhauer's philosophical system, by showing that it is an important reference to the other issues that he approached, even to the esthetical discussion; second, we will show that the philosopher's methodological posture is reflected on both the importance he gave to the arts and the singularities of his esthetics, which, in turn, facilitates the approximation between philosophy of art and ethics; finally, we will demonstrate that ontology is an elements of articulation of Schopenhauer's thought, thus revealing that in the some aspects it can be understood as a preparation for ethics.*

**KEYWORDS:** *Ethics, Esthetics, Ontology, approximation and articulation*

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

## INTRODUÇÃO

Entre os vários temas discutidos por Schopenhauer e algumas das características marcantes da sua filosofia, dois aspectos claramente destacam-se: um deles é a importância que ele dá às questões morais – o que faz com que suas reflexões sejam reconhecidas, sobretudo, por sua concepção determinista do ser humano e por sua apreciação pessimista sobre o valor existencial; o outro é a grande importância e o significado conferidos por ele à experiência estética – o que talvez explique a extraordinária influência de seu pensamento entre os escritores e artistas modernos e contemporâneos.

Esses dois aspectos, que, enquanto análises específicas, parecem questões isoladas, no pensamento de Schopenhauer, encontram-se aproximados. Não são poucas as ocasiões em que, na leitura da sua estética, nos deparamos com questões que são notadamente referências para sua discussão sobre moralidade. Para ilustrar com exemplos essas ocorrências, podemos citar o fato de que, na estética da literatura, Schopenhauer nos diz que a não manutenção de determinados traços de caráter de uma personagem compromete a beleza de uma obra literária, da mesma forma que uma sombra falsa deturpa uma pintura; outro exemplo é a sua descrição do caráter sublime na poesia, que coincide com nobreza do caráter no âmbito moral, ou ainda, quando ele sugere que a assunção de determinado ponto de vista moral pelos tragediógrafos pode ser considerada um critério determinante para o valor estético de suas obras.

Essas e outras questões são exemplos inequívocos da presença de elementos morais na análise que Schopenhauer faz do belo. Isso, portanto, confirma a aproximação e o entrelaçamento entre âmbito moral e estético, de forma que poderíamos dizer que essa relação, da maneira como acontece, representaria um terceiro aspecto marcante da sua filosofia.

Neste texto, dedicar-nos-emos a analisar alguns dos aspectos que contribuem para explicar essa singular aproximação e entrelaçamento entre a ética e a estética no pensamento de Schopenhauer. Investigaremos sobretudo os aspectos metodológicos que estão na base desse movimento que relaciona esses dois âmbitos, mostrando que esses procedimentos revelam uma concepção peculiar de metafísica, que, ao mesmo tempo em que busca conhecer o real de um ponto de vista da sua essência, o faz no sentido de buscar um significado moral do mundo e da existência humana a partir de uma interpretação das diversas experiências de conhecimento. Ou seja: conhecimento da natureza, do belo, do ser humano e suas relações, entre outros. Nesse sentido, mostraremos que o caráter metafísico das investigações filosóficas em Schopenhauer, sincronicamente, garante uma unidade na sua exposição, conduz a investigação na direção de uma explicação moral e confere um novo estatuto à sua estética, no caso dessa última, abrindo assim espaço para a abordagem de temas éticos.

Inicialmente mostraremos que o método de investigação schopenhaueriano – interpretado aqui como uma “hermenêutica da existência” – engendra uma imbricação entre a metafísica e a ética, a qual confere uma superioridade às

questões de ordem moral em relação aos outros problemas analisados por ele, fazendo com que, de maneira geral, suas reflexões sejam conduzidas a confluir para uma ética. Dessa forma, propomos que essas questões funcionam como fio condutor de suas reflexões, que perpassa os principais temas por ele analisados, aproximando e entrelaçando os âmbitos estético e ético.

Em um segundo momento, a partir de um olhar para estética schopenhaueriana, mostraremos que ela possibilita uma aproximação com a ética por estar inserida em determinadas concepções epistemológicas e metodológicas de seu autor, que a desenvolve como mais uma entre as facetas de sua metafísica. Isso justifica a extraordinária importância conferida por ele à filosofia da arte e, ao mesmo tempo, proporciona a abertura desse campo de análise para abordagem de questões éticas, uma vez que a estética se torna, assim, um campo privilegiado de análise e interpretação de algumas questões filosóficas. Isto é, a teoria estética de Schopenhauer é valorizada não somente como uma análise exclusiva da arte e do belo, mas como uma discussão que favorecer a abordagem dessas questões cruciais da sua reflexão, quer dizer, como uma perspectiva a partir da qual se pode lançar luz sobre elas.

Fecharemos essa análise examinando outra característica fundamental da metafísica schopenhaueriana, a saber, o fato de que ela também pode ser interpretada como uma ontologia, a qual articula todo seu sistema. Explicitaremos algumas características dessa ontologia de acordo com cada etapa do itinerário do seu desenvolvimento, enfocando, sobretudo, o seu reflexo na estética. Dessa forma, mostraremos que essa ontologia se inicia na metafísica da natureza, representa uma referência importante na estruturação da metafísica do belo e culmina na discussão sobre a moralidade. Ou seja, explicaremos a partir de uma visão geral da metafísica de Schopenhauer, que a presença de alguns temas morais na sua estética constitui uma etapa intermediária ou preliminar de exposição, a qual se articula e se esclarecem plenamente de um ponto de vista ético.

## I A ÉTICA COMO *LEITMOTIV* DA REFLEXÃO FILOSÓFICA SCHOPENHAUERIANA

Uma das características mais enfatizadas por Schopenhauer em relação ao conjunto de suas reflexões é a unidade de seu pensamento. A despeito dos diferentes temas por ele abordado, ele se refere à sua obra como a expressão de “um pensamento único” (*ein einziger Gedanke*).<sup>2</sup> Essa característica emblemática da sua filosofia implica principalmente que ele compreende a sua própria obra segundo uma profunda relação entre as suas partes estruturantes, em que cada

---

<sup>2</sup> Schopenhauer menciona essa característica fundamental da sua filosofia no prefácio de *O mundo como vontade e representação*. Ele escreve: “Quando se leva em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja Metafísica, seja Ética, seja Estética” (SCHOPENHAUER, WWV I/MVR I, p. 19). A clara ideia de uma unicidade do pensamento, apesar da quadripartição (epistemologia, ontologia, estética e ética) necessária à exposição, reforça a íntima conexão entre a ética e a estética schopenhaueriana, o que pretendemos explorar.

uma delas tende a contribuir de forma recíproca para com as demais, no sentido de tornar mais compreensível o sistema como um todo.

Essa comunicação entre os diversos âmbitos de análise filosófica é uma das questões fundamentais para compreendermos o movimento de aproximação entre a ética e a estética no pensamento de Schopenhauer, uma vez que ela está assentada em sua concepção ontológica que supõe que a realidade se constitui de uma mesma essência, para a qual é possível olhar de diversas perspectivas. Por isso, ele claramente não pretende que os campos de investigação em que estrutura sua exposição sejam estanques; muito pelo contrário, sua intenção é que as diversas explicações estejam entrelaçadas e se complementem mutuamente.

Se a ideia de aproximação e articulação entre ética e estética é algo que pode ser facilitado pela compreensão da dinâmica de elementos fundamentais da filosofia de Schopenhauer, ou seja, se essa ideia se esclarece ainda mais pela explicação da forma como é conduzido a articulado o seu sistema, então, isso é algo que podemos encontrar de maneira mais imediata e fácil de explicar analisando as bases gerais da sua obra magna: *O mundo como vontade e representação*.<sup>3</sup> Isso porque ele a tem como a obra estruturante de sua filosofia.

Enquanto estrutura geral, essa obra constitui-se de quatro partes fundamentais ou, como o próprio filósofo refere, quatro “livros” em um, dispostos como: *epistemologia, ontologia, estética e ética*.<sup>4</sup> Essa disposição de temas aqui é importante não somente porque nos dá uma referência dos âmbitos macros de desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer, mas, sobretudo, porque indica algo fundamental da sua concepção filosófica, a saber, o fato de que suas análises são conduzidas por uma direção bem definida – a de uma explicação moral. As quatro partes mencionadas acima não são definidas nessa ordem ocasionalmente, tendo sido idealizadas em uma sequência de explanação, de modo a desembocar em uma ética.

Essa tendência, que pode ser identificada já nos escritos da juventude,<sup>5</sup> ganha muito mais força nas obras da maturidade. Pode-se constatar isso em sua afirmação na introdução ao estudo da ética, no último de livro de *O mundo*, onde ele escreve: “a última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente” (WWV I/MVR I, p. 353).

A compreensão da proposta de Schopenhauer, que dá à ética um papel tão relevante na reflexão filosófica, passa pela explicação do sentido amplo e bastante singular conferido por ele a esse campo de investigação. Grosso modo, a ética schopenhaueriana não se restringe a uma avaliação de condutas, mas propõe-se a

<sup>3</sup> Daqui em diante, indicaremos esta obra de Schopenhauer abreviada como “*O mundo*”.

<sup>4</sup> Concordamos aqui com a interpretação de Magee (1983, p. 163), que classifica as três primeiras partes de *O mundo* como: epistemologia, ontologia e estética. Em relação à última parte, ele a denomina de “*metaphysics of the person*”; entretanto, conservamos a interpretação mais comum, ou seja, aquela que a denomina de “ética”.

<sup>5</sup> Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 222.



ajudar-nos a responder – ou a dar significado a – o que ele pensa serem importantes questões existenciais. A ética, para ele, confunde-se com o papel da própria filosofia, pensada em sentido amplo, uma vez que, enquanto uma forma de explicar metafisicamente a realidade, ela nasce de um “espanto” (*Verwunderung*) diante da existência – espanto que se impõe como uma “necessidade” intelectual, intrinsecamente ligada às questões morais. Sobre isso, ele escreve: “a recém-mencionada índole mais específica do espanto, que impulsiona ao filosofar, nasce manifestadamente da visão do mal e do mau (*des Übels und Böse*) do mundo mesmo” (WWV II/MVR II, p. 209.).

Não seria, portanto, exagero dizer que, para Schopenhauer, a filosofia tem, principalmente, a função de buscar respostas ou significado para nossas inquietações existenciais, as quais se definem também, acima de tudo, como questões morais. Por isso, é fácil observar que as suas mais diversas abordagens encontram quase sempre o mesmo direcionamento, isto é, são conduzidas para discussões éticas, ainda quando parecem mais distantes desse tema.<sup>6</sup> Isso porque a metafísica – para ele, *caráter por excelência da investigação filosófica* – tem em vista aquela meta principal, ou seja, a significação moral do mundo. Compreende-se, desse modo, por que, para Schopenhauer, a metafísica já nasce, por assim dizer, imbricada com a ética.

Alguns teóricos já observaram o destaque que a ética ganha no pensamento schopenhaueriano; entre eles, são bastante enfáticos: Hüscher, Murdoch e Barboza. Este último não somente destaca tal importância, mas também mostra como ela justifica a presença de questões morais na estética de Schopenhauer. No seu estudo sobre o tema, Barboza (2005, p. 261) dedica uma última seção, “*Parentesco entre estética e ética*”, para analisar a relação entre esses dois âmbitos. Sobre isso, ele escreve: “Schopenhauer considerava o tema da ética o mais crucial, o que em sua obra máxima se evidencia no coroamento de uma metafísica dogmática sim, mas que procura referir as suas sentenças à realidade, à experiência, seja da efetividade do belo, seja da virtude ética” (BARBOZA, 2005, p. 262). Em outras palavras, o que nos diz Barboza é que a ética não somente ocupa um lugar de destaque no pensamento de Schopenhauer, como também, de certa forma, conecta toda a tessitura da metafísica do filósofo e lhe dá sentido, assim fazendo com que todas as outras partes colaborem de vários modos com suas discussões desse campo.

Nesse mesmo sentido, incluem-se também as afirmações de Hüscher<sup>7</sup> e Murdoch. Esta dirá: “Schopenhauer poderia muito bem nos dizer (como seu discípulo Wittgenstein disse sobre o *Tractatus*) que o livro possui um propósito

<sup>6</sup> Em duas das obras de Schopenhauer, percebe-se de forma mais tangível a condução sistemática de suas reflexões para questões morais. São elas a sua tese de doutoramento, *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, e a sua quarta obra publicada, *Sobre a vontade na natureza*. Nessas ocasiões, as discussões giram em torno de questões epistemológicas. A primeira discute o conceito moderno de “princípio de razão suficiente”, e a última consiste, sobretudo, em um esforço de conciliar as suas teses metafísicas com as últimas descobertas das ciências naturais da época. Como podemos ver, embora os temas abordados em ambas as obras se distanciem bastante de temas morais, Schopenhauer as conclui com discussões envolvendo a ética.

<sup>7</sup> Hüscher diz que Schopenhauer “colocou a atitude ética no centro e na conclusão de seu pensamento” (HÜSCHER *apud* CARTWRIGHT 1999, p. 252, tradução nossa).

ético” (MURDOCH, 2013, p. 128). A filósofa irlandesa mostra como, na metafísica de Schopenhauer, há uma aproximação importante entre a ética e a estética ao analisar a recepção da metafísica schopenhaueriana por Wittgenstein. Ela escreve:

Schopenhauer expressa aqui uma definição nova (moderna) do desejo metafísico ou da metafísica (aquela que também seria aceitável a Platão), quando ele fala da nossa natureza finita juntamente com o nosso desejo apaixonado de compreender "o mundo" que tentamos intuir "como um todo". A metafísica pode assim estar conectada a um estado místico. A conexão adequada de Wittgenstein "da experiência externa com a experiência interior", que resolve (ou remove) o enigma é efetivado quando as "duas divindades" (o mundo e o eu) estão em harmonia. Wittgenstein utiliza a ideia da obra de arte, a capacidade de ver o mundo sub *specie aeterni* como um todo limitado, para explicar o que seria essa harmonia. Ética e estética são uma só (*Tractatus*, 6. 421). Assim, a capacidade para ver (ou sentir) depende de manter-se perto da realidade do mundo, aceitando os fatos e seguindo o fluxo da vida. Isso é descrito como "mística". Dentro dos 'limites' da nossa "natureza finita", somos capazes de sentir ou intuir o mundo como um todo, embora não como um todo totalmente compreendido. Estamos em paz com o mundo, como estamos com uma obra de arte. (MURDOCH, 2013, p. 134-135).

Murdoch (2013) mostra que, na condução de uma análise metafísica, com importantes singularidades, que visa a dar conta da explicação da realidade como uma totalidade, claramente motivado por uma indagação sobre o significado moral do mundo, Schopenhauer busca articular suas reflexões como uma unidade. É dessa forma que se conectam os principais campos de reflexão desenvolvidos por ele, tendo em vista que as respostas para questões apresentadas, em algum momento, se articularão com a explicação de natureza ética.

É esclarecedor o que escreve o próprio filósofo alemão em sua obra *Sobre a vontade na natureza*. Ele diz: “apenas aquela metafísica que *já é ela mesma originariamente ética*, sendo construída a partir do seu próprio material, a vontade, é o suporte efetivo e imediato da ética; razão pela qual eu teria muito mais direito de nomear minha metafísica de ‘ética’ do que Spinoza” (N/N, p. 210).

O fato de Schopenhauer considerar razoável poder denominar de “ética” o conjunto inteiro de sua metafísica mostra não somente a inegável relevância desse campo de análise para seu sistema filosófico como um todo, mas também que as questões morais estão muitas vezes em evidência, conduzindo suas reflexões sobre os outros temas abordados por ele. Em decorrência disso, tem-se que os assuntos mais relevantes por ele tratados confluirão para as questões morais e terão, de alguma forma, sua parcela de contribuição para a elucidação daqueles temas quando analisados estritamente. Percebemos isso em relação à estética (um dos temas de maior relevância para nosso filósofo); por essa razão, propomos que essa importância conferida à ética exerce influência sobre a teoria estética, de modo que é possível encontrar elementos da ética que sirvam de referência para discussão sobre o belo nas artes e que, ao mesmo tempo, possam contribuir para a elucidação de questões morais propostas pelo filósofo.

## 2 A METAFÍSICA DO BELO COMO ABERTURA PARA A ABORDAGEM DE QUESTÕES ÉTICAS

A tendência de Schopenhauer de aproximar a estética da discussão sobre a moralidade é vista enquanto possibilidade e até mesmo como um movimento natural de suas reflexões por alguns dos teóricos da sua filosofia quando enfatizam o caráter singular de seu método de investigação e a conexão entre os campos de investigação por ele divididos. Esses teóricos mostram que o filósofo alemão trabalha com um *background* em que a investigação é feita por meio de uma metafísica imanente, a qual, por não ter um apoio exterior (*transcendente*) para comprovação de suas teses, busca confirmação mediante as várias perspectivas a partir das quais são investigadas. Tais teóricos observam que, na elucidação de vários problemas filosóficos, sobretudo na busca de significados para questões do âmbito moral, Schopenhauer utiliza questões abordadas pela estética e, por meio dela, pelas artes como forma de confirmação daquelas teses. Essa linha de interpretação seguida por alguns de seus comentadores pode ser sintetizada na afirmação de Barboza quando diz: “para levar adiante o seu imanentismo, Schopenhauer faz uso de um jogo de iluminação entre estética e ética, o qual passa por outro tipo de *identidade*, no mundo, dos fatos do belo e da virtude” (BARBOZA, 2005, p. 263; grifo do autor).

O ponto de partida para essa imanência mencionada por Barboza é também uma das questões destacadas por Cacciola (1994) em seu texto clássico: *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. Ela – que menciona uma profunda relação entre o ponto de vista estético e o ético e que dirá que Schopenhauer “moraliza a estética” (cf. CACCIOLA, 1994, p. 164-165) – vê na proposta de uma metafísica imanente uma ampliação do horizonte de interpretação, que é instaurada pelo filósofo por meio do conceito de “Vontade”. Cacciola assinala essa questão da seguinte maneira: “no espaço aberto pela introdução do conceito de Vontade, no sentido que lhe atribui Schopenhauer, impõem-se as diretrizes de uma interpretação da finitude humana como lugar de uma racionalidade intermitente” (Idem, p. 22).

Cacciola (1994, p. 137) enfatiza o caráter imanente da metafísica schopenhaueriana e de suas bases na concepção de finitude humana – ou seja, “sem um recurso possível a qualquer transcendência” – como contrapontos ao dogmatismo moderno, mas também como uma condição de abertura para abordagem de temas em múltiplas perspectivas, o que levará à aproximação proposta por Schopenhauer entre filosofia, arte e poesia (Idem, cf. p. 24-25). Por meio disso, também se fará uma conexão entre filosofia da arte e ética.

Alguns leitores de Schopenhauer veem seu método como uma “hermenêutica” do fenômeno ou existência, enquanto que o próprio filósofo considera que o seu método nos fornece uma visão metafísica das coisas. De qualquer forma, a ideia do método schopenhaueriano parece ser a de explorar nossas experiências nas diversas formas que temos de nos relacionar com o mundo, considerando que este, embora constituído de uma mesma realidade, se revela a partir de diversas facetas. A busca por uma unidade da metafísica, juntamente com a ampliação dos horizontes de abordagens, faz com que nosso

autor veja a função da filosofia, em todos os seus campos de atuação, como sendo “interpretar e explicar o existente, a essência do mundo [...] e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão em todas as relações possíveis e em todos os pontos de vista” (WWV I/MVR I, p. 354).

Nesse mesmo sentido, apresenta-se a leitura de Safranski (2011, p. 383), que chama atenção para o fato de as teses schopenhauerianas serem pensadas segundo o caminho para o esclarecimento do enigma da “coisa-em-si”, que terminava “na imanência mais tenebrosa e espessa: era apenas a vontade conforme percebida pelo corpo”. Com isso, Safranski adverte que a introdução do conceito de *Vontade* (*Wille*) não representa qualquer proposta de saber absoluto, mas somente a referência ao fato de que o mundo existe além da representação e de que a representação – única forma de acesso à realidade – se apresenta como um horizonte que carece de explicação. Daí fica claro por que a busca de resposta a partir desse horizonte teria que ser um recurso à interpretação, e não uma forma de saber positivo.

Por essa razão, Safranski sugere a seguinte interpretação para o método schopenhaueriano: “eu mesmo denominei o procedimento de Schopenhauer para compreender o mundo de dentro para fora, a partir da vontade vivenciada internamente de ‘hermenêutica da existência’ (*Daseinshermeneutik*)”<sup>8</sup> (SAFRANSKI, 2011, p. 391). É essa “metafísica sem céu”, segundo Safranski, e essa busca de significado para a realidade que impulsionam a filosofia de Schopenhauer, tanto em sua postura, quanto metodologicamente, a procurar novas perspectivas de interpretação. Portanto, Safranski (2011, p. 398) vê a estética como uma dessas vias de investigação encontradas pelo filósofo, assinalando isso a partir da forma como Schopenhauer trata a reflexão sobre o belo: “o conhecimento libertado da vontade, portanto, a autêntica atividade não é outra coisa que uma atividade estética: é a transformação (*Verwandlung*) do mundo em um espetáculo que pode ser contemplado com satisfação (*Wohlgefallen*) desinteressada”.

Aqui Safranski (2011) aponta outro aspecto revelador da filosofia de Schopenhauer nessa discussão, isto é, a valorização das expressões artísticas como um expediente fundamental de compreensão da realidade, o que explica o *status* conferido por Schopenhauer às artes e, conseqüentemente, a proximidade e o vínculo pensados por ele entre artes e filosofia, cujos desdobramentos expomos aqui como um dos aspectos que aproximam ética e estética.

Safranski vê, na postura que explora a produção e a experiência do belo como uma forma de conhecimento, o destaque inédito dado à estética por Schopenhauer. Ele escreve:

---

<sup>8</sup> Essa mesma caracterização de “hermenêutica da existência” é sugerida por Birnbacher (2006, p. 177). Outros comentadores também enfatizam os aspectos singulares da metafísica de Schopenhauer que se refletem na sua ética, entre eles: Philonenko (1989), que propõe a interpretação da ética de Schopenhauer como uma “fenomenologia da moral”; e Carvalho (2012), em seu artigo *Schopenhauer: Cosmologia como hermenêutica da Representação*, onde ele explica a noção de interpretação e significação como elementos importantes para a epistemologia e metafísica schopenhaueriana.

Foi Schopenhauer o primeiro a outorgar à estética um valor filosófico assim tão elevado, tal como nenhum outro filósofo antes dele atribuíra. Uma filosofia que não pretende explicar o mundo, mas somente informar a respeito dele, entender o que o mundo realmente é e o que significa, segundo o próprio Schopenhauer, somente se pode originar da experiência estética do mundo. (SAFRANSKI, 2011, p. 398).

Essa hermenêutica da representação (*Vorstellung*) como uma forma de valorização das diversas perspectivas de conhecimento dos aspectos essenciais do mundo e da existência humana reflete-se não somente na valorização da estética enquanto discussão geral da beleza, mas na maneira peculiar como Schopenhauer a concebe. Tal concepção, inserida na proposta ampla de metafísica discutida acima, ajudar-nos-á a compreender o movimento de aproximação dessa discussão com a discussão de questões morais na sua filosofia.

Ela parte do pressuposto de que arte e literatura nos apresentam uma visão privilegiada dos aspectos mais importantes da realidade e que a análises filosóficas delas empreendidas pela estética seriam, portanto, uma das maneiras de explorar essa perspectiva. É isso mesmo que Schopenhauer faz quando trata de questões morais no interior da estética; ele busca explorar a perspectiva singular fornecida pelas artes e pela literatura para interpretar filosoficamente essas questões também a partir desse ponto de vista. Schopenhauer afirma de forma categórica esse pressuposto quando escreve: “não apenas a filosofia, mas também as belas artes trabalham fundamentalmente para resolver o problema da existência” (WWV II/MVR II, p. 71).

A valorização das artes como um lugar privilegiado de exposição de aspectos fundamentais da realidade por Schopenhauer reflete-se em uma postura metodológica assumida por ele no âmbito da filosofia da arte. No entanto, a identificação dessa metodologia específica depende de olhar atento às peculiaridades da estética schopenhaueriana, uma vez que a maioria das questões por ele tratadas ali não tem a ver exclusivamente com discussão de técnicas artísticas, ou com as formas de produção do belo, se pensamos essas questões enquanto discussões restritas ao campo artístico. Embora, em certa medida, todas estas questões sejam tratadas por ele, seu interesse parece consistir, sobretudo, em explorar a partir de uma visão filosófica, determinadas perspectivas da realidade expressas por meio das artes.

Encontramos essa visão peculiar de Schopenhauer em relação à estética claramente defendida em *O mundo*, onde ele deixa claro que a abordagem do belo não teria sentido se pensada como uma disciplina formativa, mas somente com uma função estritamente explicativa (cf. WWV I/MVR I, p. 264-265). Contudo, essa concepção é enunciada mais claramente nas preleções ministradas na Universidade de Berlim, quando ele inicia a discussão sobre o belo esclarecendo o conceito “metafísica do belo” (*Metaphisik des Schönen*), estatuto pelo qual ele diferencia sua concepção de estética da concepção clássica vigente em sua época.

O significado principal desse novo estatuto conferido à estética por nosso filósofo é de que aquilo que se tem em vista nesse campo de análise consiste, especialmente, em uma nova perspectiva de conhecimento, a saber, o belo como uma forma de conhecimento que identificamos como algo presente na natureza ou que é expresso nas artes. A estética seria, assim, o campo da filosofia que se ocuparia com esse domínio singular de conhecimento – algo assinalado por Schopenhauer da seguinte maneira: “consideramos o belo como um conhecimento em nós, um modo especial de conhecer, e nos perguntamos que esclarecimento esse modo de conhecer nos fornece acerca do todo de nossa concepção de mundo” (MS/MB, p. 25).

Schopenhauer (2005, p. 247) considera que a manifestação artística deriva de uma intuição pura da realidade que supera o conhecimento ordinário, isto é, ultrapassa a percepção das coisas enquanto fenômeno, alcançando-as enquanto *Ideia*. Ele descreve essa perspectiva das coisas utilizando a expressão de Spinoza: *sub aeternitatis specie* (do ponto de vista da eternidade), para enfatizar que a percepção do belo e seus afins não são mais um conhecimento isolado e condicionado da realidade, mas que, enquanto *Ideia*, “o mundo como representação aparece pura e inteiramente, ocorrendo a objetivação perfeita da Vontade” (WWV I/MVR I, p. 247).

Assim, para Schopenhauer, aquilo que identificamos como belo na natureza e nas artes corresponde à essência da realidade: a Vontade, que, vista nessa condição privilegiada de manifestação, a revela *para além* de sua forma fenomênica. Esse é o principal sentido de a estética ser denominada por nosso filósofo como uma “*metafísica do belo*”, uma vez que as análises nesse âmbito partem de uma perspectiva superior: a objetivação perfeita da Vontade, que – captada por um intelecto privilegiado – nos leva a transcender a perspectiva aparente<sup>9</sup> e nos aproxima o tanto quanto é possível do conhecimento das coisas em sua essência.

Percebemos, portanto, que não é a estética ela mesma que nos oferece um saber que pode ser examinado e transmitido; ela se encarrega de explorar o que, de modo extraordinário, nos é oferecido pelas artes. Obviamente que uma das formas pelas quais Schopenhauer explora esse potencial das artes é a estética, que encontra na expressão artística a sua matéria principal. Assim, se, como aponta Schopenhauer, as artes têm algo a dizer-nos sobre as questões mais relevantes da existência, fica fácil compreender a confluência entre ética e estética, pois, segundo ele, essas questões são, em grande parte, questões de natureza moral.

---

<sup>9</sup> O conceito de fenômeno, para Schopenhauer, é pensado como sinônimo de aparência, ilusão, ou seja, como o que observado em nossa experiência cognoscitiva mais ordinária (situado no tempo e espaço), em que, em sentido geral, pode ser enquadrado o campo de atuação da física. Daí porque metafísica (literalmente: para além da física) é para ele também uma forma de conhecimento que supera essa perspectiva.

### 3 A ONTOLOGIA COMO UM COMPONENTE DE ARTICULAÇÃO E A ESTÉTICA COMO EXPOSIÇÃO PRELIMINAR DA ÉTICA

Até agora, examinamos alguns aspectos da metafísica de Schopenhauer que explicam a aproximação entre a sua ética e a estética, para encerrarmos essa discussão analisaremos como se efetiva parcialmente essa aproximação e entrelaçamento daquelas duas áreas. Tendo em vista esse objetivo, examinaremos como a metafísica da vontade, aqui compreendida como uma ontologia, consiste em um processo de elucidação gradual da essência do real, que perpassa os principais campos de análise da filosofia schopenhaueriana. Ou seja, a mostraremos como um processo que se inicia na metafísica da natureza, tem como fase intermediária a discussão estética e só se completa plenamente na ética.

Para esse fim, precisamos olhar novamente para o conjunto da exposição de Schopenhauer, cuja estrutura apresentamos no primeiro tópico. Vimos que ela é apresentada segundo uma quadripartição, da qual a primeira parte é uma epistemologia, que consiste em uma abordagem explicativa a qual se aplica às três partes seguintes, no sentido de analisar os limites e possibilidade de conhecimento enquanto um processo de representação (*Vorstellung*). Ou seja, analisa-se ali as consequências e viabilidades do acesso à realidade de forma mediada e as implicações dela como um modo de conhecimento para elucidação das questões em discussão nas etapas seguintes. Essas questões, por sua vez, podem ser generalizadas como: o conhecimento dos aspectos essenciais da natureza, da experiência e contemplação do belo e a interpretação dos diversos aspectos constituintes do ser humano, de suas condutas e relações intersubjetivas.

Vimos também que as três partes seguintes consistem em: uma *ontologia*, uma *estética* e uma *ética*. As quais são classificadas por Schopenhauer, respectivamente, como: uma *metafísica da natureza*, uma *metafísica do belo* e uma *metafísica dos costumes*. Esse panorama é importante para nos ajudar a entender de forma esquemática a articulação desses campos de análises, uma vez que assim, percebemos que a parte mais substancial da exposição schopenhaueriana se inicia com o desenvolvimento de uma ontologia, tem como componente intermediário a estética e se completa com uma reflexão ética.

É oportuno dizer aqui que o que entendemos especificamente por ontologia é uma acepção da metafísica schopenhaueriana, no sentido de que ela se propõe a explicar as características fundamentais da essência do real, identificados com o que ele denomina de *Vontade* (*Wille*). Seguimos aqui novamente a interpretação de Magee (1997, p 161), que diferencia a epistemologia da ontologia nas abordagens de Schopenhauer como correspondentes respectivamente ao primeiro e ao segundo livro de *O mundo*. Algo que, segundo o filósofo britânico, pode ser compreendido de maneira mais simples pelo fato de que Schopenhauer ter defendido que: “a totalidade do mundo dos fenômenos espaço-temporais, internamente regidos pela causalidade foi a auto-objetivação de uma energia ativa, impessoal, não viva e atemporal que ele chamou de Vontade”. Dessa forma, o segundo livro de *O mundo* consistiria numa ontologia exatamente por corresponder à exposição dos aspectos essenciais do real na natureza, por meio

de seus reflexos nos fenômenos. Como comenta Magee: “essa natureza íntima dos fenômenos observáveis no mundo fenomênico” objetiva-se em quatro graus: “a Vontade que se objetivou ela própria na matéria; a matéria produziu a vida vegetal; a vida vegetal originou os organismos animados; e os organismos animados desenvolveram mentes e personalidades” (MAGEE, 1997, p. 161; tradução nossa).

Algo que precisamos entender para elucidar o processo de articulação acima mencionado é que a ontologia schopenhaueriana não se encerra na parte exclusiva dedicada a ela em *O mundo* – ou seja, o segundo livro da obra. Mas ela perpassa as duas outras partes em uma sequência sistemática de deslinde, que ajuda a integrar o seu sistema como um todo. Vejamos de que forma isso acontece:

Olhando mais de perto a ontologia de Schopenhauer, percebemos que ela se esforça para identificar no mundo natural o que autor considera ser os diversos níveis de objetivação da Vontade. Níveis esses que seriam percebidos a partir das peculiaridades nas formas individuais de manifestação dos seres na natureza, que, como vimos, vão da matéria bruta, passando pelo reino vegetal e animal, até chegar ao mundo humano propriamente dito. Isso mostra que o filósofo chama de níveis de objetividade da vontade, são assim definidos segundo uma sequência em ordem crescente de graus, os quais corresponderiam também, segundo ele, aos níveis de complexidade daqueles seres envolvidos nos fenômenos observados.

Dessa forma, Schopenhauer mostra que, embora haja uma unidade essencial na natureza, esta revela-se a partir de certas singularidades que a diferenciam na condição de fenômenos. Portanto, os aspectos essenciais da natureza poderiam ser identificados segundo certas regularidades, que, em seus níveis mais básico correspondem às diversas reações físicas e químicas, no seu nível intermediário às espécies vegetais e animais e nos seus níveis mais elevados nas características singulares de cada ser humano. Isto é, enquanto “caráter” próprio de cada pessoa, sendo esse o elemento básico da regularidade de suas condutas.

Daí que, para Schopenhauer, o ser humano – como todos os outros aspectos da natureza: dos compostos inorgânicos às mais complexas formas de vida – manifesta-se a partir de características essenciais. Nele, contudo essa singularidade não se apresenta de forma indiferenciada, mas em cada indivíduo, merecendo efetivamente a qualificação de “caráter” ou “caráter por excelência”. Como ele explica: “o caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular” (WWV I/MVR I, p. 224).

Segundo essa ontologia, é a noção de *caráter* que nos insere na natureza como a manifestação de um de seus aspectos essenciais. Esse é também um dos conceitos-chave no estudo da articulação dos diferentes domínios de análises que compõem o sistema filosófico de Schopenhauer. Uma vez que o autor coloca o conceito de caráter na parte final da metafísica da natureza, e ao mesmo tempo, como um elemento importante de suas análises na metafísica do belo e da filosofia moral. Portanto, esse é um dos conceitos por meio dos quais podemos mostrar que, em grande medida, é uma base ontológica que unifica todos âmbitos da



filosofia schopenhaueriana. Nisso consiste também a relevância da análise da noção de caráter para que esclareçamos questões pontuais da vinculação entre a estética e a ética.

Contudo, sobre o conceito de caráter, por hora, é o suficiente mostra-lo como um dos componentes importantes na exposição de uma ontologia que integra todo o pensamento schopenhaueriano. Voltaremos a esse tema mais adiante para mostrar que ele também é um dos conceitos da filosofia moral que estão presentes na estética.

Retomando a discussão sobre a forma como se articulam os domínios mais importantes do pensamento de Schopenhauer, chamamos atenção para o fato de que de acordo com a sua concepção metafísica, teríamos uma essência *una* da realidade. Deste ponto de vista, no esforço de conhecimento do ser, debruçamos sobre o mesmo objeto, em um itinerário que vai da “metafísica da natureza” à “metafísica da moral”. Schopenhauer reafirma essa visão ontológica, não por acaso, no parágrafo que antecede a exposição da sua estética, quando escreve: “assim, vemos aquela filosofia que investigava o macrocosmo, a de Tales, e aquele que investigava o microcosmo, a de Sócrates, coincidirem, na medida em que se prova o objeto de ambas como sendo o mesmo” (Idem, p. 229).

Ao revelar a integração do seu sistema como uma articulação entre a metafísica da natureza e a ética, Schopenhauer atesta a etapa que sucede aquela primeira abordagem ontológica como sendo de grande relevância para o esclarecimento de questões fundamentais da sua metafísica como um todo, uma vez que será ela que nos conduzirá à ética. Nosso filósofo refere-se exatamente à estética, pois, como sabemos, é ela que está colocada entre os dois âmbitos mencionados acima.

Chamamos atenção também para o fato de que na afirmação de Schopenhauer de que, sob o aspecto essencial, há uma coincidência entre o objeto de investigação de Tales e de Sócrates como uma referência a noção de “caráter”, uma vez que, como mostramos acima, do ponto de vista da essência é a expressão do caráter que nos insere na natureza. Em todo esse processo, portanto a ênfase no conceito de caráter é parte do movimento sugerido por Schopenhauer como a dinâmica que nos aproximaria gradualmente do que ele chama de “microcosmo”, isto é, o ser humano e seu mundo próprio, onde se insere a discussão moral.

Do que foi dito até aqui, podemos observar que a metafísica de Schopenhauer se configura como uma exposição em graus crescentes de elucidação do real, que caminha na direção da elaboração de uma ética. Ela sugere, assim, que nesse processo, cada vez que nos aproximamos mais das questões propriamente humanas, ampliamos a nossa compreensão da própria natureza como um todo. Ou seja, é como se estivéssemos investigando o mundo por meio de um instrumento óptico, que, de acordo com as circunstâncias e para enxergarmos com mais detalhes o que está sendo examinado precisássemos trocar as lentes. Contudo, em algumas ocasiões, não são as lentes mais potentes que nos fornecem maior nitidez, mas as intermediárias. Parece ser esse o fato para o qual Schopenhauer chama atenção, quando enfatiza a importância do estágio

intermediário da exposição de sua ontologia, que sugerimos tratar-se da exposição das concepções metafísicas apresentadas na filosofia da arte. Esse seria, portanto, o âmbito por meio do qual direcionaríamos nosso olhar de forma gradual no aprofundamento sistemático de conhecimento da realidade, cujo processo culminará na ética.

Nesse sentido, defendemos a tese de que, em alguns aspectos, a estética de Schopenhauer se apresenta como esse elo intermediário de elucidação do real sob a perspectiva de sua essência. Para confirmar essa interpretação, precisamos examinar como se apresenta nesse âmbito o reflexo da ontologia schopenhaueriana, e como ela ajuda a articular os principais aspectos do seu sistema. Para essa finalidade, lançamos mão da tese de Spierling (2010, p. 111), que interpreta a reflexão estética do filósofo alemão como algo intimamente relacionado ao “significado ontológico do belo”. Spierling reforça a sua interpretação por meio da já mencionada diferenciação proposta por Schopenhauer, que concebe a estética como uma “*metafísica do belo*”, sugerindo que os seus objetos de análises consistem em esforço de compreensão da essência da realidade objetivada por meio da representação, que é identificada em nossa experiência do belo pela noção de *Ideia*, cuja manifestação é expressa nas artes.

Segundo essa perspectiva, a confluência da estética com a ontologia baseia-se na proposta de Schopenhauer de que, do ponto de vista da representação, haveria vários graus de objetivação da essência do real, que vão dos compostos inorgânicos às mais complexas formas de vida, refletindo-se na experiência estética como *Ideias*. Ou seja, como uma forma de conhecimento que mais se aproxima da realidade mesma. Daí a importância do estatuto do conceito de *Ideia* nessa teoria, uma vez que, segundo Schopenhauer (cf. WWV I/MVR I, p. 242), a *Ideia* é o elemento intermediário entre as coisas particulares e a própria essência do real, ela é a “única objetividade imediata da Vontade” ou “a mais *adequada objetividade* possível da Vontade ou coisa-em-si”. Como já mencionamos no tópico anterior, as *Ideias* representariam, sobretudo, a possibilidade de uma forma privilegiada de conhecimento, uma vez que por meio delas é revelado os aspectos mais essenciais do mundo.

Outro componente importante dessa da teoria schopenhaueriana é o fato de que, a despeito da pluralidade de *Ideias*, elas podem ser reunidas segundo uma tríade, que seria composto de: *forças*, *espécie* e *caracteres inteligíveis*; correspondentes em ordem crescente ao que o filósofo propõe ser os diferentes graus de objetivação da vontade.

Todas essas questões envolvendo o conceito de *Ideia*, como parte do que estamos propondo aqui como uma ontologia, refletem-se diretamente na teoria estética de Schopenhauer. Uma das consequências mais claras desse fato está na maneira como são vistas as diversas expressões artísticas analisadas por ele, já que elas são classificadas em diversos patamares, de acordo com seu objeto – ou seja, segundo a *Ideia* correspondente ao grau de objetivação da vontade – constituindo, assim, uma hierarquia, da qual a arquitetura está colocada na base e a poesia no topo.

Vários dos aspectos constituintes da metafísica do belo analisados acima, corroboram com a ideia de que essa disciplina está intrinsecamente ligada com a fase inicial da exposição da ontologia de Schopenhauer, aquela denominada por ele de metafísica da natureza. Assim como percebemos claramente que os conceitos fundamentais desta última estão no background da estruturação da análise do belo proposta por ele. A própria ordem de abordagem dos temas na estética segue a classificação das artes, onde vemos a poesia como um dos últimos temas a serem tratados. Não por acaso, é exatamente na “estética da poesia” proposta por Schopenhauer onde encontramos também a maior abertura para o tratamento de questões morais. Ou seja, verifica-se que essa ontologia, além de atravessar a estética, expressa por meio dela o seu estágio médio que culminará na ética.

Propomos a partir de agora um breve olhar para os aspectos da estética de Schopenhauer que a identificam como a expressão da sua metafísica como um todo, para mostrarmos um dos enfoques que a aproxima da ética. Considerar essa perspectiva, como nos lembra Spierling (2010, p. 115), significa considerar que o belo nas artes para Schopenhauer deve ser interpretado como algo que garante uma realidade mais elevada também pelo seu significado ontológico. Ou seja, há juntamente como uma diferenciação das diversas formas de acesso de realidade, uma qualificação das mesmas. Assim, compreendemos porque, para o autor de *O mundo*, quando se trata de nos apresentar o real, o poeta tem uma função mais significativa do que cientista, quando esse último tem a função de trazer à luz do conhecimento os aspectos essenciais dos níveis mais baixos de objetivação da vontade por meio da explicação dos fenômenos naturais, enquanto que o primeiro o faz em relação aos níveis mais altos: os atos e as relações humanas.

Na estética, Schopenhauer nos diz sobre essa “função” do poeta exatamente em comparação com o papel do químico, ele escreve:

Nos gêneros poéticos mais objetivos, em particular no romance, na epopeia e no drama, o seu fim, a manifestação da Ideia de humanidade, é especialmente alcançado por dois meios: a exposição concebida correta e profundamente de caracteres significativos, e a invenção de situações decisivas nas quais eles se desdobram. Pois, assim como ao químico é obrigatório apresentar de maneira pura e verdadeira não apenas os elementos simples e suas ligações principais, mas também expô-los ao influxo dos reagentes nos quais suas propriedades se tornam distintas e realçadas. (WWV I/MVR I, p. 331).

Aqui fica expresso, entre outras coisas, a integração da metafísica da natureza com a metafísica do belo, uma vez que o cientista referido por Schopenhauer não analisa os seus objetos enquanto Ideia, mas somente enquanto fenômeno. Esse primeiro aspecto (os níveis mais baixos de objetivação da vontade enquanto Ideia) são objetos de exposição do arquiteto. A discussão do conceito de Caráter é bastante significativa nessa abordagem, exatamente porque ele tem um sentido especial nessa integração da ontologia de Schopenhauer, como nos explica na passagem a seguir:

Embora no homem, como Ideia (platônica), a Vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o orgânico. (Idem, p. 218).

Por meio dessa observação sobre o conceito de caráter, Schopenhauer chama a atenção para a importância do contexto e do exame minucioso de cada uma das etapas da sua ontologia como forma de mostrar o seu significado em toda sua extensão. Claro que esse significado é conduzido pelo *leitmotiv* dessa metafísica, o qual enfatizamos no primeiro tópico. Nesse contexto, há uma ênfase também na relevância do conceito de caráter que, como temos mostrado em vários momentos nas discussões acima, tem um papel na integração da ontologia. Por isso, esse tema aparece como um componente em destaque na estética e como abertura para se tratar ali questões de ordem moral. Nesse caso, a noção de “caráter” expresso pela poesia<sup>10</sup> mostra exatamente para onde se encaminha o último estágio de integração do sistema, e que ele visa a vinculação entre a estética e a ética.

Considerando a relevância da noção de caráter na discussão sobre a imbricação entre a ética e a estética, utilizaremos a abordagem que Schopenhauer faz desse tema na análise do belo na literatura, para mostrar que ele faz uso desse conceito ali como forma de introdução à abordagem minuciosa e definitiva que ele faz do mesmo na discussão sobre a moralidade. Mostraremos esse fato como exemplo, uma vez que não somente em relação a esse tema ele adota esse método, mas também outras questões que são sublinhadas na estética são bastante instrutivas em relação à sua concepção ética. Especificamente sobre a noção de caráter, esse movimento, sutilmente indicado por ele, é identificável em várias ocasiões; uma delas é a sua observação sobre o que ele considera ser o “caráter sublime” (*erhabenen Charakter*), apresentado na estética. Vejamos:

Sim, também ao ético se deixa transmitir a nossa explanação do sublime, a saber, àquilo que se descreve como caráter sublime. Este também se origina do fato de a vontade não ser excitada por objetos que normalmente são propícios para excitá-la; mas, ao contrário, também aí o conhecimento prepondera [...] A sua felicidade ou infelicidade pessoal não lhe abaterá mas, antes, será como o Horácio descrito por Hamlet: *For thou hast been/ As one, in suffering all, that suffers nothing;/ A man, that fortune's buffets and rewards/ Hast ta'em with equal thanks, etc.* (SHAKESPEARE *apud* WWV I/MVR I, p. 280).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Como enfatiza Magge: “é importante lembrar que quase todos os dramas clássicos produzidos até a época de Schopenhauer foram escritos em forma de verso. Portanto, quando se refere à ‘poesia’, o que ele tem em mente, a menos que especifique o contrário, é o drama. Dessa forma, é o *teatro* que está no topo da sua hierarquia das artes” (MAGEE, 1997, p. 178-179, tradução nossa).

<sup>11</sup> Tradução de Jair Barboza: “Fortes como alguém / Que sofrendo tudo, nada sofreu; / Um homem que recebeu equânime / Tanto a favorável quanto a desfavorável fortuna”.

Schopenhauer (cf. P/P, p. 177) analisa essa mesma passagem de Shakespeare na obra *Parerga e paralipomena*, no Capítulo 14, intitulado: *Suplementos à doutrina da afirmação e da negação da vontade de viver*. Todavia – como indica o título do capítulo –, dessa vez, sua análise segue uma perspectiva ética. Ele vê nessa fala de Hamlet uma descrição e elogio ao que ele classifica como “caráter nobre” (*edler Charakter*). Seu comentário sobre o verso de Shakespeare diz o seguinte:

Por isso se entende por que um tal caráter, reconhecendo seu próprio ser também no outro, e assim tomando parte em seu destino, vê a seu redor sempre destinos ainda mais cruéis do que o seu; e assim não pode lamentar o próprio. Já um egoísta sem nobreza, ao contrário, que limita toda a realidade a si mesmo e considera os outros como simples larvas e fantasma, não toma parte em seus destinos, dirigindo sua atenção ao seu próprio. (P/P, p. 177).

A presença desse tema nesses dois âmbitos de discussão demonstra exatamente essa dinâmica usada por Schopenhauer na exposição de seu “sistema” a qual nos referimos acima. Isto é, tem-se uma exposição parcial na estética de algumas questões, que, por serem fundamentais para a ética, só encontrarão ali seu desenvolvimento mais minucioso e conclusivo. Isso se dá também como uma forma de prenúncio e introdução às explicações que se completarão na etapa seguinte. Observamos claramente esse movimento em relação ao conceito de caráter, em evidência acima, assim como podemos encontrar também em relação aos aspectos morais da sua visão de mundo e ao conceito de “negação da vontade”.

Observa-se que na primeira das passagens acima, Schopenhauer evidencia a presença da noção de caráter como uma questão ética. Ele utiliza sua abordagem para exemplificar a categoria de sublime (*Erhabenen*). É caracterizada como sublime a descrição poética do caráter moralmente nobre. Ele nos diz que o estado de elevação (*Erhabenen*) do espírito e dos sentimentos produzido pela descrição de caráter nobre ou sublime pela poesia se dá pela evidência de que, na conduta dessa personagem (vista aqui como uma descrição perfeita de pessoas reais) prepondera a objetividade do conhecimento, em detrimento dos *motivos* recorrentes de quem se relaciona com o mundo e conhece as coisas sob o domínio de interesses pessoais e apetites. Dessa forma, os atrativos que ordinariamente iludiriam e atrairiam as pessoas comuns em direção à felicidade terrena, não fazem o mesmo efeito no caráter sublime, que permanece absolutamente indiferente diante deles.

Esses elementos nos mostram que, uma vez tendo tratado o conceito de caráter no âmbito estético, Schopenhauer constrói alguns suportes que permitem explorar de forma mais detalhada no campo de análise estritamente moral. Ou seja, ele tem a possibilidade de embasar sua análise nos fundamentos metafísicos já erigidos por ele nesse mesmo âmbito. Por exemplo: sua interpretação, que vê em Horácio de Shakespeare um modelo de caráter nobre, justifica-se pelo fato de

a conduta do personagem derivar de uma visão singular da realidade, a qual reconhece nas outras pessoas a sua mesma essência. Isso é o que determina sua postura nas relações intersubjetivas e sua posição diante da existência, os mesmos fundamentos que, por sua vez, definem pelas razões opostas o que caracteriza o caráter egoísta e moralmente inferior.

Todos esses aspectos da análise do caráter, mostram como Schopenhauer trabalha essa antecipação e esse possível jogo de esclarecimento mútuo nos âmbitos estético e ético. Um olhar atento para esse fato, nos possibilita um ganho para a compreensão do pensamento schopenhaueriano, uma vez que na leitura da estética, muitas vezes vemos ampliado o horizonte de interpretação da própria filosofia moral. De modo geral, podemos dizer que a compreensão de como a ontologia articula esses dois campos de reflexão em destaque aqui, nos ajuda ampliar em várias perspectivas a compreensão das questões propostas pelo filósofo.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas as questões analisadas acima demonstram os elementos de uma profunda conexão entre a ética e a estética na filosofia de Schopenhauer. Assim como nos revela que essa relação pode ser interpretada pela preponderância da ética no seu sistema, o que nos indica a perspectiva em que devemos olhar para essa confluência de conceitos, ou seja, que há um interesse sobretudo de lançar luz de um lugar diferente para a discussão sobre a moralidade.

Portanto, a estética ou metafísica do belo, ao tratar de questões éticas, apresenta-se como uma forma privilegiada de conhecimento, que assume ao mesmo tempo um lugar destacado e estratégico na exposição schopenhaueriana, que é referida por ele como “a compreensão mais completa e pura de sua manifestação objetiva e exterior (da ‘essência íntima e última do fenômeno’)”(P/P, p. 48). Ou seja, uma visão privilegiada também das questões morais que nelas são abordadas.

Essas questões confirmam, portanto, que a articulação a qual nos referimos, juntamente com os esclarecimentos graduais de conceitos fundamentais, tornam claro o fato de que a metafísica do belo é, para Schopenhauer, a forma ideal de inteligência que nos conduziria da metafísica da natureza à metafísica dos costumes.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

BIRNBACHER, Dieter. Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo, In: FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (Orgs). *Filósofos do século XIX: uma introdução*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.

CARTWRIGHT, David E. Schopenhauer's narrower sense of Morality. In: JANAWAY, Christopher (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. USP, 2013.

KOßLER, Matthias. Life is but a Mirror: on the connection between Ethics, Metaphysics and Character in Schopenhauer. In: NEILL, Alex; JANAWAY, Christopher (Ed.). *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

MACHADO, Roberto. *O nascimento de trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MURDOCH, Iris. Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 4, n. 2, 2º semestre de 2013. (Tradução de Mônica Dalcol e Flávio Williges).

NABAIS, Nuno. *Metafísica do Trágico: estudos sobre Nietzsche*. Relógio d'Água: Lisboa, 1997.

PASTORE, Jassanan A. Dias. *O trágico: Schopenhauer e Freud*. São Paulo: Primavera Editorial, 2015.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer Una Filosofía de la Tragedia*. Tradução de Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Editora Anthropos, 1989.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. Willian Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Metafísica do Belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Segundo tomo: Suplementos. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SHAPSHAY, Sandra. Poetic Intuition and the Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy in Schopenhauer's Philosophy. In: NEILL, Alex; JANAWAY, Christopher (Orgs.). *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

SPIERLING, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Trad. José Antonio Molina Gómez. Barcelona, Espanha: Herder, 2010.

Recebido em: 01-08-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18



# “*DEM WILLEN ZUM LEBEN IST DAS LEBEN GEWIS*”: VIDA E FINALIDADE EM SCHOPENHAUER

“*DEM WILLEN ZUM LEBEN IST DAS LEBEN GEWIS*”: LIFE AND PURPOSIVENESS IN SCHOPENHAUER<sup>1</sup>

WILLIAM MATTIOLI<sup>2</sup>

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Brasil  
william.mattioli@gmail.com

**RESUMO:** Neste artigo, pretendo discutir o problema da vida em Schopenhauer a partir da perspectiva de sua metafísica da natureza, que implica uma concepção teleológica da evolução das formas de manifestação da vontade segundo uma hierarquia de seus graus de objetivação. Meu ponto de partida é a fórmula schopenhaueriana mediante a qual o autor apresenta sua concepção básica acerca da essência de todo fenômeno: a “vontade de vida”. Investigarei se e em que medida a noção de vida que encontramos em sua filosofia da natureza, a partir do conceito de “força vital” (*Lebenskraft*), o compromete ou ao menos o aproxima de uma posição que podemos chamar de vitalista, e isso com base na distinção entre três sentidos e graus de abrangência que podemos atribuir a uma tal posição: desde uma posição menos onerosa do ponto de vista metafísico e mais moderada no que diz respeito às suas pretensões, até uma posição mais radical, estrita, universalista e metafisicamente mais robusta. O trabalho que se segue é a primeira parte de um estudo sobre o problema da vida e da força vital em Schopenhauer, que será continuado numa segunda parte.

**PALAVRAS-CHAVE:** Schopenhauer. Vida. Força vital. Organismo. Vitalismo.

**ABSTRACT:** *In this paper, I intend to discuss the problem of life in Schopenhauer from the perspective of his metaphysics of nature, which implies a teleological conception of the evolution of forms of manifestation of will according to a hierarchy of their degrees of objectification. My starting point is the Schopenhauerian formula by which the author presents his basic conception of the essence of every phenomenon: the “will to life”. I will investigate if and to what extent the notion of life we find in his philosophy of nature, emerging from the concept of “vital force” (Lebenskraft), commits him or at least brings him closer to a position we can call vitalist, based on the distinction between three meanings and degrees of comprehensiveness that we can attribute to such a position: from a position less onerous from the metaphysical point of view and more moderate with respect to its pretensions, to a more radical, strict and universalist position,*

<sup>1</sup> Este artigo corresponde à primeira de duas partes que perfazem um estudo sobre o problema da vida e do vitalismo em Schopenhauer. Uma segunda parte será publicada em breve como continuação do aqui exposto. O artigo correspondente levará o título: “O ventre enigmático da matéria”: a concepção da vida na metafísica da natureza de Schopenhauer”. Gostaria de agradecer a Jorge Prado pelas estimulantes discussões por ocasião do VIII Colóquio Internacional Schopenhauer, realizado em Curitiba entre 28/11 e 01/12/2017, onde apresentei um trabalho sobre a teleologia em Schopenhauer, e pela subsequente troca de e-mails. Parte da motivação para a elaboração do presente estudo se deve a essas conversas, e as reflexões que se seguem estão em continuidade com aquele trabalho sobre a teleologia, que foi publicado no volume: *Schopenhauer: a filosofia e o filosofar* (2018) e em versão substancialmente expandida no dossiê “Schopenhauer leitor de Kant” da *Revista de Filosofia Aurora* (cf. MATTIOLI, 2018).

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

*metaphysically more robust. The work that follows is the first part of a study on the problem of life and the concept of life force in Schopenhauer, which will be continued in a second part.*

**KEYWORDS:** *Schopenhauer. Life. Life force. Organism. Vitalism.*

## I

“À vontade de vida a vida é certa”: essa sentença, formulada e repetida por Schopenhauer no contexto de suas reflexões sobre a morte e seu significado para a existência humana, traduz uma concepção da vida e de sua relação com a vontade, enquanto essência metafísica de tudo o que existe, em que a primeira é vista como desdobramento necessário da segunda, num sentido – poderíamos dizer – aparentemente quase finalista ou teleológico. A passagem do §54 do quarto livro do *Mundo* que antecede a formulação acima dá boas indicações para pensarmos essa relação:

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a vontade”, dizemos “a vontade de vida”. (MVR I, p. 357s.).<sup>3</sup>

Fernando de Sá Moreira (2011, p. 48s.), em artigo em que trata justamente do tema que nos interessa aqui, se debruça sobre essa passagem e argumenta que ela sugere uma “coincidência entre os conceitos de vontade metafísica e vida”. Sua tese, contudo, será a de que essa coincidência é apenas aparente e que devemos fazer uma distinção clara entre os sentidos destes respectivos conceitos no pensamento de Schopenhauer, sendo a vida um mero fenômeno da vontade, restrito ao âmbito do orgânico, não podendo ser expandido para o inorgânico (como seria sugerido pelo vitalismo), e tampouco podendo assumir uma conotação metafísica (MOREIRA, 2011, p. 50s.). Concordo parcialmente com a leitura de Moreira e, por mais que considere que ele tenha razão ao insistir na impossibilidade de se pensar o inorgânico, segundo as reflexões de Schopenhauer, como dotado de vida em sua expressão plena, buscarei argumentar que o filósofo pode sim ser considerado um vitalista ao menos num sentido restrito ou

<sup>3</sup> As referências à obra de Schopenhauer seguem o seguinte padrão: MVR = *O mundo como vontade e representação*, seguido do número do tomo e da paginação da tradução brasileira de Jair Barboza; CK = *Crítica da filosofia kantiana*, seguido da paginação da tradução de Jair Barboza; VN = *Sobre a vontade na natureza*, seguido da paginação da tradução brasileira de Gabriel Valladão Silva; PP = *Parerga e paralipomena*, seguido da paginação da edição de Paul Deussen que consta em *Schopenhauer im Kontext* (as traduções dos *Parerga* são de minha autoria).

moderado.<sup>4</sup> Não pretendo apresentar uma discussão exaustiva sobre o tema, mas indicar uma forma de compreender a relação entre vida, vontade e mundo que nos permita, em primeiro lugar, conceber a vida como um princípio irreduzível (o que fica claro no conceito de “força vital” e, a meu ver, já posiciona Schopenhauer no interior de um vitalismo moderado) e, em segundo lugar, ver todo o existente como atravessado por um princípio vital que encontrará sua manifestação plena de modo progressivo na vida orgânica e, por fim, na vida humana.

Retornando à citação acima, há dois pontos que gostaria de sublinhar: em primeiro lugar, o significado da fórmula *Wille zum Leben* (vontade de vida); em segundo, o significado da metáfora do espelho, que é retomada na sequência nos seguintes termos:

Como a vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho, segue-se daí que este mundo acompanhará a vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo. Onde existe vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à vontade de vida a vida é certa. (MVR I, p. 358).

Esses dois pontos são, de certo modo, inseparáveis, e buscarei explicitar em que sentido o significado da fórmula *Wille zum Leben* e o significado da metáfora do espelho devem ser analisados conjuntamente. Isso nos permitirá compreender melhor as alternativas disponíveis no que diz respeito a uma interpretação finalista ou teleológica da fórmula em questão, por vezes apresentada na expressão alternativa *Lebenwollen* (querer-viver) (cf. MVR I, p. 412 e MVR II, p. p. 290s.).

Notemos então que, na própria estrutura sintática e semântica daquela fórmula conceitual: “*Wille zum Leben*”, a vida aparece como o objeto intencional do querer (com a preposição “*zu*” indicando justamente a *direção* ou *meta* do querer). Nesse sentido, a vida seria o fim (*Zweck*) do movimento ou atividade da vontade, segundo um esquema básico de orientação finalista. Além de algumas passagens de *Sobre a vontade na natureza* sugerirem essa leitura<sup>5</sup>, o conjunto de

<sup>4</sup> Moreira (2011, p. 50s.) afirma que Schopenhauer não é um “vitalista completo”. Contudo, não fica claro, a partir de seus argumentos, o que seria um vitalismo, digamos, “incompleto”, e se poderíamos compreender de modo consequente as posições de Schopenhauer como uma defesa de uma tal posição. Uma indicação de que essa talvez seja sua leitura nos é dada com a afirmação de que o filósofo “assume uma posição intermediária entre um fisicismo completo e um vitalismo completo” (MOREIRA, 2011, p. 51). Cacciola (2015, p. 41) recusa igualmente a atribuição a Schopenhauer de uma posição vitalista, com base na delimitação clara entre orgânico e inorgânico que encontramos em sua filosofia da natureza. Rudolf Malter (1983b, p. 49), por sua vez, parece atribuir ao filósofo uma tal posição, ao argumentar que a recusa do vitalismo por parte da pesquisa empírica no ramo da biologia atual representa um problema para o anseio schopenhaueriano de ter suas concepções comprovadas pela investigação positiva das ciências naturais. De minha parte, buscarei distinguir aqui, mesmo sem uma discussão devidamente aprofundada deste tópico, três sentidos em que podemos entender uma posição vitalista, de modo a compreender melhor em que sentido Schopenhauer pode ser considerado um defensor de uma tal visão de mundo: desde uma posição menos onerosa do ponto de vista metafísico e mais moderada no que diz respeito às suas pretensões, até uma posição mais radical, estrita, universalista e metafisicamente mais robusta.

<sup>5</sup> Cf. por exemplo VN, p. 107: “Tanto o ajustamento preciso da constituição às finalidades e relações vitais do animal, aqui exposto na estrutura óssea, como também a tão admirável adequação e harmonia de seu mecanismo interno não são nem de longe tornados tão compreensíveis por nenhuma explicação ou suposição que não a verdade já estabelecida anteriormente, segundo a

reflexões sobre a teleologia no âmbito da filosofia da natureza do autor parece convergir para este ponto: se, por um lado, todo aspecto funcional do organismo responde à demanda de manutenção de sua vida, o que corresponde aos processos de objetivação da vontade no sentido de uma afirmação do querer-viver, por outro, todo o mundo inorgânico se ajusta e se adequa, como que antecipando a entrada no fenômeno das ideias que se encontram acima na hierarquia dos graus de objetivação da vontade (MVR I, p. 226s.), de modo a criar as condições necessárias para o surgimento e o desenvolvimento da vida em graus cada vez mais elevados<sup>6</sup>.

Em alguns fragmentos póstumos, discutidos por Brandão em seu importante livro: *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer* (2008), o filósofo se apropria da noção aristotélica de *enteléquia* para pensar o princípio da efetividade das coisas em geral, remetendo-o, num primeiro nível, à noção de *forma substantialis*, em geral identificada à ideia platônica tal como ele a compreende (isto é, como grau de objetivação da vontade),<sup>7</sup> e, num segundo nível, à própria vontade. Schopenhauer é claro quanto à sua compreensão da *enteléquia* como princípio de consumação de uma finalidade interna a uma determinada totalidade ou atividade: “Eu digo que enteleceia vem de τέλος [*télos*] e significa consumação [*Vollendung*]”.<sup>8</sup> Brandão (2008, p. 71) argumenta que a interpretação dada por Schopenhauer à noção aristotélica remete à teleologia presente no segundo livro do *Mundo*, e cita então um outro trecho, extraído das *Vorlesungen* sobre a *Metafísica da natureza*: “A expressão *forma substantialis* deve ter sido usada primeiro por Averroes; mas o conceito é mais antigo: Aristóteles expressa o mesmo através de ἐντελέχεια (forma acabada)”.<sup>9</sup> Nesse último trecho, a associação entre *enteléquia* e forma substancial tem como resultado a atribuição de uma função tética à ideia: ela assume o papel de princípio formal e intencional que determina toda teleologia do mundo natural, estabelecendo como “fim” a expressão plena de sua forma nos fenômenos. Por fim, ainda acompanhando o encadeamento de trechos citados por Brandão, temos a seguinte passagem dos *Nachlaß*, onde a *enteléquia* é remetida diretamente à vontade como o princípio da realidade: “A ἐντελέχεια de Aristóteles é o princípio da realidade [*Realität*], o outorgante da efetividade [*Wirklichkeit*] das coisas, em virtude da qual elas têm efetividade, realidade – em oposição a tudo meramente possível [...] para mim, a Vontade é a *Entelechie* de cada coisa”.<sup>10</sup> Assim, se na passagem anterior a *enteléquia* é associada à forma substancial ou à ideia, aqui ela é remetida à própria vontade; uma remissão tanto mais consequente na medida em que temos em mente dois pontos: em primeiro lugar, que a ideia não é outra coisa que um ato da vontade e, nesse sentido, é o princípio formal e intencional da atividade desta última; em segundo lugar, que, assim como a ideia corresponde à unidade

---

qual o corpo do animal nada mais é que *sua própria vontade* intuída como representação, e portanto no cérebro, sob as formas do espaço, do tempo e da causalidade – ou seja, mera visibilidade, objetividade da vontade. Pois sob essa pressuposição tudo nele deve conspirar à finalidade última, a vida desse animal”.

<sup>6</sup> Remeto o leitor aqui ao meu artigo sobre a questão da teleologia em Schopenhauer (MATTIOLI, 2018), onde discuto de forma mais detida essas questões.

<sup>7</sup> Cf. por exemplo MVR I, p. 206s.; MVR I, p. 284s.; VN, p. 108; e, por fim, o §6 dos *Fragmentos sobre a história da filosofia* (PP II, p. 63).

<sup>8</sup> *Nachlaß III*, p. 123, *apud* BRANDÃO, 2008, p. 71 (com uma pequena alteração na tradução).

<sup>9</sup> *Vorlesungen, Metaphysik der Natur*, p. 134, *apud* BRANDÃO, 2008, p. 71.

<sup>10</sup> *Nachlaß IV, I*, p. 245, *apud* BRANDÃO, 2008, p. 71s.

inteligível de toda a pluralidade de fenômenos que recaem sob seu escopo e da interconexão e desenvolvimento de suas partes, a vontade corresponde à unidade inteligível da totalidade da natureza e da relação dinâmica das partes dessa última. Tudo isso se encontra muito bem exposto no parágrafo 28 do primeiro tomo do *Mundo* e no capítulo 26 dos *Complementos*.

As indicações de Brandão e sua apresentação dos débitos de Schopenhauer com relação a Aristóteles são preciosas,<sup>11</sup> e o que nos interessa aqui em especial é chamar atenção tanto para a associação direta entre vontade e *enteléquia*, quanto, na esteira dessa associação, para o caráter teleológico da atividade da vontade por trás da produção de cada ente natural. Ora, é importante lembrar que a finalidade ou conformidade a fins é, pelo menos num primeiro momento, o princípio que estabelece a *especificidade dos fenômenos da vida*, na medida em que esta se manifesta num tipo especial de ente natural: o organismo, cuja organização não pode ser explicada por remissão à mera causalidade mecânica. Nisso, Schopenhauer segue os mesmos passos de Kant, quando este reconhece, na unidade autorreguladora do organismo, em que as partes só são “possíveis por sua relação com o todo” e se ligam “à unidade de um todo em virtude de serem reciprocamente causas e efeitos umas das outras” (CFJ, p. 373), um tipo específico de causalidade. É essa causalidade que Schopenhauer remeterá explicitamente à *causa final* aristotélica, em alguns textos nos quais que lida diretamente com o tema da teleologia (cf. MVR II, p. 400; PP II, p. 149).

Ora, mas se é verdade que o princípio da finalidade serve, num primeiro momento, para dar conta da especificidade dos fenômenos orgânicos, Schopenhauer o expande num segundo momento para a compreensão da totalidade da natureza e da relação entre todas as suas partes. O que temos aqui é uma analogia estrutural entre o que o autor chama de *finalidade interna* e *finalidade externa*. E isso porque o surgimento dos organismos pressupõe, do ponto de vista de sua produção material (biogênese), toda a história natural que o antecede e, portanto, todas as formas da natureza anteriores ao seu aparecimento, pois são elas que fornecem as condições materiais para sua produção segundo uma conjunção de causas e efeitos, que é pensada aqui como orientada por um princípio teleológico, assim como as partes do organismo trabalham conjuntamente para seu pleno desenvolvimento e para expressão acabada de sua forma substancial ou ideia. Trata-se aqui do “apoio” e da “ajuda” que todos os organismos “recebem de fora, tanto da natureza inorgânica quanto uns dos outros” (MVR I, p. 224). O que Schopenhauer tem em vista, nesse sentido, é que, assim como a ideia do organismo contém a unidade inteligível e paradoxalmente atemporal de todos os seus desenvolvimentos temporais, a unidade da vontade que se manifesta na totalidade da natureza contém em si a unidade inteligível de

---

<sup>11</sup> Cf. ainda seu comentário mais à frente no livro, em que retoma a referência a Aristóteles no contexto da discussão sobre o princípio da finalidade: “Tudo parece se passar como se a ideia de finalidade, relacionada à representação, carregasse a marca da Kant; e, vinculada ao em si, fosse estabelecida na esteira de Aristóteles – como vimos no primeiro capítulo, Schopenhauer associa a Vontade à *enteléquia* e esta a *télos*. Assim, a influência aristotélica na teoria dos graus de objetivação da Vontade é suficientemente assumida por Schopenhauer: tanto no que diz respeito à noção de ideia ou grau de objetivação da Vontade, quanto ao que nos interessa mais especificamente aqui: a noção de *Materie*” (BRANDÃO, 2008, p. 133). A relação entre o conceito de matéria e o aspecto finalista das reflexões de Schopenhauer em torno do processo de objetivação da vontade e, em especial, do problema da vida, será discutida na segunda parte deste estudo.

todos os desenvolvimentos temporais de todas as suas partes, desde a natureza inorgânica até o ser humano.<sup>12</sup> Nesse sentido, cada ato da vontade, enquanto produto daquela unidade inteligível, está orientado para a finalidade da vida, e em cada um desses atos devemos poder reconhecer um momento cada vez mais perfeito daquela mesma vida.<sup>13</sup>

De saída, vale destacar que a filosofia da natureza de Schopenhauer se encontra, assim, marcada por um *gradualismo*: a série evolutiva dos fenômenos da vontade se eleva lentamente das manifestações mais elementares às manifestações mais perfeitas daquela substância vital primeira, excluindo-se, ao menos a princípio, a possibilidade de saltos abruptos nesse processo evolutivo. Daí a recorrência, em seus textos, da sentença aristotélica: *natura non facit saltus*.<sup>14</sup> É verdade que, em certas passagens, o filósofo dá a entender que, em ocasiões específicas, a natureza realiza saltos *qualitativos* mais radicais. Dois trechos de sua obra, um do capítulo “Astronomia Física” de *Sobre a vontade na natureza* e outro do capítulo 23 dos *Complementos ao Mundo*: “Sobre a objetivação da vontade na natureza desprovida de conhecimento”, chegam a caracterizar a fronteira entre o inorgânico e o orgânico e, portanto, o surgimento da vida em sentido estrito, como a fronteira mais bem traçada da natureza e até mesmo como uma possível exceção à fórmula aristotélica.<sup>15</sup> Outras passagens, contudo, apontam na direção oposta, sugerindo que aquilo que caracteriza essencialmente a vida (a responsividade a estímulos e a sensibilidade animal), deve poder ser gradualmente expandido à totalidade da natureza (como *análogos* seus, cada vez mais despotencializados), de modo que, entre a cognição humana, a cognição animal, a receptividade a estímulos dos vegetais, as reações químicas dos materiais e os efeitos físicos e mecânicos dos movimentos dos corpos, devemos reconhecer distinções apenas de grau.<sup>16</sup>

Mas deixemos o tema do gradualismo de lado, no momento; ele será objeto de análise na segunda parte deste estudo. Retomemos a associação indicada acima entre a expressão teleológica da fórmula *Wille zum Leben* e a metáfora do espelho. A chave para a compreensão dessa relação é a tese schopenhaueriana acerca do autoconhecimento da vontade. Trata-se de uma de suas teses mais centrais,

<sup>12</sup> Cf. MVR I, § 28. Discuto este ponto de forma mais detalhada em MATTIOLI, 2018, p. 226s.

<sup>13</sup> Esse talvez seja o ponto central de uma interpretação vitalista da metafísica de Schopenhauer que assuma uma pretensão mais universalista e, apesar de ela não ser a única interpretação vitalista possível, ela constituirá o fio condutor da argumentação geral que pretendo desenvolver nas duas partes deste estudo.

<sup>14</sup> Cf. em especial MVR II, p. 402, mas também MVR II, p. 671 e PP II, p. 168.

<sup>15</sup> Cf. VN, p. 138s. e MVR II, p. 356. Sobre isso, cf. ainda SORIA, 2012 (em especial, p. 199s.) e ROCHA, SILVA E BAZZANELLA, 2017, p. 18s. (apesar de se tratar de um artigo em conjunto sobre o conceito de vida em Kant, Schopenhauer e Nietzsche, a parte sobre Schopenhauer é de responsabilidade de Silva, razão pela qual, no corpo do texto, me referirei somente a ele quando se tratar de discutir sua interpretação). Numa passagem do capítulo 5 do segundo tomo do *Mundo*, porém, a afirmação de que o salto entre o inorgânico e o orgânico é o maior da natureza é, se não claramente contradita, ao menos fortemente relativizada: “Entrementes, a lei *natura non facit saltus* não é inteiramente abolida, tampouco no caso do intelecto dos animais; embora o *passo do intelecto animal ao humano tenha sido o mais amplo que a natureza deu na produção dos seus seres*” (MVR II, p. 73, grifo nosso).

<sup>16</sup> Cf. por exemplo MVR II, p. 339; VN, p. 123ss., p. 131s. e p. 222. Sobre isso, cf. ainda FRAUENSTÄDT, 1876, p. 182ss., KEUTEL, 1896, p. 27 e SILVA, 2015, p. 230ss. Me debruçarei mais detidamente sobre esse ponto na segunda parte deste estudo.

segundo a qual “o mundo é autoconhecimento da vontade” (MVR I, p. 517), e que insere um tipo de paradoxo na estrutura teleológica da fórmula em questão. Vejamos como isso se dá.

## II

Na medida em que se objetiva, se expressa, se manifesta (seja qual for o verbo que empreguemos para nos referirmos à “relação” *sui generis* entre a vontade e o mundo fenomênico), cada grau desse processo de objetivação representa um aumento no grau de visibilidade da vontade. Mas seu autorreflexo propriamente dito só entra em cena, ainda que de modo incipiente, com o surgimento do primeiro intelecto animal, que é capaz de traduzir cada ato daquela vontade metafísica numa representação mental, por mais primitiva que esta seja<sup>17</sup>. Por sua vez, essa tradução do mundo como vontade em representações mentais só se dá no âmbito da vida, como resposta do organismo às exigências do meio, que o obrigam a orientar seus movimentos segundo uma imagem sensível: o motivo. Com o aumento na capacidade do intelecto devido ao aumento na complexidade estrutural do cérebro, a imagem da vontade diante de si mesma torna-se cada vez mais clara, até que ela atinge seu ápice com o intelecto humano, sendo capaz de reconhecer-se a si mesma de modo pleno e enquanto tal: enquanto um ímpeto insaciável. Nesse sentido, a vida é um espelho da vontade, isto é, um meio para seu autoconhecimento.

Para Koßler (2012), isso não apenas torna problemático o conceito schopenhaueriano de vida, como o afasta das concepções mais tradicionais da *Lebensphilosophie*, às quais ele é eventualmente associado, na medida em que, nessas concepções, a vida é vista como um fim em si mesmo. Seria correto afirmar que a possibilidade de se atribuir a Schopenhauer uma posição vitalista depende da resposta que damos à questão se a vida é um fim em si mesmo ou meramente um fim relativo? E se, para o filósofo, “a vida é apenas um espelho”, seria isso suficiente para responder negativamente à pergunta sobre um possível vitalismo em sua metafísica da natureza? Acredito que não, mas a justificativa para essa resposta depende, em primeiro lugar, do modo como compreendemos o que significa uma posição vitalista e da distinção entre os escopos de abrangência que acredito poderem ser associados a ela; em segundo lugar, de uma leitura determinada de alguns temas chave da filosofia da natureza de Schopenhauer, dentre eles: o problema do finalismo e da teleologia, o conceito de *Lebenskraft*, a noção de *generatio aequivoca*, a ambiguidade de sua concepção de matéria, a questão do gradualismo e a relação entre ideia e espécie. Nessa primeira parte de nosso estudo, focaremos nos dois primeiros temas. A segunda parte abordará mais detidamente os temas restantes.

Segundo a leitura que proponho aqui, o caráter problemático da posição do autor do *Mundo* acerca da vida e a tensão que nela se expressa, na medida em

<sup>17</sup> Cf. por exemplo MVR II, p. 346: “De fato, reconhecemos que a força interior da natureza, que originariamente é desprovida de conhecimento e impulsiona-se na escuridão, e que, quando atuou até alcançar a consciência de si, desvela-se a esta como *vontade*, só atinge esse grau por meio da produção de um cérebro animal, e do conhecimento como função deste, instante a partir do qual surge nesse cérebro o fenômeno do mundo intuitivo”.

que a vontade é definida como vontade de vida, ao mesmo tempo em que a vida não pode ser considerada um fim em si mesmo, é correlata à tensão que creio poder identificar, em sua filosofia, entre duas formas de teleologia que se encontram em permanente rota de colisão, e que denomino teleologia *funcional* e teleologia *ético-soteriológica* (cf. sobre isso MATTIOLI, 2018, p. 222ss). A teleologia funcional é aquela a partir da qual se pensa o desenvolvimento e a dinâmica das relações internas das partes dos organismos, assim como sua relação com o restante da natureza, como estando orientados primariamente para a produção, reprodução, manutenção e transmissão da vida e do princípio vital da espécie. Nessa forma de teleologia, a noção de "perfeição" é predicada de um organismo ou de um intelecto animal em função da adequação pragmática de suas formas a essa finalidade. Aqui, a fórmula *Wille zum Leben* encontra sua expressão teórica mais consistente. Mas não se trata de uma identificação conceitual entre vontade e vida ou de uma "completa coincidência entre os conceitos de vontade metafísica e vida", como sugere Moreira (2011, p. 49)<sup>18</sup> ao apresentar uma das leituras possíveis das passagens citadas no início deste trabalho, da qual ele pretende se distanciar. Antes, segundo penso, a fórmula *Wille zum Leben* e a orientação teleológica que ela implica aponta para uma relação entre o princípio volitivo e o princípio vital na qual o último funciona como momento intencional do primeiro, vinculando sua atividade à necessidade de consumação daquilo que nele está contido em germe ou potência. Daí a importância da associação que faz Schopenhauer entre a atividade da vontade e a noção aristotélica de *enteléquia*.

Se partirmos da leitura de Barboza (2005), diremos que há, nessa teoria de Schopenhauer, ressonâncias não só de Aristóteles, mas também de Schelling, autor do qual o comentador extrai o conceito de "vida universal". Em sua leitura, a vontade schopenhaueriana, se não é idêntica, está ao menos muito próxima dessa noção. Não entrarei aqui numa discussão mais específica acerca da relação entre Schopenhauer e Schelling propriamente dita, mas acho elucidativo citar e comentar um importante trecho em que Barboza apresenta essa interpretação:

em que pese a crítica à unidade ideal-real da intuição intelectual, esta de fato remete em muitas passagens a uma anterioridade volitiva aos fenômenos, ou seja, a uma separação de duas dimensões do ser, intermediadas pelas Ideias. A função das Ideias na natureza tem de ser compreendida em conexão com o conceito de vida universal. Essa é, pode-se assim dizer, a 'infinitude subjetiva' de Schelling a que Schopenhauer se refere<sup>19</sup> [...] A vontade como *natura naturans*, pura atividade que se afirma na *natura naturata*, é essencialmente *de vida (zum Leben)*. Vida não no sentido de que o querer anseie por um viver exterior a si, tentando alcançá-lo, mas no sentido de algo intrínseco e que se confunde com ele na sua atividade incessante. É impossível, pois, separar ambos os termos. (BARBOZA, 2005, p. 122s.).

<sup>18</sup> Silva (2017, p. 16s.) defende a mesma leitura, quando diz que, na perspectiva do que ele denomina "definição essencial" da vida em Schopenhauer, a partir da fórmula "*Wille zum Leben*", os conceitos de vontade e de vida seriam intercambiáveis.

<sup>19</sup> Barboza faz referência à seguinte passagem do *Nachlass*: "A *infinitude objetiva* é o resultado da filosofia dos *eleatas*, de Bruno (cf. em especial a exposição de seu uno em Jacobi sobre Espinosa) e de *Espinosa*. Ela está para a *infinitude subjetiva* como o corpo iluminado para o sol. Esta última é exposta especialmente no *Upanixade*, em Kant, no eu absoluto de Schelling. Espero pela primeira vez expô-la de modo puro" (SCHOPENHAUER, 1966-1975a, HN I, p. 142; *apud* BARBOZA 2005, p. 115).



Notemos que, em seu comentário, Barboza sublinha a parte da expressão “vontade de vida” que designa sua orientação teleológica: *zum Leben*. Gostaria de sublinhar aqui também o advérbio “*essencialmente*”, com o qual Barboza qualifica a modalidade dessa orientação teleológica. Nessa leitura, ela é, antes de mais nada, metafísica. Em sua essência própria, a vontade é uma vontade de vida, de modo que este princípio intencional lhe é ontologicamente inseparável. Barboza argumenta ainda que não se trata da vida entendida como algo ao qual a vontade ansiasse enquanto exterioridade, mas, antes, no sentido de um princípio que lhe é intrínseco. Essa leitura me parece acertada, contanto que distingamos o estatuto deste princípio na qualidade metafísica de atividade de uma potência, e seu estatuto enquanto realização fenomênica dessa potência em graus cada vez mais elevados. Como veremos – e Barboza traz à tona este ponto justamente na sequência da passagem acima citada –, a plena realização da vida se dá no momento em que ela se torna auto-espelhamento da vontade,<sup>20</sup> e isso só é possível após toda a passagem pelos reinos inorgânico, vegetal e animal. Assim, ainda que a vida não se ligue à vontade como um princípio que lhe seja externo, é preciso distinguir o estatuto do conceito de vida enquanto princípio imanente da vontade no sentido metafísico, do estatuto deste conceito na medida em que ele se refere às manifestações desta vida nos fenômenos.<sup>21</sup> Porém, não acredito que essa distinção possa ser pensada adequadamente como uma distinção entre sentido literal e sentido metafórico, como sugere Silva (2017, p. 22) ao buscar restringir o sentido literal do conceito à sua manifestação fenomênica nos vegetais e animais. Talvez possamos pensar numa distinção entre sentido estrito e sentido amplo do conceito<sup>22</sup>, mas concordo com a afirmação de Philonenko (1980, p. 19) de que, quando se fala de uma “vida da natureza” (cf. MVR I, p. 359), não se trata meramente de uma metáfora, mas daquilo que indica a unidade própria do ser. Ademais, acredito ser possível distinguir não apenas dois, mas três sentidos referentes ao conceito de vida (que correspondem, como veremos, aos níveis de abrangência do vitalismo): um deles restrito ao orgânico e irreduzível ao modelo de explicação mecânica; os dois outros ampliados e cuja determinação depende do alcance e do sentido que atribuímos ao expediente da argumentação analógica, que projeta na totalidade da natureza o princípio movente de nossa própria corporeidade.

Na segunda parte deste estudo, discutirei em mais detalhes o modo como acredito ser possível considerar universalmente este princípio vital a partir de suas manifestações no mundo por intermédio das ideias e da matéria. No momento, porém, precisamos retornar à segunda forma de teleologia indicada acima, que eu chamei de ético-soteriológica, e à qual a metáfora do espelho está mais diretamente associada. Trata-se de um outro registro de argumentação teleológica, no qual Schopenhauer pensa o desenvolvimento das formas de manifestação da vontade como orientado para a produção de um intelecto superior capaz justamente de se libertar, mediante sua capacidade reflexiva, daquela função pragmática à qual ele

<sup>20</sup> Cf. sobre isso MVR I, p. 357, onde Schopenhauer define a vida como a “exposição do querer para a representação”.

<sup>21</sup> Este me parece ser um ponto de partida interessante e muito promissor para nos confrontarmos com a crítica que faz Nietzsche ao conceito schopenhaueriano de vontade de vida, sobretudo no *Zarathustra*. Pretendo me debruçar sobre essa questão num trabalho futuro. Uma discussão deste ponto se encontra em Decher (1984, em especial cap. III) e MOREIRA, 2015, p. 95ss.

<sup>22</sup> Cf. ROCHA, SILVA E BAZZANELLA, 2017, p. 17s. e MOREIRA, 2011, p. 60.

está submetido no contexto da teleologia funcional, ou seja, um intelecto capaz de se libertar das necessidades e imposições da vontade, se elevando então ao conhecimento do imutável, isto é, tanto ao conhecimento das ideias como formas eternas a pairar livremente sobre a tormenta dos fenômenos, quanto ao conhecimento da vontade como unidade eterna e absoluta de tudo o que existe. Obviamente, esse tipo *sui generis* de conhecimento é prerrogativa do intelecto humano e somente é alcançado por indivíduos de capacidade reflexiva superior<sup>23</sup>, como o filósofo, o gênio e o santo. É nele que se dá então o pleno auto-espelhamento da vontade, sua forma consumada de autoconhecimento.<sup>24</sup>

Retomando o argumento de Koßler (2012), tudo indica que a vida, enquanto espelho da essência volitiva da natureza, é, portanto, apenas um meio para o autoconhecimento da vontade, que seria o fim propriamente de seu anseio mais íntimo. Como afirma Schopenhauer no quarto livro do *Mundo*: "o mundo é autoconhecimento da vontade" (MVR I, p. 517). Quanto a isso, Koßler parece estar de acordo com a tese de Malter (1983a, p. 444) de que esse autoconhecimento seria a *meta* visada por todo o processo de objetivação. Malter, por sua vez, parece compreender essa meta do ponto de vista da própria vontade, e não meramente do mundo como representação. Segundo penso, é isso que está por trás do modo como Schopenhauer estabelece a hierarquia dos graus de objetivação da vontade, o que lhe permite falar em graus inferiores e superiores de objetivação e, até mesmo, no grau mais "perfeito", que corresponde ao intelecto humano.<sup>25</sup> Assim, essa hierarquia dependeria da determinação de uma finalidade última no âmbito da soteriologia, já que "todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da vontade que a acompanha para o seu autoconhecimento" e, com isso, "para a possibilidade de sua redenção" (MVR I, p. 349). Isso se dá na medida em que o autoconhecimento da vontade a conduz à constatação de que ela mesma é a fonte de sua própria miséria e de todo sofrimento do mundo, e de que nenhuma satisfação e nenhuma paz neste mundo são possíveis (ATWELL, 1995, p. 153). Assim se realiza aquilo que Schopenhauer, em algumas passagens, chama de "fim da nossa existência" ou "sentido mais profundo da vida" (MVR II, p. 756): a autonegação da vontade resultante de seu pleno autoconhecimento.

É no contexto desse segundo registro de argumentação teleológica que encontramos algumas de suas mais importantes reflexões sobre a morte. Duas passagens se destacam nesse sentido, na medida em que vinculam a morte diretamente à noção de "fim" (*Zweck*). A primeira delas se encontra no parágrafo 49 do segundo tomo do *Mundo*:

A morte decerto deve ser considerada como o fim propriamente dito da vida: no momento em que a morte se dá, decide-se tudo o que no curso inteiro da vida fora apenas preparado e introduzido. A morte é o resultado, o *resumé* da vida, ou a soma final que expressa de uma vez todo o ensinamento que a vida dera parcial e fragmentariamente, a saber, que toda aspiração, cujo

<sup>23</sup> Schopenhauer se refere a essa capacidade reflexiva com o termo *Besonnenheit*.

<sup>24</sup> Cf. sobre isso MATTIOLI, 2018, p. 224s., p. 230s. e as referências ali indicadas.

<sup>25</sup> Segundo me parece, a tese de que o intelecto humano representa o grau mais perfeito de objetivação e a consumação (*Vollendung*) do processo evolutivo das manifestações da vontade introduz na filosofia da natureza (e, portanto, na consideração da teleologia funcional), o ponto de vista da teleologia ética ou soteriológica (cf. MATTIOLI, 2018, p. 228s.).

fenômeno é a vida, foi algo vão, fútil, contraditório consigo mesmo, e a ela renunciar consiste numa redenção. (MVR II, p. 758).

A segunda passagem, muito próxima da primeira, se encontra no texto “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”, dos *Parerga*, e se tornou famosa por ter sido referenciada por Freud como uma fonte importante de sua noção de “pulsão de morte” (*Todestrieb*) e de seu segundo dualismo pulsional, que opõe pulsão de vida e pulsão de morte:<sup>26</sup>

Assim, aquela direção invisível, manifesta apenas em aparência duvidosa, nos conduz até a morte, esse verdadeiro resultado e, nessa medida, verdadeiro fim (*Zweck*) da vida. Na hora da morte, todos os poderes misteriosos (apesar de enraizados verdadeiramente em nós mesmos) que determinam o eterno destino do homem se conjugam e entram em ação. De seu conflito se produz o caminho que ele deve agora percorrer, isto é, prepara-se sua palingenesia, junto com todo prazer e toda dor contidos nela e que agora o determinam inexoravelmente. (PP I, p. 250).

Não me deterei na discussão do tema da morte especificamente<sup>27</sup>; gostaria apenas de sublinhar que ambas as passagens tratam da morte como um “fim”, tendo em vista, na verdade, um fim ainda mais elevado: a redenção através da negação da vontade. Zentner (1993, p. 326) parece ter razão ao argumentar que não se trata de entender a morte no sentido de uma finalidade inerente ao processo de objetivação da vontade, como uma espécie de fim biológico. Para o comentador, a noção de “*Zweck*” deve ser compreendida, aqui, num sentido antes de mais nada *ético*. Do ponto de vista semântico, a referência é sobretudo ao sentido ou à significação moral que podemos atribuir à vida e à existência a partir da consciência, da experiência ou do momento da morte. E isso porque a morte se revela como um momento fundamental no processo de negação da vontade, como uma espécie de catalisador da redenção. Rigorosamente falando, portanto, a morte seria antes um meio do que um fim propriamente dito; ou, em outros termos, um fim submetido hierarquicamente a um fim superior devido ao seu potencial catalisador como quietivo da vontade.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cf. sobre isso Zentner (1993) e Atzert (2005).

<sup>27</sup> Sobre o tema da morte, cf. também CACCIOLA, 2007, e GERMER, 2018 (que contesta, a meu ver insatisfatoriamente, a leitura de Zentner). Sobre a noção de “palingenesia”, que aparece nesse texto, cf. ANTONIASSI, 2018.

<sup>28</sup> Quanto a isso, cf. MVR II, p. 756s.: “não há dúvida de que tudo na vida está disposto a nos [...] convencer que o fim da nossa existência não é sermos felizes. Sim, para quem a contempla nos detalhes e imparcialmente, a vida expõe-se antes como especialmente destinada a que *não* sejamos nela felizes, na medida em que a mesma, através de toda sua índole, porta o caráter de algo que nos estraga o gosto, que nos repugna, algo que temos de desistir como de um erro, para que o nosso coração seja salvo do vício de gozar, sim, de viver, e renuncie ao mundo. Nesse sentido, seria mais correto colocar o fim da vida antes em nossa dor e não no prazer. Pois [...] quanto mais se sofre, tanto mais se está perto de alcançar o verdadeiro fim da vida, e quanto mais feliz se vive, tanto mais distante fica esse fim. [...] Também o efeito peculiar da tragédia baseia-se no fundo em que ela rompe aquele erro inato [a crença de que existimos para sermos felizes, W.M.], na medida em que nos ilustra, num grande e vistoso exemplo, o fracasso das aspirações humanas e a vaidade de toda esta existência, revelando assim o sentido mais profundo da vida. [...] Ora, quem, por um ou outro caminho, saiu daquele erro a priori que nos é inerente [...] logo verá tudo sob uma luz

Vinculada a essas reflexões, poderíamos falar numa caracterização da vida em termos existenciais ou éticos.<sup>29</sup> Koßler afirma, nesse contexto, que não devemos “buscar o sentido e o objetivo da vida nela mesma, como ela se apresenta imediatamente [...], mas sim em uma interpretação (*Deutung*) dos fenômenos da vida, através da qual eles constituem um todo coerente.” O que se tem em vista é que, diante da morte, “a experiência da miséria e da nulidade da vida deve produzir um sentido”, que é, antes de mais nada, ético (KOßLER, 2012, p. 20).

Contudo, há dois pontos que gostaria de destacar com relação à leitura de Koßler, a partir dessas reflexões sobre a morte: 1) em primeiro lugar, se é verdade que a vida, para Schopenhauer, não deve ser vista como um fim em si mesmo, sendo apenas um espelho e, nesse sentido, um meio para o autoconhecimento da vontade, tampouco o autoconhecimento se configura, em última instância, como um fim em si mesmo. Na hierarquia dos fins de sua doutrina soteriológica, mesmo o autoconhecimento está submetido ao fim último da negação da vontade, que corresponde à redenção. Koßler reconhece claramente este ponto, o que sugere que, ao falar do autoconhecimento como “fim”, ele deve ter em vista, na verdade, aquilo que é produzido por esse autoconhecimento, de modo que, assim como a vida, o autoconhecimento se converteria também em meio para um fim; 2) em segundo lugar, se estivermos corretos em estabelecer uma distinção entre dois registros de argumentação teleológica: o funcional e o ético-soteriológico, talvez possamos realocar a vida em posições distintas nesses dois registros. Nesse sentido, se é verdade que o autoconhecimento ocupa um lugar central no segundo registro, único no qual ele pode ser considerado relativamente como um fim, no primeiro ele está praticamente ausente, desempenhando apenas um papel indireto como diretriz implícita na argumentação em torno da hierarquia dos graus de objetivação da vontade. Assim, enquanto o segundo registro se desdobra em torno da ética da *negação* da vontade, o primeiro se desdobra em torno de uma filosofia da natureza que apresenta a evolução das formas de manifestação da vontade no sentido de sua *afirmação*. Com efeito, a tese de que a vida é uma manifestação da vontade é elaborada frente ao contexto da possibilidade de sua afirmação ou negação (KOßLER, 2012, p. 20). Então, se a dimensão normativa que está na base da teleologia ético-soteriológica está ligada à negação da vontade, a dimensão normativa que sustenta a teleologia funcional, ao contrário, está ligada à sua afirmação. Dentro desse contexto, a expressão conceitual escolhida por Schopenhauer para falar de seu princípio metafísico não é *Wille zum Tod*, ou *Wille zur Selbsterkenntnis*, ou *Wille zum Nichts* (em que pese a crítica nietzscheana, inteiramente justificada do ponto de vista da doutrina da redenção), mas sim *Wille zum Leben*.

---

diferente e agora encontrará o mundo em harmonia, senão com seus desejos, ao menos com sua inteligência. Os infortúnios de todo tipo e intensidade, embora lhe doam, não mais o surpreenderão; pois compreendeu claramente que dor e aflição trabalham precisamente em vista do verdadeiro fim da vida, a renúncia da vontade”. Na sequência dessa passagem, Schopenhauer sugere que podemos reconhecer no fato de que o sofrimento é a “verdadeira destinação” da existência humana até mesmo um “toque de intencionalidade” (MVR II, p. 757), o que conecta este texto diretamente ao texto dos *Parerga*.

<sup>29</sup> Silva (2017) distingue, de modo bastante perspicaz, três definições de vida em Schopenhauer: do ponto de vista existencial, a vida é sofrimento; do ponto de vista metafísico (definição pela essência), a vida é vontade – ou “vontade de vida”; do ponto de vista científico, a vida equivale ao orgânico.

## III

Do tratamento da relação entre a estrutura da fórmula *Wille zum Leben* e a metáfora do espelho, passemos agora à discussão da possibilidade de uma consideração universal do princípio vital expresso nessa fórmula a partir de suas manifestações no mundo. Uma tal discussão nos permitirá, assim o espero, realizar duas tarefas: por um lado, compreender quais posições precisaremos assumir frente à metafísica da natureza de Schopenhauer para que estejamos justificados a reconhecer nela um tipo de vitalismo; por outro, distinguir três sentidos e três graus de abrangência possíveis desse suposto vitalismo, destacando algumas passagens da obra do autor que dão suporte para essa distinção. Nosso estudo como um todo tenderá à conclusão de que as teses defendidas nessas passagens não são unívocas, e a possibilidade de conciliar as diversas posições nelas apresentadas constitui um problema de difícil solução, que não pretendo resolver.

Começemos por apresentar, de modo prévio e esquemático, os três sentidos e graus de abrangência que acredito podermos identificar quando falamos de vitalismo. Num sentido mais tradicional e relativamente simples, uma posição pode ser considerada vitalista na medida em que defende a autonomia das leis que regem os fenômenos da vida em relação às leis do restante da natureza, ou seja, na medida em que pensa a vida e o organismo como determinados por um princípio específico (normalmente chamado de “força vital”) irreduzível à causalidade física e, portanto, irreduzível aos modelos de explicação químico e mecânico. Tradicionalmente, essa especificidade dos fenômenos vitais é caracterizada em termos teleológicos e holísticos. Isso significa, por um lado, que cada totalidade vital e orgânica deve ser pensada como atravessada por um tipo de intencionalidade ou causalidade final e, por outro, que a organização das partes dessa totalidade não pode ser pensada como mero agregado, em que as partes, tomadas individualmente, determinam a formação do todo, mas deve, antes, ser entendida como uma unidade em que o princípio do todo antecede e determina a organização das partes. O núcleo dessa posição se encontra muito bem especificado na segunda parte da terceira *Crítica* de Kant, está claramente presente na fisiologia de um Blumenbach (com seu conceito de *Bildungstrieb*),<sup>30</sup> e suas linhas gerais são apresentadas por Hans Driesch, na introdução ao seu livro: *Geschichte des Vitalismus* (1922), como fio condutor para a análise histórica realizada por ele das posições vitalistas desde os gregos até a modernidade.

Num sentido mais radical e que implica, ao mesmo tempo, na pretensão de uma abrangência maior do domínio daquele princípio vital, uma posição vitalista pode defender não apenas a tese de que este princípio é irreduzível às leis físicas e químicas, mas, ainda, que seu domínio não está restrito aos fenômenos orgânicos, podendo ser progressivamente expandido, de modo a desempenhar um papel ativo em toda atividade da natureza, inclusive no âmbito dos fenômenos inorgânicos. Nesse sentido, a força vital seria uma espécie de força constitutiva de toda causalidade natural, atravessando de modo variado e múltiplo a totalidade dos fenômenos, como elemento impulsionador de todo movimento rumo à realização de uma finalidade individual. Na perspectiva de uma tal posição, é

<sup>30</sup> Sobre isso, cf. por exemplo LENOIR, 1981, p. 136ss., e LARSON, 1979, p. 235ss.; sobre a relação entre Schopenhauer e Blumenbach, cf. SEGALA, 2013, e PRADO, 2017. Voltaremos rapidamente a isso na sequência.

possível (mas não necessário) defender não apenas a irreducibilidade da força vital a outras forças naturais supostamente mais elementares (como as forças de atração e repulsão, por exemplo, gravidade e impenetrabilidade), mas, em certo sentido, a redutibilidade de todas as forças naturais a determinações de forças vitais, na medida em que é a força vital, enquanto dotada de uma causalidade final, que carrega em si o princípio de todo movente. Aqui, a força vital agiria a partir de dentro de cada ente natural, como algo imanente ao seu processo de formação. Essa é a leitura que Driesch faz, por exemplo, de Aristóteles, a partir de seu conceito de enteléquia.<sup>31</sup>

Num terceiro sentido, ainda mais inflacionado do ponto de vista metafísico, uma posição vitalista pode defender o caráter transcendente da vida, como uma espécie de fundamento primeiro da totalidade do ser. A força vital seria, nesse caso, não apenas um princípio movente que agiria individualmente a partir de dentro de cada ente no sentido da realização de sua finalidade, mas um princípio cósmico supra-individual que se desdobraria temporalmente na totalidade do mundo. É claro que, também nessa perspectiva, todas as forças da natureza são reconduzidas à força vital, mas não mais como um elemento interno à estrutura ontológica dos entes tomados individualmente, a partir do qual eles adquirem sua forma específica, mas como um princípio produtivo uno e originário, que antecede logicamente e determina ontologicamente a própria forma individual de cada ente. Assim, a finalidade que se tem em vista aqui não é mais compreendida a partir da forma específica de cada ente, mas como uma finalidade cósmica ou global, que abrange a unidade inteligível de toda a natureza, de modo que esta passa a ser vista como um imenso organismo, e sua vida como uma espécie de vida absoluta e infinita. Tal posição pode ser associada à filosofia da natureza de Schelling, por exemplo.<sup>32</sup>

Chamemos a primeira posição de vitalismo moderado, a segunda de vitalismo radical ou panvitalismo, e a terceira de vitalismo metafísico.<sup>33</sup> A partir

<sup>31</sup> Cf. DRIESCH, 1922, p. 16: "Não podemos esquecer que Aristóteles é, por um lado, um 'dualista', na medida em que, para ele, a oposição conceitual entre forma e matéria (*Stoff*) é uma oposição originária; por outro lado, porém, quanto à realidade, ele não reconhece uma 'matéria' sem 'forma'. Ele é, portanto, 'vitalista' também no que diz respeito ao inorgânico, de modo que, em última instância, a única grande lacuna na realidade empírica é, para ele, aquela entre o espírito (*nous*) e todas as outras coisas", e não aquela entre orgânico e inorgânico ("vivo" e "não vivo"). Na medida em que Aristóteles entende a forma (*Form*), em oposição à pura matéria (*Stoff*), como um princípio formativo teleologicamente ativo, ele a veria então como um princípio vital. Mas como ela está presente também no reino inorgânico, como determinação formal de toda matéria existente, então este princípio vital se estenderia para a totalidade da natureza enquanto realidade ativa (*entelequia*). Nesse sentido, o vitalismo de Aristóteles não poderia admitir um movimento puramente mecânico nem mesmo na esfera do inorgânico. No século XIX, uma posição semelhante é defendida por Adolf Trendelenburg, que pretende reabilitar a teleologia aristotélica no âmbito de uma reflexão especulativa, não nos moldes do idealismo hegeliano, criticado por ele, mas a partir das mais recentes pesquisas em embriologia e na fisiologia dos sentidos. Trendelenburg entende o movimento não apenas como mudança de lugar, mas como a realização de uma potencialidade, o vir-a-ser da forma de um ente. Trata-se, assim, da atividade pela qual algo realiza seu fim. Enquanto tal, o movimento seria a atividade criativa de um princípio vital, uma realidade constitutiva da dinâmica de todo movimento (BEISER, 2013, p. 38s.).

<sup>32</sup> Sobre isso, cf. por exemplo REILL, 2005, p. 214s., BEISER, 2013, p. 36s. e, no que diz respeito aos aspectos do vitalismo de Schelling que teriam repercutido profundamente em Schopenhauer, cf. BARBOZA, 2005, p. 73ss.

<sup>33</sup> Não que a segunda ou mesmo a primeira posição não possam ser consideradas metafísicas, a

dessa distinção, iniciemos agora uma análise das posições defendidas por Schopenhauer em sua metafísica da natureza, tendo em vista determinar em que medida elas podem ou não ser consideradas vitalistas e, em caso afirmativo, qual seria o sentido mais adequado para se compreender esse vitalismo.<sup>34</sup>

#### IV

Num capítulo dedicado especificamente ao tema da vida em Schopenhauer, Lefranc (2007, p. 110) argumenta que “não seria cabível falar de um vitalismo de Schopenhauer”. Essa afirmação se justificaria pelo fato de que, apesar de o filósofo defender “a irreduzibilidade da força vital a uma explicação puramente mecanicista”, não podemos esquecer que, para ele, todas as outras forças naturais se subtraem igualmente a qualquer tentativa de explicação causal ou redutiva. Isso significa que não podemos reduzir as forças químicas a forças físicas, nem as forças físicas a mecânicas, por exemplo. Cada força natural originária corresponde a uma forma específica<sup>35</sup>, a uma ideia, não mais explanável segundo o princípio de razão e, portanto, não mais redutível a um *explanans* logicamente anterior: “sempre restará, como resíduo insolúvel, um conteúdo do fenômeno que não pode ser remetido à sua forma; sempre restará, portanto, algo não mais explanável por outra coisa e em conformidade com o princípio de razão” (MVR I, p. 184). Disso se conclui que “é tão inexplicável que uma pedra caia em direção à terra quanto o é que um animal se movimenta” (MVR I, p. 185).

É nesse contexto que Schopenhauer sugere a existência de uma lacuna na tese kantiana de que não estamos autorizados a esperar por um “Newton do ramo de relva” (MVR I, p. 206), pois “jamais chegaremos a explicar a índole dos corpos orgânicos a partir de simples causas mecânicas” (CK, p. 661). A explicação do sentido dessa lacuna merece uma citação integral:

Com efeito, ele nega essa possibilidade de explicação apenas com vistas à conformidade a fins e à aparente intencionalidade dos *corpos orgânicos*. Nós, entretanto, achamos que, também onde estes não se encontram, os fundamentos explicativos não podem ser transferidos de *um* domínio da natureza para outro; antes, tão logo entramos em um novo domínio, eles nos abandonam e, no lugar deles, entram em cena novas leis fundamentais, cuja explanação não se pode de modo algum esperar daquelas pertencentes ao domínio anterior. Assim, no domínio do mecânico propriamente dito regem as leis da gravidade, da coesão, da rigidez, fluidez, elasticidade, as quais em si [...] existem como exteriorizações de forças não mais explicáveis, mas constituem elas mesmas os princípios de toda ulterior explicação, que consiste meramente na remissão a elas. Caso deixemos esse domínio e

---

depende do modo como compreendemos esse conceito. Essa denominação servirá aqui apenas para distinguir as posições e não depende essencialmente de nenhum compromisso prévio com uma definição de metafísica. Ela tem como horizonte, porém, o sentido que Schopenhauer atribui ao termo ao associá-lo à especulação sobre a coisa em si enquanto vontade.

<sup>34</sup> No que se segue dessa primeira parte do estudo, me limitarei a discutir as posições de Schopenhauer que o vinculam ao primeiro sentido do vitalismo. A segunda parte se dedicará à continuação dessa análise, que buscará investigar se e em que medida o filósofo pode ser vinculado ao segundo e ao terceiro sentidos.

<sup>35</sup> Schopenhauer emprega aqui o conceito de *forma substantialis* (cf. MVR I, p. 185 e p. 206).

passemos aos fenômenos do quimismo, da eletricidade, do magnetismo, da cristalização, aqueles princípios não são mais utilizáveis, sim, aquelas leis não valem mais. Essas forças são dominadas por outras, e os fenômenos entram em contradição direta com elas, segundo novas leis fundamentais, que, precisamente como as primeiras, são originárias e inexplicáveis, isto é, não mais remissíveis a leis mais universais. Assim, por exemplo, jamais conseguiremos explicar, segundo as leis do mecanismo propriamente dito, a solução de um sal na água, para não mencionar os fenômenos mais complicados da química (CK, p. 661s.).

É importante que tenhamos clareza com relação ao que é dito aqui: a lacuna apontada por Schopenhauer diz respeito ao fato de Kant ter circunscrito a impossibilidade de uma explicação mecânica apenas aos fenômenos orgânicos, isto é, basicamente, à força vital, ao passo que ele próprio buscará expandir esta irreducibilidade à totalidade da natureza, ou seja, à tessitura de todas as forças naturais originárias. Se entendermos essa irreducibilidade como uma via de mão dupla, devemos pensar que, assim como não podemos reduzir a força vital a forças supostamente mais universais e elementares, tampouco estaríamos autorizados a reduzir outras forças à força vital.

Mas notemos que, segundo a distinção que fizemos acima entre três sentidos e níveis de abrangência do vitalismo, a defesa de uma força vital irreducível já configura, por si mesma, uma posição vitalista (moderada ou tradicional). Para Lefranc (2007, p. 110), na medida em que defende a irreducibilidade da força vital ao mecanismo, Schopenhauer poderia ser considerado um vitalista num sentido meramente negativo. Em que pese o caráter moderado e metafisicamente deflacionado dessa forma de vitalismo, não me parece inteiramente adequado qualificá-la num sentido meramente negativo, já que ela corresponde ao núcleo próprio do vitalismo tradicional, tal como o compreende Driesch (1992, p. 1ss.), por exemplo, que atribui a Schopenhauer uma tal posição.

No parágrafo 24 do primeiro tomo do *Mundo*, encontramos uma formulação clara dessa posição na forma de uma crítica ao atomismo e ao materialismo do século XIX:

Naturalmente, em todos os tempos uma etiologia ignara de seu fim empenhou-se em reduzir toda vida orgânica ao quimismo ou à eletricidade; e todo quimismo, isto é, toda qualidade ao mecanismo (efeito através da figura dos átomos) [...] Por fim, totalmente nesses moldes é até mesmo o tosco materialismo agora requeitado no meio do século XIX, e que, por ignorância, tomou a si mesmo como original: em primeiro lugar, sob a estúpida negação da força vital, procurando explanar os fenômenos da vida a partir de forças físicas e químicas e estas, por seu turno, a partir do fazer-efeito mecânico da matéria, posição, figura e movimento de átomos oníricos. (MVR I, p. 182s. Cf. ainda MVR I, p. 205s.).

As duras críticas de Schopenhauer aos materialistas e à sua obsessão por uma redução de todo fenômeno a “choque e contra-choque”, que vêm acompanhadas de uma defesa diligente da força vital como princípio irreducível, colocam nosso filósofo como representante de um movimento significativo na



biologia da primeira metade do século XIX, na esteira e ao lado de figuras importantes como Blumenbach, Haller, Reil e Treviranus, todos estes personagens que figuram, com maior ou menor peso, nos bastidores da produção intelectual do autor de *Sobre a vontade na natureza*.<sup>36</sup>

Desses personagens, Blumenbach é muito provavelmente o mais relevante. Apesar da escassez de referências diretas ao ilustríssimo professor da Universidade de Göttingen na obra publicada de Schopenhauer, Blumenbach é certamente um dos pensadores que tiveram maior influência sobre o desenvolvimento de sua filosofia da natureza e de sua metafísica de um modo geral. O jovem filósofo foi ouvinte assíduo dos seminários de Blumenbach na Universidade Georgia Augusta, durante seus anos de formação em Göttingen, entre 1809 e 1811.<sup>37</sup> De especial importância para o escopo de nosso trabalho é a concepção blumenbachiana do “impulso formativo” (*nisus formativus* ou *Bildungstrieb*), conceito ao qual Blumenbach pretende reconduzir uma série de processos vitais ligados à geração, nutrição, reprodução e regeneração do organismo, ou seja, à formação embrionária e à constituição e restauração da matéria orgânica, que não poderiam ser explicados pela mera causalidade mecânica. O conceito de *Bildungstrieb* teve um efeito profundo e duradouro sobre o pensamento biológico na virada do século XVIII para o século XIX, tendo desempenhado um papel fundamental na concepção kantiana da vida e na filosofia da natureza de Schelling, por exemplo.<sup>38</sup> Driesch (1922, p. 57) vê no escrito seminal de Blumenbach: *Über den Bildungstrieb* (*Sobre o impulso formativo*, 1781) “um verdadeiro sistema do vitalismo”.

As reflexões de Schopenhauer sobre a vida, a fisiologia, a anatomia comparada e os diversos graus de relação e de oposição entre leis mecânicas e leis vitais, assim como sobre a relação entre ciência natural e metafísica, são certamente atravessadas pelas teorias de Blumenbach e trazem ressonâncias das lições ouvidas pelo jovem filósofo em Göttingen, mesmo quando mediadas pelas filosofias de Kant e Schelling e por teorias fisiológicas de outros autores que lhe serviram igualmente de inspiração ou como confirmação suplementar de sua doutrina. Digna de nota, nesse contexto, é a menção ao médico dinamarquês Joachim Dietrich Brandis, presente em *Sobre a vontade na natureza* – escrito que contém, já nas primeiras páginas do prefácio à segunda edição, uma crítica mordaz ao que ele chama de “materialismo grosseiro e estúpido”, cujos representantes teriam sido conduzidos à “insensatez inacreditável” de negar até a mesmo a “força vital, rebaixando a natureza orgânica a um jogo aleatório de forças químicas” (VN, p. 24). Brandis é autor de um *Ensaio sobre a força vital* (*Versuch über die Lebenskraft*, 1795), referenciado por Schopenhauer no primeiro capítulo: “Fisiologia e patologia”, com a indicação de que o ensaio teria sido recebido com especial louvor por Reil, outro pensador vitalista importante da virada do século XVIII para o XIX. O texto da primeira edição faz menção a dois artigos mais recentes de Brandis, um de 1833 e outro de 1834,<sup>39</sup> nos quais o autor teria instituído, “da forma mais expressiva e admirável, uma *vontade inconsciente* como a fonte primordial

<sup>36</sup> Cf. sobre isso MALTER, 1983b; SEGALA, 1994; SEGALA, 2013; PRADO, 2015.

<sup>37</sup> Cf. SEGALA, 2013, e PRADO, 2017.

<sup>38</sup> Cf. REILL, 2005, p. 214s., e SEGALA, 2013, p. 37.

<sup>39</sup> *Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten* (Experiências sobre a aplicação do frio em doenças, 1833) e *Nosologie und Therapie der Kachexien* (Nosologia e terapia das caquexias, 1834).

de todas as funções vitais”, e derivado dela “todos os eventos no funcionamento do organismo, tanto no estado doente como no saudável”, apresentando-a como o “*primum mobile* da vida” (VN, p. 53). Schopenhauer traz então uma série de citações do artigo de 1833 que confirmariam seu dogma central.

O que a segunda edição traz de novo com relação ao médico dinamarquês é menos elogioso: uma acusação de plágio! Entrementes, Schopenhauer parece ter chegado ao conhecimento de que a tese de Brandis de uma vontade inconsciente como fonte primordial de todas as funções vitais foi retirada de seu pensamento fundamental, sem qualquer referência que indicasse tal empréstimo, como exige a probidade literária (VN, p. 58). A mesma acusação é repetida no capítulo 20 do segundo tomo do *Mundo*: “Objetivação da vontade no organismo animal”, texto no qual o conceito de “força vital” desempenha igualmente um papel muito importante. Ali, antes de denunciar mais uma vez o suposto plagiário, ele argumenta que a concepção em voga na patologia, segundo a qual “as doenças mesmas são um processo de cura da natureza”, em que ela “ou consegue a vitória e atinge seus fins, ou sucumbe”, só adquire racionalidade a partir do ponto de vista que reconhece a vontade na força vital, “que aqui entra em cena como *vis naturae medicatrix* [poder de cura da natureza]” (MVR II, p. 314s.).

Voltando ao primeiro capítulo de *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer discute ainda, na sequência, o vitalismo animista de Georg Ernst Stahl, que, apesar de ter chegado muito perto da verdade, foi dela desviado por uma falsa concepção da alma, vendo-a como substrato racional de todos os processos vitais. Sob influência de uma tal ideia de alma, Stahl teria sido desencaminhado para a tese de que “seria essa alma simples e racional que teria construído o corpo para si, guiando e realizando todas as suas funções orgânicas internas” (VN, p. 65). Mas se essas funções são realizadas, como é sabido, de modo inteiramente inconsciente, como poderia a alma racional ser seu agente próprio? Schopenhauer coloca essa questão indiretamente, ao apresentar de modo problemático a tese stahliana de que, embora a cognição seja a determinação fundamental e a substância essencial da alma, esta deveria estar ativa nos processos orgânicos sem saber ou experimentar qualquer coisa daqueles processos. Ele então conclui: “haveria aí algo de absurdo, que tornava a doutrina totalmente insustentável” (VN, p. 65s.).

Ora, estamos aqui diante de um dos problemas seminais que motivaram a elaboração do conceito de “força vital” na literatura médica e antropológica da segunda metade do século XVIII e, mais ainda, diante daquele que é talvez o principal impasse a partir do qual se desenhará, na modernidade, uma noção de inconsciente de cunho vitalista.<sup>40</sup> E isso porque o conceito de força vital surge justamente para dar conta de uma série de processos orgânicos e movimentos involuntários do corpo, como o metabolismo, a digestão, os batimentos cardíacos, para os quais uma explicação puramente mecânica não parecia satisfatória, mas que não poderiam ser remetidos de modo conseqüente à atividade da alma, uma vez que ocorrem de forma inteiramente inconsciente. Assim, a força vital surge, de início, como uma espécie de terceiro princípio ou substância, ao lado da alma e do corpo material. Ela seria ainda responsável pela sensibilidade e pela irritabilidade, isto é, pela capacidade de perceber estímulos e de reagir a eles, assim

<sup>40</sup> Cf. GOLDMANN, 2011, p. 126s., e GÖDDE, 2009, p. 35ss.

como pelos processos de constituição orgânica, na qualidade de força vital plástica (GOLDMANN, 2011).

Esses são justamente os aspectos definidores da força vital segundo Haller, autor referido na sequência do texto schopenhaueriano como aquele cuja “doutrina da sensibilidade e da irritabilidade” teria suplantado o vitalismo animista de Stahl (VN, p. 66). Movimentos involuntários, como os batimentos cardíacos e os movimentos das entranhas, por exemplo, eram agora atribuídos à irritabilidade. Mas apesar de sua superioridade com relação à teoria de Stahl, a doutrina de Haller se depara ainda com basicamente dois problemas: em primeiro lugar, encontra seu limite explicativo em duas qualidades ocultas (sensibilidade e irritabilidade), não mais explicáveis; em segundo lugar, mantém ainda a alma racional “inabalada em suas honras e louvores, como um hóspede estranho na casa do corpo, instalado no sótão” (VN, p. 66).

O voluntarismo schopenhaueriano pretende superar esses problemas com base em duas teses centrais: a tese de que toda atividade do organismo deve ser reconduzida à atividade da vontade que constitui sua essência; e a tese de que essa vontade é anterior e independente da cognição. Ao contrário das assim chamadas qualidades ocultas, a vontade nos é conhecida de modo imediato e completo<sup>41</sup>: e ao contrário do que nos diz a maior parte dos filósofos da tradição, a cognição, isto é, aquilo que os filósofos tradicionalmente associam à atividade própria da alma e que determinaria a vontade, não passa de mera função orgânica (cerebral), sendo inteiramente dependente da vontade: um produto desta última para fins de conservação do organismo. Temos aqui um esquema tripartido: 1) vontade (coisa em si, absolutamente originária); 2) organismo (mera visibilidade ou objetivação da vontade); 3) cognição (mera função de uma parte do organismo, o cérebro). Portanto, o “princípio vital”, para Schopenhauer, não é a alma, mas sim aquilo que ele chama de “radical da alma”: a vontade (VN, p. 66), e esta é essencialmente inconsciente. Nos *Parerga*, essa tese é apresentada nos seguintes termos: “A força vital é realmente idêntica à vontade; de modo que aquilo que se apresenta à autoconsciência como vontade, é, na vida orgânica inconsciente, aquele *primum mobile* da mesma, o qual foi muito adequadamente designado como força vital” (PP II, p. 175).

Voltaremos a falar sobre essa identidade entre força vital e vontade logo à frente. Antes disso, porém, cabe discutirmos ainda um pouco mais profundamente o modo como Schopenhauer caracteriza essa força vital no texto dos *Parerga* acima citado, que leva o título: “Sobre a filosofia e a ciência da natureza”. Os parágrafos mais importantes, nesse sentido, são os §§ 93, 94 e 95. Ali, Schopenhauer define a vida como “a condição de um corpo na qual este, sob a mudança constante da matéria (*Materie*) mantém sempre a forma (substancial) que lhe é essencial” (PP II, p. 173). Trata-se da mesma caracterização que encontramos em outros momentos de sua obra, nos quais a distinção entre orgânico e inorgânico é apresentada justamente em termos da relação entre forma e matéria. Enquanto nos corpos inorgânicos o que determina sua identidade é a permanência da matéria

<sup>41</sup> Cf. por exemplo MVR I, p. 171: “Se, portanto, remetemos o conceito de *força* ao de *vontade*, em realidade remetemos algo desconhecido a algo infinitamente mais bem conhecido, àquilo que unicamente nos é conhecido de maneira imediata e completa e que amplia de maneira enorme nosso conhecimento”.

sob a mudança da forma, nos corpos orgânicos a identidade é pensada, alheia à mudança na matéria, como a permanência da forma, enquanto *forma substancial*, que não é outra coisa senão a *ideia* do organismo.<sup>42</sup> Mas o que faz com que essa forma seja mantida, guiando e orientando as forças naturais em atividade na mudança da matéria, é justamente a força vital: “no organismo, estão em atividade forças físicas e químicas: mas o que as guia e as mantém coesas, de modo que, daí, um organismo conforme a fins se origine e se conserve, – é a força vital” (PP II, p. 174). É ela que domina e modifica o efeito das forças naturais em atividade no organismo, visando sempre a conservação da forma e resistindo ininterruptamente à tendência à desagregação advinda da luta das outras forças pelo domínio da matéria.<sup>43</sup>

Note-se que Schopenhauer não nega a presença pervasiva de forças químicas e físicas nos processos orgânicos. O que faz com que o fisicalismo não dê conta de explicar a legalidade própria desses processos é sua incapacidade de reconhecer que, no organismo, essas forças estão subordinadas à direção da força vital, cuja atividade só pode ser compreendida segundo um tipo de causalidade distinta da causa eficiente: necessitamos aqui do recurso à causa final. Sem a assunção de uma força específica, a cuja essência pertence um *agir conforme a fins*, do mesmo modo que à essência da gravidade pertence a capacidade de aproximar os corpos; sem a assunção de uma força específica por trás da complexa dinâmica autorreguladora do organismo, e que se manifesta nele assim como a gravidade se manifesta nos fenômenos de queda e da gravitação, a vida seria uma “aparência falsa, uma ilusão enganadora”, e todo ente seria “um mero autômato, isto é, um jogo de forças mecânicas, físicas e químicas” (PP II, p. 173s.). Ao reconhecer, no organismo, a atividade pervasiva dessas forças, subordinando-as, contudo, à direção da força vital, Schopenhauer está mais próximo de uma posição que podemos chamar de “neo-vitalista”.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cf. por exemplo MVR II, p. 356s.: “Nos corpos *inorgânicos*, o essencial e permanente, logo, aquilo em que se baseia a sua identidade e integridade, é o estofo (*Stoff*), a matéria (*Materie*); por outro lado, o inessencial e mutável é a *forma*. Com os corpos *orgânicos* ocorre exatamente o contrário: pois sua vida, isto é, sua existência como algo orgânico, consiste precisamente na mudança contínua do *estof*o em meio à permanência da *forma*”. Sobre isso, cf. ainda Soria 2012, p. 199s.

<sup>43</sup> Cf. por exemplo MVR I, p. 210ss.; sobre isso, cf. ainda DECHER, 1984, p. 60ss. Moreira (2011, p. 52) apresenta de modo bastante detalhado a argumentação de Schopenhauer em torno da luta entre as ideias pelo domínio da matéria e confere um grande peso a esta tese, no intuito de mostrar que, segundo Schopenhauer, não estamos autorizados a ver no inorgânico qualquer tendência a ser tornar um ser vivo. Voltarei a esse ponto na segunda parte deste estudo e tentarei apontar um pequeno problema no argumento de Moreira, na medida em que peca ao não fazer uma distinção entre dois pontos de vista: o ponto de vista dos entes tomados individualmente e o da natureza em sua totalidade. Em resumo, meu argumento é o seguinte: se não é inteiramente adequado dizer que um ser inorgânico *quer se tornar* um ser orgânico (vivo), como argumenta Moreira, essa inadequação só pode ser afirmada do ponto de vista de cada ente tomado individualmente, isto é, de cada micrototalidade individuada no mundo da representação. Do ponto de vista da totalidade da natureza e de sua unidade inteligível, porém, me parece sim fazer sentido a afirmação de que o reino inorgânico quer, se não *se tornar propriamente vivo*, no sentido estrito do termo, ao menos produzir a vida a partir de si mesmo. É isso que está por trás da ideia de que todos os reinos “se complementam para a objetivação plena da vontade” (MVR I, p. 219), a qual, por sua vez, é o que fundamenta a tese de uma finalidade externa na natureza (cf. em especial MVR I, p. 226).

<sup>44</sup> Cf. o verbete “Vitalismus” do *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, de Rudolf Eisler, disponível em <<https://www.textlog.de/5377.html>>. Essa é a posição assumida por Hans Driesch, e que já se encontra presente em Blumenbach, na medida em que ele compreende que toda matéria

Como a força vital está conectada essencialmente à manutenção da forma do organismo, uma vez que ela tenha abandonado um corpo, e a estrutura formal deste último tenha sucumbido ao domínio das forças do reino inorgânico, ela não pode, diferentemente de outras forças, como o magnetismo ou a eletricidade, voltar a dominá-lo segundo aquele mesmo princípio formal que lhe era anteriormente inerente. Mas ela pode dar início a um novo processo de produção de formas a partir da origem, “*ab ovo*” (PP II, p. 175). Tendo isso em vista, gostaria de destacar aqui três pontos, antecipando alguns temas que abordarei mais detalhadamente na segunda parte deste estudo: em primeiro lugar, a tese schopenhaueriana de que a origem das formas e, conseqüentemente, de qualquer forma vital ou orgânica (o que inclui as espécies animais em geral), é a *matéria* – tese formulada no importante capítulo 24 do segundo tomo do *Mundo* (MVR II, p. 373)<sup>45</sup>; em segundo lugar, a concepção segundo a qual a vida se origina, do ponto de vista de sua produção material, por *generatio aequivoca* ou geração espontânea (*Urzeugung*) (VN, p. 109; MVR II, p. 373s.; PP II, p. 163);<sup>46</sup> em terceiro lugar, a enigmática afirmação de que a recusa da *generatio aequivoca*, por parte de alguns estudiosos da biologia, abriu as portas para a negação da força vital e está ligada a essa negação (MVR II, p. 375). Menciono estes pontos aqui apenas para indicar sua importância para o presente tema, na medida em que o texto dos *Parerga* sob discussão faz referência ao problema da vitalização ou revitalização *ab ovo* da matéria inorgânica pela força vital. Antes de nos debruçarmos mais detidamente sobre a relação entre matéria e força vital (o que faremos, como indicado, na segunda parte deste estudo), devemos ainda retomar rapidamente a relação apresentada entre força vital e vontade e a questão de sua irreduzibilidade.

Como vimos, Schopenhauer é um detrator inveterado da estupidez dos materialistas que pretendem negar a existência da força vital. O texto dos *Parerga* que nos ocupa no momento não decepciona nesse sentido: “A polêmica, que se torna moda nos dias de hoje, contra a assunção de uma força vital merece, apesar de seus gestos nobres, não tanto ser chamada de falsa quanto de estúpida”. E ele então arremata: “Pois quem nega a força vital nega, no fundo, sua própria existência (*Dasein*), e pode portanto vangloriar-se de ter alcançado o cume da absurdidade” (PP II, p. 173).

Mas o que é, em última instância, essa força vital? A resposta nos é dada na seqüência do texto: “Em si, aquela força vital é a vontade” (PP II, p. 174). A afirmação que citamos anteriormente, segundo a qual a força vital é idêntica à

---

exibe os efeitos de forças químicas e físicas, inclusive a matéria viva. Larson (1979, p. 236) apresenta a posição de Blumenbach nos seguintes termos: no organismo, as afinidades químicas seriam responsáveis pelas mudanças que ocorrem no processo respiratório e, igualmente, os raios de luz que chegam ao olho num certo ângulo passam por ele por meio de forças físicas, sofrendo o efeito da densidade e da geometria da córnea, e sendo refratados em direção ao eixo visual. Contudo, encontramos em todos os corpos organizados uma outra ordem de efeitos não redutíveis meramente às forças físicas e químicas. Na verdade, esses efeitos demonstram clara superioridade com relação às forças da assim chamada matéria morta. Durante a vida, eles se opõem às forças químicas que induzem a putrefação e, do mesmo modo, superam a força da gravidade a tal ponto que um músculo morto se romperia sob o mesmo peso que, quando vivo, poderia facilmente levantar.

<sup>45</sup> Sobre isso, cf. FRAUENSTÄDT, 1876, p. 193. Sobre o conceito de matéria em Schopenhauer, cf. o exaustivo estudo monográfico de Brandão (2008).

<sup>46</sup> Sobre isso, cf. ainda MOREIRA, 2011, p. 57s., e FRANÇOIS, 2011, p. 40s.

vontade, é feita logo à frente (PP II, p. 175). Diante dessa afirmação, talvez pudéssemos colocar a pergunta em que consiste essa identidade entre força vital e vontade. Trata-se aqui de uma identidade conceitual ou de uma identidade essencial, isto é, de uma identidade semântica ou do ponto de vista metafísico? O texto parece não deixar dúvidas de que se trata do segundo caso, de uma identidade do ponto de vista metafísico, já que a vontade é referida àquilo que a força vital é *em si*. Com efeito, se é verdade que a força vital é idêntica à vontade, “todas as demais forças naturais também o são; embora isto esteja menos evidente” (MVR II, p. 356). Lefranc (2007, p. 103s.) faz questão de sublinhar este ponto, no intuito de recusar qualquer leitura vitalista que pretenda conceder à força vital algum tipo de prerrogativa metafísica.

De todo modo, não deixa de ser interessante atentar para uma curiosidade na sequência do texto: Schopenhauer formula aqui uma versão do argumento da analogia na qual o domínio fonte é a própria força vital, e o domínio alvo o restante das forças. É apenas por analogia com a força vital presente em nosso próprio organismo que inferimos que também as outras forças naturais são, no fundo, idênticas à vontade (PP II, p. 175). Digna de nota é ainda a designação dessa força vital como “*Urkraft*” (força originária ou primordial), designação da qual Schopenhauer não parece se valer para a caracterização de nenhuma outra força natural, ficando o termo reservado apenas à própria vontade e à força vital.<sup>47</sup>

Não quero, com isso, afirmar que se trate efetivamente de uma identidade conceitual entre força vital e vontade, apenas indicar que há certas ambiguidades no texto que podem nos conduzir, se não diretamente à elevação da força vital a uma categoria metafísica superior e mais abrangente com relação às outras forças, ao menos à concessão de um claro privilégio a esta força originária no que diz respeito à sua relação com a vontade. Ruy de Carvalho Rodrigues argumenta nessa direção, ao pensar a relação desta força com a matéria:

Talvez se possa pensar que as forças naturais (*Naturkräften*) espelham uma força vital (*Lebenskraft*) una (*eine*), uma força originária (*Urkraft*) enquanto princípio metafísico (*metaphysisch*), isto é, coisa em si (*Ding an sich*)/Vontade (*Wille*). E que esta, aparecendo como forças naturais, manifesta-se na matéria originária (*Urmaterie*), a qual funciona como seu suporte. (RODRIGUES, 2011, p. 273).

O comentário de Rodrigues é oportuno, pois ilustra bem a tese geral que serviu de fio condutor de nossa discussão até o momento, ao mesmo tempo em que abre portas para avançarmos rumo ao segundo e ao terceiro sentidos que identificamos ser possível atribuir a uma posição vitalista: o vitalismo radical ou panvitalismo, e o vitalismo metafísico. A partir de tudo que foi dito até aqui, creio poder afirmar com algum grau de certeza que Schopenhauer é um vitalista ao menos no primeiro sentido, isto é, um vitalista moderado, e está muito próximo do modo como Eisler e Driesch caracterizam o neo-vitalismo. Caberia investigar agora se ele pode ser considerado um vitalista nos dois outros sentidos e, para isso, é fundamental que reflitamos sobre a relação apontada por Rodrigues entre força vital e matéria. Mas isso será objeto da segunda parte deste estudo.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Cf. por exemplo MVR II, p. 353; MVR II, p. 388; MVR II, p. 570; PP II, p. 299.

<sup>48</sup> Parte do que eu tenho a dizer sobre isso é inspirado no já mencionado estudo de Brandão: *A*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTONIASI, Ednilson Bernardo. A noção de palingenesia na filosofia de Schopenhauer: uma contribuição para os debates sobre o processo de negação da vontade. In: DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana Chao (Eds.). *Schopenhauer. A filosofia e o filosofar* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 87-102.
- ATWELL, John. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- ATZERT, Stephan. Zwei Aufsätze über Leben und Tod: Sigmund Freuds *Jenseits des Lustprinzips* und Arthur Schopenhauers *Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen*. *Schopenhauer Jahrbuch*, v. 86, p. 179-194, 2005.
- BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- BEISER, Frederick. *Late German Idealism Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CACCIOLA, Maria Lucia. A Morte, Musa da Filosofia. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 9, p. 91-107, 2007.
- \_\_\_\_\_. A filosofia da natureza em Schopenhauer. In: BULHÕES, Fernanda; LEITE, Cinara N.; SILVA, Markus F. (Eds.). *Natureza e metafísica: Atas do IV Colóquio Internacional de Metafísica*. Natal: EDUFRN, 2015. p. 31-42.
- DECHER, Friedhelm. *Wille zum Leben – Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann; Amsterdam: Rodopi, 1984.
- DRIESCH, Hans. *Geschichte des Vitalismus. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage des ersten Hauptteils des Werkes: “Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre”*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1922.
- FRANÇOIS, Arnaud. Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 2, n. 2, p. 31-43, 2011.
- FRAUENSTÄDT, Julius. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: F. Brockhaus, 1876.
- GERMER, Guilherme Marconi. A concepção de morte em Schopenhauer. In: DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana Chao (Eds.). *Schopenhauer. A filosofia e o filosofar* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 69-86.

---

*concepção de matéria na obra de Schopenhauer* (2008), em especial nos capítulos 1.4, 2.3 e 3.1, nos quais Brandão recupera o referencial aristotélico da teoria schopenhaueriana da matéria e sua proximidade com Leibniz, destacando a emergência da noção de uma “atividade original” da matéria e a conseqüente ressignificação do conceito de vida que resulta daí (cf. BRANDÃO 2008, p. 191ss.).

- GÖDDE, Günter. *Traditionslinien des „Unbewußten“: Schopenhauer – Nietzsche – Freud*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2009.
- GOLDMANN, Stefan. Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten« – Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie. In: BUCHHOLZ, Michael e GÖDDE, Günther (Eds.). *Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse*. 2. Auflage. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2011. p. 125-152.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- KEUTEL, Otto. *Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer*. Leipzig: Bruno Zechel, 1897.
- KOßLER, Matthias. "A vida é apenas um espelho" – o conceito crítico de vida de Schopenhauer. *Ethic@*, v. 11, n. 2, p. 17-30, jul. 2012.
- LARSON, James. Vital Forces: Regulative Principles or Constitutive Agents? A Strategy in German Physiology, 1786-1802. *Isis*, v. 70, n. 2, p. 235-249, jun. 1979.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 3. ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LENOIR, Timothy. The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era. *Studies in the History of Biology*, v. 5, p. 111-205, 1981.
- MALTER, Rudolf. Schopenhauers Transzendentalismus. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 8, n. 1, p. 433-455, 1983a.
- \_\_\_\_\_. Schopenhauer und die Biologie: Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, Akademische Verlagsgesellschaft, 1983b.
- MATTIOLI, William. O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da "Crítica do juízo teleológico". *Revista de Filosofia Aurora*, v. 30, n. 49, p. 205-235, jan./abr. 2018.
- MOREIRA, Fernando de Sá. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 2, n. 2, p. 44-62, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Do caráter do mundo ao homem enquanto caráter. Uma investigação das doutrinas de identidade pessoal em Schopenhauer e Nietzsche*. Tese de doutorado. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*. Paris: Librairie Philosophique, 1980.
- PRADO, Jorge Luis Palicer do. Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 6, n. 1, p. 44-84, 2015.



\_\_\_\_\_. Schopenhauer e Blumenbach: Vontade, impulso formativo e a conexão entre metafísica e ciência. In: CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. (Orgs.). *Hegel e Schopenhauer. Coleção XVII Encontro ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2017. p. 220-232.

REILL, Peter Hanns. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2005.

ROCHA, Leandro José; SILVA, Luan Corrêa da; BAZZANELLA, Sandro Luiz. A vida em Kant, em Schopenhauer e em Nietzsche. *Revista Lampejo*, v. 6, n. 2, p. 07-34, 2017.

RODRIGUES, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: *Schopenhauer im Kontext*).

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Tomo I.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Tomo II.

SEGALA, Marco. Fisiologia e metafísica in Schopenhauer. *Rivista di filosofia*, v. LXXXV, n. 1, p. 35-66, abr. 1994.

\_\_\_\_\_. Auf den Schultern eines Riesen. Arthur Schopenhauer als Student Johann Friedrich Blumenbachs. In: STOLLBERG, Jochen; BÖKER, Wolfgang (Orgs.). "... die Kunst zu sehn". *Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809-1811)*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2013.

SILVA, Gabriel Valladão. *Cogito ergo volo: para uma fundamentação epistemológica da metafísica da vontade schopenhaueriana*. Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015.

SORIA, Ana Carolina Soliva. Orgânico e inorgânico em "Sobre a vontade na natureza". *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 3, n. 1 e 2, p. 194-202, 2012.

ZENTNER, Marcel. 'Das Ziel alles Lebens ist der Tod'. Schopenhauer und Freuds Todestrieb. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 75, p. 319-339, 1993.

Recebido em: 03-09-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# O QUE PODE A FILOSOFIA DA MÚSICA? FÍSICA E METAFÍSICA DA MÚSICA EM SCHOPENHAUER

*WHAT CAN PHILOSOPHY OF MUSIC DO? PHYSICS AND METAPHYSICS OF MUSIC IN SCHOPENHAUER*

DANIEL PUCCIARELLI<sup>1</sup>

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Brasil  
arelli@gmail.com

**RESUMO:** O artigo investiga as potencialidades e limites do discurso filosófico sobre música a partir do pensamento de Arthur Schopenhauer. Em particular, pretende-se plausibilizar a tese de que a filosofia da música de Schopenhauer, por operar de maneira autoconsciente no terreno da analogia e por se compreender como uma metafísica robusta da música, é um espaço privilegiado para se estudar a natureza mesma da estética filosófica. Para tal, o artigo oferece uma reconstrução panorâmica tanto das principais linhas de força do seu sistema quanto de sua estética, para enfim interrogar a fundamentação de seus procedimentos de elaboração conceitual a partir de desdobramentos da estética e teoria musicais do século XX.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia da música. Metafísica da música. Música. Linguagem. Analogia

**ABSTRACT:** *The article investigates the potentialities and limits of the philosophical discourse on music based on the thought of Arthur Schopenhauer. More specifically, we intend to render plausible the thesis that Schopenhauer's philosophy of music, by operating in a self-conscious way in the field of analogy and by understanding itself as a robust metaphysics of music, is a privileged space for the study of the very nature of aesthetics of music. For doing so, the article offers a panoramic reconstruction of both the main lines of his system and his aesthetics, in order to interrogate the ground of its procedures of conceptual elaboration basing on elements of the aesthetics and musical theory of the 20<sup>th</sup> century.*

**KEYWORDS:** *Philosophy of music. Metaphysics of music. Music. Language. Analogy*

## INTRODUÇÃO

O leitor dos textos célebres da história da estética está habituado a um expediente de leitura curiosamente oblíquo: para compreender o tratamento que determinado autor confere a certo construto artístico ou procedimento técnico-formal em seu sistema das artes, é preciso com frequência recuar para as suas decisões teóricas mais gerais, que, via de regra, são externas ou mesmo anteriores à estética propriamente dita. Por exemplo: para compreender o célebre tratamento

---

<sup>1</sup> Pesquisador de Pós-Doutorado (PNPD-Capes) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

conferido à poesia n'A República de Platão, é preciso primeiramente compreender – ou mesmo subscrever – as decisões epistemológicas e metafísicas centrais que emergem da hipótese das Formas. Igualmente, dificilmente se compreenderá o Sistema das Artes de Hegel independentemente de uma mínima consideração de sua teoria da conceitualidade. Por um lado, é razoável supor que essa sina da reflexão filosófica sobre as artes provém não apenas – digamos – de vicissitudes civilizacionais, herdadas e reafirmadas pelos filósofos, acerca do papel e da função da arte em nossas sociedades, mas da própria natureza dos construtos estéticos. Constitutivamente abertos quanto a suas possibilidades de interpretação, tendencialmente resistentes a abordagens sistemáticas totalizantes e unívocas, a natureza dos próprios construtos acabaria por impor esse destino à estética filosófica. Por outro lado, o que decorre disso é bastante evidente: acabamos por enfatizar o aspecto notadamente subordinado e secundário da disciplina estética no interior da arquitetura filosófica. Possivelmente, essa é uma das razões pelas quais não é incomum que verifiquemos um certo despreço da estética por parte dos artistas; no máximo – segue o veredito – a estética filosófica tem reflexões interessantes a oferecer, mas via de regra bastante apartadas, sobretudo em seus momentos mais “normativos” ou judicativos, de sua prática artística concreta.

À primeira vista, pode-se dizer que o pensamento musical de Arthur Schopenhauer padece da mesma dificuldade: embora conceda à música uma talvez inédita posição francamente privilegiada entre as demais artes – razão pela qual ele atraiu a admiração de grandes músicos como Richard Wagner e Arnold Schoenberg –, essa posição decorre, em larga medida, de suas decisões metafísicas globais: “Schopenhauer é muito musical: repetidamente, caracterizei a sua obra-prima como uma sinfonia em quatro movimentos; e em seu terceiro movimento, dedicado ao ‘Objeto da Arte’, ele celebrou a música como nenhum outro pensador”, sumariza Thomas Mann em um interessante estudo sobre a estética musical do filósofo, “concedendo à música um lugar inteiramente distinto não ao lado, mas sobre as outras artes – porque, à diferença destas, ela não é cópia do fenômeno, mas cópia imediata da própria Vontade, representando, assim, a metafísica para toda física do mundo, a coisa-em-si para todo fenômeno” (MANN, 1978, p. 217). Em certo sentido, o próprio Schopenhauer demonstra estar ciente disso em várias passagens de *O mundo como vontade e representação*: “Quando devotava meu espírito à impressão da arte dos sons”, escreve o filósofo ao final do terceiro livro de sua obra magna, “cheguei a uma explanação sobre a sua essência íntima e sobre o tipo de relação imitativa que tem com o mundo, pressupostas necessariamente por analogia, que é por inteiro suficiente para mim e minha investigação, e também o será para todos os que me seguiram até aqui e concordaram com a minha visão de mundo” (WWV I/MVR I, p. 337s)<sup>2</sup>. Nesse sentido, tendo em vista o caráter francamente analógico de suas – ou, mais importante: de *quaisquer* – considerações filosóficas sobre música, ficaria a cargo do leitor “concordar com ou rejeitar” a sua estética musical, “de acordo com o efeito nele provocado em parte pela música, em parte por todo o pensamento comunicado neste escrito” (WWV I/MVR I, p. 338). O poder de persuasão de suas

<sup>2</sup> Neste texto, utilizou-se a edição brasileira do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação* (SCHOPENHAUER, 2005), doravante citada como “WWV I/MVR I”. No entanto, a tradução pode ser modificada em alguns momentos sem aviso. As traduções do segundo tomo da mesma obra são de minha autoria, a partir da edição de Wolfgang Freiherr von Löhneysen, citadas como “WWV II/MVR II”.

reflexões sobre música adviria, assim, de um prévio assentimento ou simpatia da parte do leitor pela cosmovisão do autor expressa em seu sistema; caberia ao discurso estético – e particularmente ao estético-musical, dada a natureza incontornavelmente não conceitual e não representacional do seu objeto – antes o gesto de *mostrar* com recursos discursivos sempre limitados o que não pode ser *demonstrado* conceitualmente.

Ora, tendo em vista esse diagnóstico introdutório, cabe perguntar: qual é o estatuto do discurso estético? Deve-se depreender que a estética – e, novamente, sobretudo a estética musical – é necessariamente, em função do seu próprio objeto, uma disciplina *parasitária* ou meramente *ilustrativa* de decisões teóricas anteriores, de modo que o mesmo fenômeno pode ilustrar posições possivelmente contraditórias, ou que o abandono de certo quadro categorial epistemológico ou metafísico deva implicar, correlativamente, o abandono de certa posição estética? Como é possível abordar conceitualmente obras de arte não conceituais e não representacionais, como é o caso da música, e qual o estatuto dessa abordagem?

Antes de procurar negar ou confirmar unilateralmente esse diagnóstico introdutório, o presente texto gostaria de testar a hipótese de que a estética musical de Schopenhauer é um espaço altamente privilegiado para se tematizar e recolocar essas questões – que, bem entendido, transcendem o âmbito estrito da filosofia da música e alcançam o da estética filosófica em geral. No que concerne particularmente à filosofia da música, procurarei mostrar que o pensamento musical schopenhauriano, por saber-se a si mesmo inarredavelmente atrelado a um modelo de argumentação *analógico*, toca o cerne do problema sobre as possibilidades e impasses da disciplina.

## I

É útil descrever o empreendimento teórico de Schopenhauer no contexto intelectual da primeira onda de recepção da filosofia kantiana na Alemanha, filosofia da qual – como parte substantiva de seus contemporâneos – ele se compreendia como um continuador e radicalizador. Pode-se dizer, no entanto, que sua posição nesse contexto é *sui generis*. De um lado, à diferença do consenso amplamente compartilhado pelos seus contemporâneos idealistas, que consideravam o dualismo kantiano entre fenômeno e coisa-em-si uma inconsistência sistêmica ou mesmo um resíduo pré-crítico no interior da filosofia crítica – a ser superado por variantes radicalizadas de idealismo em relação ao transcendental –, o sistema de Schopenhauer baseia-se, como um todo, na hipótese da *correção* fundamental desse dualismo. De outro lado, à diferença das interpretações mais econômicas e deflacionadas de Kant, que procuram ler o conceito de coisa-em-si como mero artifício intrateórico de fundamentação sistemática do transcendentalismo<sup>3</sup>, Schopenhauer procura levar a cabo uma leitura inteiramente heterodoxa do sistema kantiano, segundo a qual poder-se-ia acessar por via indireta um conceito positivo de coisa-em-si como *Vontade*: uma Vontade metafisicamente saturada como essência irracional do mundo, contraposta ao mundo fenomênico da representação, compreendida, por sua vez, a partir de uma

<sup>3</sup> Um exemplo clássico dessa interpretação deflacionada da filosofia transcendental kantiana no que concerne ao problema geral da coisa-em-si é a obra de Prauss (1974).

reforma conscientemente simplificadora do fenomenismo kantiano. Assim, a categoria cosmológica de “mundo” como totalidade se torna teoricamente elaborável a partir dessas duas macroperspectivas fundamentais e simetricamente opostas de vontade e representação. Dessa última, a representação, ocupam-se analiticamente o primeiro e terceiro livros de sua obra magna, sendo o terceiro dedicado ao mundo como representação “considerado independentemente do princípio de razão”, isto é, majoritariamente às Belas Artes.

No Livro III, como em outros momentos decisivos da obra, vê-se uma curiosa combinação de elementos centrais da estética kantiana – os conceitos de belo e sublime, a ideia de gênio, a teoria da contemplação desinteressada, entre outros – com elementos da metafísica platônica. Assim, Schopenhauer mobiliza o que ele chama de “as Ideias de Platão” como “espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza” (WWV I/MVR I, p. 235). Trata-se de entidades puramente intelectuais, em certo sentido mediadoras entre o mundo da Vontade e o mundo da representação na medida em que elas são externas ao princípio de razão – o princípio de toda individuação e a forma geral da representação –, mas se manifestam no mundo da representação. A manifestação concreta das Ideias no mundo, por sua vez, “se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com suas cópias” (Idem, *Ibidem*). Bem entendido, as individualidades concretas, as “existências particulares” são submetidas ao *principium individuationis* e pertencem, assim, à esfera da representação. O conhecimento ordinário nada mais é, portanto, do que o conhecimento dessas individualidades no espaço-tempo e segundo a lei de causalidade. As Ideias elas mesmas, entretanto, ao passo que são inacessíveis ao conhecimento submetido ao princípio de razão, são o objeto próprio da arte.

A objetivação da Vontade no mundo – já submetida ao princípio de razão – obedece a um princípio hierárquico que segue, em realidade, os estágios de desenvolvimento do *principium individuationis*, de modo que o grau mais alto de objetivação revela igualmente o grau de individuação em que esta se manifesta da maneira mais límpida. Schopenhauer a ordena conforme uma “escala dos seres” segundo o nível de complexificação do inorgânico ao orgânico, a saber: os reinos mineral, vegetal, animal até o homem. A arte, por sua vez, segue um princípio análogo, exemplificando um estágio específico de objetivação da Vontade; o objeto de cada forma artística corresponde, assim, à Ideia representada segundo aquela hierarquia: a arquitetura, a arte de jardim e a pintura paisagística (“uma lição instrutiva a partir do grande livro da natureza” – WWV I/MVR I, p. 294), a escultura, a pintura histórica, a poesia e, finalmente, a música.

Como Platão, também Schopenhauer concebe a arte em geral como cópia de um modelo; à diferença daquele, no entanto, para o pensador prussiano, a arte não é mera cópia ou mimese do mundo fenomênico – e, como tal, duplamente distanciada da realidade da Ideia –, mas cópia *das próprias Ideias*. Confere-se, assim, um estatuto gnosiológico privilegiado às artes, que são imbuídas de uma potência intensificada de objetivação da Vontade – ainda que por intermédio da Ideia. Sem nos distanciar de nosso objeto específico, mencionemos brevemente que essa constelação teórica implica uma vasta teoria do gênio, da intuição pura e

da contemplação desinteressada das Ideias por um sujeito puro: uma vez que as Ideias não são submetidas ao princípio de razão, o acesso a elas exige uma forma de contemplação desinteressada que seria capaz de suspender esse princípio, elevando o indivíduo à condição de um sujeito puro, isto é, de um sujeito virtualmente liberto do *principium individuationis*. A genialidade consiste, portanto, principalmente nessa capacidade: “É a arte, a obra do gênio. Ela repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o essencial e permanente dos fenômenos do mundo (...) Sua única origem é o conhecimento das Ideias; seu único fim é a comunicação desse conhecimento” (WWV I/MVR I, p. 253).

## II

Há uma única exceção a esse esquema geral: é o caso da música. À diferença das outras artes, em virtude de sua própria natureza não conceitual e não representacional, a música não é cópia das Ideias – e, com isso, capaz de objetivação apenas indireta da Vontade –, mas cópia *da própria Vontade*. Vejamos um pouco mais de perto o que escreve Schopenhauer a esse respeito:

Todas [as artes – D. P.], portanto, objetivam a Vontade apenas mediadamente, a saber, por meio das Ideias. Ora, como o nosso mundo nada é senão o fenômeno das Ideias na pluralidade, por meio de sua entrada no *principium individuationis* (a forma de conhecimento possível ao indivíduo enquanto tal), segue-se que a música, visto que ultrapassa as Ideias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo – algo que não pode ser dito acerca das demais artes. De fato, a música é uma tão *imediata* objetivação e cópia de toda a *Vontade*, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas *cópia da Vontade mesma*, cuja objetividade também são as Ideias. (WWV I/MVR I, p. 338).

Muito se pode depreender dessa passagem. Em primeiro lugar: se à arte como um todo fora atribuída uma potência gnosiológica privilegiada no sistema schopenhauriano, então é forçoso dizer que atribui-se à música, por sua vez, uma potência propriamente *ontológica* ou *metafísica*. Aqui reside a ilustrativa crítica de Schopenhauer a Leibniz, que havia notadamente reduzido a música a sua dimensão exclusivamente físico-acústica e a concebido como um *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*, isto é, um exercício oculto em aritmética, no qual o espírito não sabe que calcula (WWV I/MVR I, p. 337); Schopenhauer, ao contrário, ao conferir um estatuto metafísico – de resto, franca e corajosamente inflacionado – à música, a define como *exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*, isto é, um exercício oculto em metafísica, no qual o espírito não sabe que filosofa (WWV I/MVR I, p. 347)<sup>4</sup>. Muito precisamente, a música está para a Vontade assim como estão as próprias Ideias:

<sup>4</sup> Sobre a contraposição com Leibniz encenada por Schopenhauer em sua obra, cf. Schulze (1995) que, além de analisá-la, oferece também uma reconstrução de ambas teorias musicais.

às duas instâncias recai exatamente o mesmo grau de realidade, as duas são, nesse sentido, metafisicamente comensuráveis. De fato, Schopenhauer se refere às duas explicitamente nos termos de um *Parallelismus* (WWV I/MVR I, p. 339).

Em segundo lugar: se Ideias e música são instâncias paralelas e ontologicamente equivalentes no que concerne ao grau de objetivação da Vontade, então segue-se daí que ambas encontram-se em uma relação de radical independência em relação ao mundo. Este, por sua vez, é metafisicamente *derivado* das Ideias e, portanto, possui menor grau de realidade que elas. Algo metaforicamente, pode-se dizer que tanto as Ideias quanto a música discorrem, em meios ontológicos distintos porém comensuráveis, acerca de uma realidade primordial da qual o mundo é mero simulacro; elas constituem uma espécie de discurso metafísico depurado de toda singularização proveniente do fenômeno, embora – bem entendido – *se manifestem no mundo físico*. Nesse sentido, Schopenhauer não tem pudores em afirmar que a música não expressa “esta ou aquela alegria determinada, esta ou aquela amargura, ou dor, ou espanto, ou júbilo, ou jocosidade, ou tranquilidade de espírito, mas *a* alegria, *a* amargura, *a* dor, *o* espanto, *o* júbilo, *a* jocosidade, *a* tranquilidade de espírito *elas mesmas*, de certo modo *in abstracto* (WWV I/MVR I, p. 343).

Em terceiro lugar, se é verdade que a música, como as Ideias, é ontologicamente anterior e superior ao mundo fenomênico, então todo e qualquer discurso conceitual sobre a música – articulado, digamos, com palavras *deste* mundo – será necessariamente deficitário. Pois a própria linguagem conceitual é também ontologicamente derivada e dependente das Ideias, de modo que ela se situa em um âmbito de realidade não apenas enfraquecido, mas qualitativamente subordinado àquele ocupado pela música:

A música, portanto, caso vista como expressão do mundo, é uma linguagem universal no mais supremo grau, que está até mesmo para a universalidade dos conceitos como aproximadamente estes estão para as coisas particulares. Sua universalidade, entretanto, não é de maneira alguma a universalidade vazia da abstração, mas de um tipo totalmente outro, ligada a uma determinidade mais distinta e contínua. Ela se assemelha, assim, às figuras geométricas e aos números, que como as formas universais de todos os objetos possíveis de experiência, aplicáveis a todos a priori, não são no entanto abstratos, mas passíveis de intuição e sempre determinados. (WWV I/MVR I, p. 344).<sup>5</sup>

Assim, a única maneira pela qual a música pode ser abordada conceitualmente é por via indireta ou analógica, visto que é preciso recorrer a *este* mundo, como toda equivocidade e insuficiência constitutiva do discurso sobre o fenômeno, para tematizar o que se encontra *para além* dele. É evidente que uma tal problemática só surge na medida em que atribuímos ao discurso sobre música o compromisso enfático de ser uma *filosofia* da música, isto é, não apenas um discurso sobre a *física* da música, mas uma *metafísica* da música, “uma significação

<sup>5</sup> Obviamente, Schopenhauer está perfeitamente consciente que a música repetidamente tomará de empréstimo a linguagem ordinária para si mesma, mas utilizando seu elemento propriamente linguístico-conceitual de maneira inteiramente acessória e mesmo descartável; mais ainda, em todos esses casos, a música como que se esforça para falar uma linguagem que não é a sua. Música em sentido próprio, para Schopenhauer, é música *absoluta*.

mais geral e mais profunda em relação com a essência do mundo e nossa própria essência” (WWV I/MVR I, p. 328). Dito de outro modo, se quisermos passar da análise unicamente técnico-formal do fenômeno da música – ou seja, do que podemos chamar de sua *sintática intramusical* – para a análise propriamente filosófica da essência da música – ou seja, o seu eventual *significado extramusical* –, teremos de nos arriscar, digamos, no *salto mortale* da sempre problemática e insuficiente analogia. Ou, retomando os termos da crítica de Schopenhauer a Leibniz, se quisermos imbuir as análises físico-matemáticas da música de algum sentido extramatemático, precisaremos invariavelmente nos defrontar com o problema das próprias condições de possibilidade do discurso sobre música. A crítica de Schopenhauer a Leibniz no que concerne à *metafísica* da música levanta, assim, de uma maneira renovada, o problema da dimensão *referencial* da música como linguagem: seria a música um discurso *sobre* algo ou mero jogo formal exclusivamente intramusical? De sua parte e como já mencionado, Schopenhauer é perfeitamente consciente do caráter forçosamente paradoxal de um tratamento propriamente filosófico do fenômeno musical: um tal tratamento

é do tipo que nunca pode ser comprovada, pois leva em conta, e estabelece, uma relação da música, como uma representação, como algo que essencialmente nunca pode ser representação, pretendendo assim ver na música a cópia de um modelo que, ele mesmo, nunca pode ser representado imediatamente. Portanto, a minha explanação apresenta a música como a cópia de um modelo que ele mesmo nunca pode ser trazido à representação. (WWV I/MVR I, p. 338).

Por fim, a despeito de sua elaboração teórica sofisticada e muitíssimo saturada metafisicamente, não é equivocado afirmar que a filosofia da música de Schopenhauer, tal como apresentada até aqui, concede consistência e fundamentação filosófica a intuições sobre música essencialmente pré-filosóficas e mesmo amplamente provenientes do senso comum. É de se supor, portanto, que seu enorme sucesso entre filósofos da música e músicos também derive desse fato. Pois, ao caracterizar a música como arte metafísica *par excellence*, paralela às Ideias no que concerne à objetivação da Vontade e virtualmente inacessível ao discurso racionalmente articulado, Schopenhauer está reiterando a opinião largamente difundida de que a música é uma manifestação espiritual, digamos, “etérea” em virtude de sua natureza não representacional e não conceitual, tendencialmente *inefável*, interlocutora privilegiada dos mais recônditos – irracionais – afetos humanos e, assim, proveniente como que de “outro mundo”. Mesmo que não endossemos inteiramente todos os elementos de sua metafísica, a filosofia da música de Schopenhauer nos devolve uma elaboração conceitual que oferece sustentação a essas opiniões correntes sobre a natureza do discurso musical. Mais ainda, ela se propõe a extrair todas as consequências dessa visão geral da música para as próprias possibilidades do discurso filosófico sobre música.

### III

É justamente a partir de um tal procedimento de paralelismo analógico entre música e Vontade que Schopenhauer confere substância à sua filosofia da música



compreendida como *metafísica* da música. Pois, como dito, não se trata, para o filósofo, de apenas descrever as relações entre os sons em termos unicamente *físicos*, isto é, em termos de relações e proporções unicamente formais, mas de imbuí-las de significado propriamente *metafísico*. Segundo suas próprias determinações, no entanto, Schopenhauer só pode estabelecer essas transposições baseando-se no fenômeno *físico* da música. Mais especificamente, o filósofo se vale, para tal, da teoria clássica do sistema tonal sistematizada por Rameau em seu *Traité de l'Harmonie*, interpretando-a como a fundação teórica das regras *universais* e *naturais* da música<sup>6</sup>. Assim descreve o filósofo o princípio geral da música que serve de fundamento a suas transposições analógicas:

Parto da teoria em geral conhecida e que objeções recentes não puderam abalar em nada: toda harmonia dos sons baseia-se na coincidência das vibrações; para duas notas que ressoam ao mesmo tempo, essa coincidência se produzirá a cada segunda, terceira ou quarta vibração, e as notas se tornarão portanto oitavas, quintas ou quartas uma da outra, etc. Enquanto as vibrações de dois sons tiverem uma relação racional e exprimível em um número pequeno, elas podem, uma vez que a sua coincidência se repete várias vezes, ser captadas em nossa percepção: os sons se fundem um no outro e formam um acorde. Ao contrário, se a relação é irracional, ou apenas exprimível em números grandes, então não surgirá nenhuma coincidência apreensível das vibrações, mas *obstrepuit sibi perpetuo*, em função de que elas resistem a serem captadas em nossa apreensão, de forma que se chamam dissonância. (WWV II/MVR II, p. 1969).

Dessa teoria geral da música, Schopenhauer crê poder deduzir, justamente, (a) “a união do sentido metafísico da música com essa base física e aritmética”, que “se baseia no fato de que o elemento rebelde à nossa apreensão, o irracional ou a dissonância, se transforma na imagem natural das resistências opostas à nossa vontade; e, ao inverso, a consonância ou o racional, que se apresenta sem dificuldade à nossa percepção, representa a satisfação da Vontade” (WWV II/MVR II, p. 1969); e também (b) uma espécie de psicologia da audição e da arquitetura natural da música, segundo a qual “a audição, ao escutar um trecho musical, seguirá sempre e de preferência o som mais elevado, e não o som mais forte” (WWV II/MVR II, p. 1969s), de onde vem a preponderância natural do soprano e da melodia nas composições musicais, assim como uma subordinação do baixo e das duas outras vozes harmônicas tradicionais.

Concretamente, portanto, Schopenhauer emprega esse procedimento de transposição analógica em virtualmente todas as dimensões do fenômeno musical. Especialmente dignos de nota são dois aspectos específicos: em primeiro lugar, trata-se de estabelecer uma relação de *correspondência* entre a melodia – entendida como excursão melódica entre tensão e resolução, dissonância e consonância – e a Vontade tal como ela se manifesta psicologicamente aos seres humanos. Como escreve o filósofo:

A essência da melodia é um afastar-se, um desviar-se contínuo do som fundamental, por diversas vias, não apenas para os intervalos harmônicos, a terça e a dominante, mas também para cada tom,

<sup>6</sup> Para uma boa reconstrução sobre a relação de Schopenhauer com Rameau, cf. Ferrara (1996).

para a sétima dissonante e os intervalos aumentados; contudo sempre seguido de um retorno ao tom fundamental. A melodia expressa por todos esses caminhos o esforço multifacetado da Vontade, mas também a sua satisfação, pelo reencontro final de um intervalo harmônico, e mais ainda do tom fundamental. (WWV I/MVR I, p. 341s).

Em segundo lugar, trata-se de estabelecer também uma relação de correspondência direta entre as quatro vozes harmônicas tradicionais – o baixo, o tenor, o contralto e o soprano – e os quatro graus de objetivação da Vontade (ou da supramencionada “escala dos seres”) do inorgânico ao orgânico, a saber: os reinos mineral, vegetal, animal e a humanidade. Vale a pena chamar a atenção para uma passagem dentre várias nesse contexto geral em que o filósofo não poupa o vocabulário diretamente ligado às ideias de correspondência, analogia, comparação e representação:

O baixo contínuo é, portanto, na harmonia, o que no mundo é a natureza inorgânica, a massa mais bruta, sobre a qual tudo se assenta e a partir da qual tudo se eleva e desenvolve. – Ademais, no conjunto das vozes intermediárias que produzem a harmonia e se situam entre o baixo contínuo e a voz condutora que canta a melodia, reconheço a sequência integral das Ideias nas quais a Vontade se objetiva. As vozes mais próximas do baixo *correspondem* aos graus mais baixos, ou seja, os corpos ainda inorgânicos, porém já se exteriorizando de diversas formas. Já as vozes mais elevadas *representam* os reinos vegetal e animal. – Os intervalos determinados da escala tonal são *paralelos* aos graus determinados de objetivação da Vontade, às espécies determinadas da natureza. O desvio da correção aritmética dos intervalos mediante um temperamento qualquer, ou produzido pelo tipo escolhido de tom, é *análogo* ao desvio do indivíduo do tipo da espécie. Sim, as dissonâncias impuras que não formam nenhum intervalo determinado são *comparáveis* aos abortos monstruosos situados entre duas espécies animais, ou entre homem e animal. (WWV I/MVR I, p. 339s, minhas ênfases).

Por meio de tais paralelismos analógicos, enfim, Schopenhauer confere substância enfática ou *de conteúdo* a sua tese geral segundo a qual a música seria manifestação direta da Vontade e, como tal, ontologicamente superior ao próprio mundo fenomênico. Ao acompanhar a arquitetura das vozes e um discurso melódico que transitasse entre regiões de tensão dissonante para enfim aceder a uma resolução consonante, o ouvinte estaria simultaneamente em condições de acompanhar, para Schopenhauer, um discurso cosmológico-metafísico sobre a própria essência do mundo tal como ela se manifesta fenomenicamente em seu próprio mundo interior; mais ainda, seria a essência do próprio mundo, depurada das imperfeições do fenômeno, que se apresentaria concretamente na arquitetura musical e na melodia assim compreendida.

Vê-se, entretanto, que essas descrições de conteúdo de Schopenhauer sobre o fenômeno musical baseiam-se umbilicalmente na teoria clássica do sistema tonal sistematizada por Rameau. O que as torna possível é justamente o fato de que *uma determinada teoria* sobre um determinado sistema sonoro é tomada como *a descrição universal e natural* de toda música. Não por acaso o gênio musical

paradigmático para Schopenhauer é *Beethoven*, cuja obra pode ser compreendida como o grande marco de consolidação definitiva do sistema tonal, inteiramente liberta de resíduos musicais pré-tonais e pré-modernos ainda presentes na estética de seus antecessores, e enfim tributária da consolidação do processo de racionalização e modernização da tonalidade levado a cabo com o temperamento e outras inovações tecnológicas do período<sup>7</sup>. Sem esse expediente naturalizante do sistema tonal, em suma, as transposições analógicas de Schopenhauer perdem inteiramente seu lastro físico e, por conseguinte, o seu próprio fundamento teórico. Efetivamente, se se tem em mente os desdobramentos da música do século XX, que demonstraram os fundamentos convencionais do suposto naturalismo do sistema tonal e de sua sintaxe própria, pode-se vislumbrar na metafísica da música de Schopenhauer um expediente de naturalização indevida ou dogmática de uma determinada figuração inteiramente convencional do idioma. Antes de poder ser caracterizado como um mero erro teórico, no entanto, esse expediente de naturalização indevida é revelador do que está em questão em uma filosofia da música que se queira *metafísica* da música.

#### IV

Vejamos rapidamente em que medida os desdobramentos da música e da teoria musical do século XX podem abalar a teoria clássica do sistema tonal e, com ela, a própria metafísica da música de Schopenhauer.

Paralelamente à crise de outros sistemas de configuração estética das Belas Artes, o século XX vivenciou a consumação da crise da tonalidade e a emergência de diferentes métodos de ordenação sonora se não inteiramente distintos (como é o caso da técnica dodecafônica e dos serialismos dela provenientes), ao menos tributários de profundas reformas, refuncionalizações e perversões autoconscientes do sistema tonal. Há diferentes, e em certos casos complementares, hipóteses explicativas sobre a crise do sistema tonal no Ocidente, que via de regra convergem no sentido do que se caracterizou amplamente como um processo de *emancipação da dissonância*. Em linhas gerais, trata-se de um processo de potencial refuncionalização e autonomização da dissonância do interior do sistema de referências que tradicionalmente a encapsulara, e de sua afirmação como unidade de sentido autônoma, não derivada ou subordinada ao padrão estético normalizador conferido pela consonância. Paralelamente a esse processo, representantes da musicologia histórica, da estética e da teoria musicais e mesmo da ciência acústica moderna convergiram no sentido de revelar a *evidente equivocidade* da própria terminologia clássica de consonância e dissonância, que postula a subsistência de complexos sonoros *qualitativamente distintos* e estáveis mais ou menos localizáveis na própria natureza do fenômeno sonoro. Quando Schopenhauer, por exemplo, parte “da teoria em geral conhecida” de que haverá consonância se “as vibrações de dois sons tiverem uma relação racional” e dissonância se “a relação é, ao contrário, irracional” (WWV II/MVR II, p. 1192), ele subscreve justamente essa teoria tradicional que concebe consonância e dissonância como opostos qualitativos que exprimem uma relação racional ou

<sup>7</sup> A respeito da sempre reiterada centralidade de Beethoven para a compreensão da música tonal, tomo a liberdade de remeter o leitor a meu texto: Pucciarelli (2014).

irracional dos próprios complexos sonoros. Ao contrário, a teoria musical do século XX procurou demonstrar que entre consonância e dissonância não impera nenhuma oposição qualitativa acusticamente localizável, mas apenas uma diferença de grau – ou, para falar com Carl Stumpf, um importante teórico do começo do século passado, uma diferença de *níveis de sonância*.<sup>8</sup>

A rigor, portanto, não há algo como “dissonância” ou “consonância” em música; há formas diferentes de gestão dos níveis de sonância e de organização e disposição sistemática do material sonoro, ele mesmo indiferenciado no que concerne à natureza “qualitativa” das relações entre os sons. “Tensão” e “resolução”, “tensão” e “repouso” são mecanismos retóricos e energéticos criados no interior de um sistema sonoro dado – inventado “artificialmente” no desenvolvimento da história da música – com funções sintáticas precisas para esse sistema; por óbvio, eles não correspondem à “natureza” imutável da música, e não podem tampouco ser interpretados em termos de uma *referência* essencialista qualquer. O que assistimos em relação a essa terminologia e à forma de audição tradicional, tornadas canônicas a partir do sistema tonal, é apenas um tipo de *cristalização e naturalização* de estruturas sintáticas determinadas.

No que concerne ao aspecto radicalmente convencional da arquitetura musical aceita por Schopenhauer, basta explorar brevemente o próprio conceito de “modernidade” musical já indicado acima para demonstrá-lo. Foi sobretudo a partir da *Filosofia da nova música*, de Theodor W. Adorno, que se convencionou dividir em duas as principais orientações da modernização em música: de um lado, aquela seguida por Schoenberg, que consiste na decomposição do sistema tonal e na criação de um novo sistema de disposição do material sonoro, com uma outra retórica, uma outra sintaxe, mesmo uma outra temporalidade – em suma, uma outra linguagem musical totalmente diferente –; e, de outro lado, aquela seguida paradigmaticamente por Stravinski, que consiste em utilizar o sistema tonal, face à sua decomposição interna, de maneira irônica e paródica, a fim de revitalizar seus meios expressivos. De toda forma, nas duas orientações centrais da modernização musical, trata-se de demonstrar o aspecto inexpressivo e superado da sintaxe musical tradicional – seja por meio de sua desmontagem sistêmica, seja por meio da perversão de sua própria estrutura interna. O argumento principal, aqui, consiste em mostrar que os efeitos tradicionais da sintaxe clássica, defendida por Schopenhauer como expressão da própria dinâmica da Vontade, perdem sua própria potencialidade expressiva e sua capacidade comunicativa. Em suma, trata-se de compreender que a matéria sonora é rigorosamente histórica e convencional e, com isso, necessariamente submetida à criação, reificação e reforma sintática:

De forma alguma o compositor tem à disposição indistintamente todas as combinações de som já utilizadas. Mesmo o ouvido mais embotado percebe o aspecto pífio e gasto do acorde de sétima

---

<sup>8</sup> Como resenhou o musicólogo Carl Dahlhaus o trabalho de Stumpf: “A partir de experimentos com pessoas musicalmente destreinadas, Stumpf conclui – sob a premissa de que a consonância entre dois sons será tanto mais marcada quanto mais os sons conjuntos forem considerados como um único som pelas pessoas no experimento – que consonância e dissonância não são duas classes claramente distintas de sons, mas uma sequência de níveis de sonância cuja mais elevada é a oitava e a mais baixa é a sétima maior e o trítone. Entre consonância e dissonância não há diferença específica, mas apenas uma distinção gradual” (DAHLHAUS, 2002, p. 698). Sobre as diferentes, e muitas vezes profundamente equívocas acepções dos termos “consonância” e “dissonância” no decorrer da história da música e, particularmente, no século XX, cf. também Pucciarelli (2017).

diminuta ou de certas notas de passagem cromática na música de salão do século XIX. Para o ouvido tecnicamente experimentado, um tal desconforto vago se converte em um cânone de proibições. [...] Não apenas que aqueles sons sejam caducos ou intempestivos. Eles são falsos. Eles não desempenham mais a sua função. O estado mais avançado do modo do procedimento técnico apresenta tarefas para as quais os sons tradicionais revelam-se como clichês impotentes. Há composições modernas que entremeiam ocasionalmente em sua construção sons tonais. Cacofônicos são essas tríades perfeitas e não as dissonâncias. (ADORNO, 1975, p. 40).

Não se trata de uma simples opção filosófica, ou mesmo de uma concepção específica de música, mas do movimento concreto da linguagem musical: uma certa sintaxe musical se desenvolve e, nesse desenvolvimento, exige sua transformação e mesmo sua substituição por outras estruturas sintáticas a fim de manter sua própria expressividade. O que Schopenhauer diz sobre a melodia e que constitui, igualmente, um dos elementos fundamentais de sua “semântica” musical – “um afastar-se, um desviar-se contínuo do som fundamental, por diversas vias, não apenas para os intervalos harmônicos, a terça e a dominante, mas também para cada tom, para a sétima dissonante e os intervalos aumentados; contudo sempre seguido de um retorno ao tom fundamental” –, se refere apenas a sintagmas musicais cuja cristalização no interior do sistema tonal pode efetivamente ter a tendência a criar uma certa semântica – “[a] melodia expressa por todos esses caminhos o esforço multifacetado da Vontade, mas também a sua satisfação, pelo reencontro final de um intervalo harmônico, e mais ainda do tom fundamental” (WWV I/MVR I, p. 341s) –, é justamente quando essa semântica se cristaliza como tal que ela começa a perder sua expressividade e deve necessariamente ser reformada. Como diz Adorno, “[h]oje, a relação entre música e linguagem tornou-se crítica” (ADORNO, 1978a, p. 252).

## V

Essa breve digressão sobre a teoria musical praticada sob a égide da crise do sistema tonal é instrutiva para se avaliar o procedimento filosófico central à metafísica da música de Schopenhauer. Pois partindo de construtos musicais não tonais, estruturados segundo outro sistema de ordenação sonoro e, conseqüentemente, de outra sintaxe, outra retórica e outra temporalidade musicais, as transposições analógicas de Schopenhauer perdem tendencialmente seu lastro material; ou, metaforicamente, é como se esses construtos *materializassem outro mundo* – um mundo no qual parece imperar outra “escala dos seres”; em que a melodia não mais apresenta qualquer linearidade e sentido que possibilite erigi-la à condição de espelho do “caminho da Vontade”; em que há outros objetos – outra ontologia –, visto que seu sistema de referências individua outros objetos musicais – outra ontologia musical, portanto; em que há, em suma, outra e aparentemente indecifrável intensionalidade segundo os padrões tonais.

Evidentemente, no entanto, não se trata de descartar a metafísica da música de Schopenhauer unilateralmente como falsa ou equivocada, mas de vislumbrar a própria relatividade do seu fundamento. Se vislumbramos o caráter convencional

do sistema sonoro que lhe dá sustentação física, a via intuitiva a tomar consistiria, justamente, em desnaturalizar esse sistema sonoro e, com ele, as próprias transposições analógicas que servem de fundamento a toda e qualquer metafísica da música que opere por meio desse procedimento. Uma tal alternativa implicaria, evidentemente, um virtual esvaziamento do conteúdo propriamente metafísico desse discurso, mas nem por isso um esvaziamento de seu caráter substancial. Por exemplo: se consideramos a consolidação do sistema tonal – e, com ele, das diretrizes sintáticas, retóricas e energéticas que a ele se coadunam estruturalmente – não como a expressão direta da essência do mundo, mas *de um certo mundo* – digamos, o mundo da modernidade capitalista ocidental –, então conservaremos, no limite, o mesmo estatuto robusto da filosofia da música advogado por Schopenhauer, porém esvaziado de sua pretensão metafísica transhistórica. Como se sabe, é esse, em larga medida, o procedimento teórico operado pelo próprio Adorno em sua filosofia da música<sup>9</sup>: a música é um veículo privilegiado para se investigar não mais *o mundo* idealmente compreendido, mas a sociedade no interior da qual um dado sistema de organização sonora emergiu. Em certo sentido, pode-se dizer que o pensamento de Adorno neste particular, por conservar uma autocompreensão robusta do que deve ser a filosofia da música, é criticamente tributário da filosofia da música de Schopenhauer.

O que pode a filosofia da música? Se a hipótese central deste trabalho estiver correta, então pode-se dizer esquematicamente que o pensamento filosófico sobre música se verá confrontado com a seguinte alternativa: limitar-se a uma descrição psicofísica do fenômeno musical, que poderá ser levada a cabo de maneiras diversas e muitas vezes complementares (análise formal, reconstrução musicológica, fenomenologia da percepção etc.), ou ousar interpretar esses dados analíticos em termos que transcendam o registro da mera descrição. No primeiro caso, a filosofia da música será uma disciplina francamente deflacionada em seus objetivos e tratará o fenômeno musical, no limite, como “um exercício oculto em aritmética, no qual o espírito não sabe que calcula”, para retomarmos os termos da crítica de Schopenhauer a Leibniz. Seu desiderato último será estabelecer em um discurso coerente os dados analíticos provenientes do contato com o objeto musical, sem ousar um esforço interpretativo pronunciado. Por sua vez, esse esforço interpretativo será tarefa da filosofia da música na segunda acepção supramencionada. Aqui, ela disporá sobretudo da ferramenta conceitual – essencialmente falível – da analogia e do estabelecimento de correspondências para conferir substância de conteúdo ao seu discurso. Ao passo que sobretudo essa acepção da filosofia da música poderá fazer justiça ao seu conceito enfático de ser uma *filosofia* da música em sentido próprio, seu risco maior será o da arbitrariedade e o da introjeção de sentido extramusical ao fenômeno musical. De qualquer forma, o primeiro imperativo da filosofia da música deve ser a clareza sobre o princípio geral de que na linguagem musical criticamente compreendida parece operar um dispositivo de se furtar a toda tentativa de fixá-la em um quadro de referencialidade estanque e determinado; constitutivo a ela seria assim, em outros termos, um mecanismo de *dissolver* toda intensionalidade prévia e de se afirmar como enigma a ser constantemente decifrado. Compreender a linguagem

<sup>9</sup> A melhor exposição de Adorno sobre as possíveis relações analógicas entre música e sociedade se encontra no artigo de juventude *Sobre a situação social da música* (1978b), jamais republicado por Adorno em suas coletâneas musicais de maioridade, ao que tudo indica, pelo seu caráter justamente esquemático.

musical, antes de tudo, seria compreender esse mecanismo específico como inseparável de toda tentativa de abordá-la.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. W. Philosophie der neuen Musik. In: ADORNO, T. *Gesammelte Schriften*. Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

\_\_\_\_\_. Fragment über Musik und Sprache, In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978a.

\_\_\_\_\_. Zur gesellschaftlichen Lage der Musik, In: ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978b.

DAHLHAUS, Carl. *Gesammelte Schriften*. Band 4. Hermann Danuser (Hrsg.) in Verbindung mit Hans-Joachim Hinrichsen und Tobias Plebuch. Laaber, Deutschland: Laaber-Verlag, 2002.

FERRARA, Lawrence. Schopenhauer on music as the embodiment of Will. In: JACQUETTE, Dale. (Ed.). *Schopenhauer, philosophy, and the arts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 191-195.

MANN, Thomas. Schriften über Musik und Philosophie. In: MANN, Thomas. *Ausgewählte Essays in Drei Bänden*. Band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 1978.

PRAUSS, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.

PUCCIARELLI, Daniel. Só há Beethoven e Hegel? Breve reflexão sobre uma frase de Adorno. *Revista Artefilosofia*, n. 16, Ouro Preto, 2014.

\_\_\_\_\_. Elementos da teoria crítica da dissonância de Theodor W. Adorno. *Revista Kriterion*, n. 138, Belo Horizonte, Abril/2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Frankfurt am Main: Insel, 1996.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices: Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Citado no texto como “WWV I/MVR I”.

SCHULZE, Werner. Musik als verborgene metaphysische Übung. In: SCHULZE, Werner. *Harmonik & Glasperlenspiel* (Vortrag). München: Verlag Peter Neubäcker & Freies Musikzentrum, 1995.

Recebido em: 01-09-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# ***ARQUITETURA, ORGANISMO E SISTEMA: OBSERVAÇÕES SOBRE A FILOSOFIA E SUA EXPOSIÇÃO EM SCHOPENHAUER***

*ARCHITECTURE, ORGANISM AND SYSTEM: OBSERVATIONS ON PHILOSOPHY  
AND ITS EXPOSITION IN SCHOPENHAUER*

**FLAMARION CALDEIRA RAMOS<sup>1</sup>**

Universidade Federal do ABC (UFABC) – Brasil  
flamarion.ramos@ufabc.edu.br

**RESUMO:** A relação entre os quatro livros de *O mundo como Vontade e Representação*, isto é, entre as quatro partes da filosofia de Schopenhauer (gnosologia, metafísica, estética e ética), tem sido uma das questões mais controversas da pesquisa sobre seu pensamento. Saber se a ética é de fato mais importante que a estética, ou se a metafísica deve ser subordinada à teoria do conhecimento, são questões que têm ocupado frequentemente os intérpretes do filósofo. Há diversas interpretações rivais sobre o modo como a filosofia de Schopenhauer deve ser lida, se como um sistema arquitetônico e linear, ou orgânico e sem subordinação de uma parte à outra, por exemplo. As afirmações do próprio autor sobre o estatuto de sua filosofia nem sempre são suficientes para dirimir as controvérsias. No presente artigo, procurarei reconstruir algumas dessas leituras e propor uma interpretação própria para o que entendo ser o sistema filosófico de Schopenhauer.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sistema. Organismo. Arquitetura. Exposição. Filosofia.

**ABSTRACT:** *The relationship between the four books of *The World as Will and Representation*, that is, between the four parts of Schopenhauer's philosophy (gnosiology, metaphysics, aesthetics, and ethics), has been one of the most controversial questions within the Schopenhauer-Forschung. To know whether ethics is more important than aesthetics, or whether metaphysics should be subordinated to the theory of knowledge, are matters that have often occupied the interpreters of the philosopher. There are several competing interpretations of how Schopenhauer's philosophy is to be read, whether as an architectural and linear system, or organic and without subordination from one part to another, for example. The author's own statements about the status of his philosophy are not always sufficient to resolve the controversies. In this article, I will try to reconstruct some of these readings and propose a proper interpretation for what I understand to be Schopenhauer's philosophical system.*

**KEYWORDS:** *System. Organism. Architecture. Exposition. Philosophy.*

*"É igualmente mortal ao espírito ter um sistema e não ter nenhum".  
Friedrich Schlegel*

---

<sup>1</sup> Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal do ABC (UFABC).



Toda a discussão sobre o estatuto sistemático da filosofia de Schopenhauer parte de uma interpretação da seguinte passagem do prefácio à primeira edição<sup>2</sup> de *O Mundo como Vontade e Representação*:

Um *sistema de pensamentos* tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por sua vez, não sustenta aquela, em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o topo é sustentado, sem, no entanto, sustentar. Ao contrário, *um único pensamento* [*ein einziger Gedanke*], por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entretantes, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que se assemelhe a este em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofa estarão aqui em contradição. (WWV I/MVR I, p. XXV-XXVI).<sup>3</sup>

Se nos basearmos nessa passagem e na sequência em que Schopenhauer afirma como a sua principal obra deve ser lida, teríamos que ter em vista essa primazia da metáfora do organismo em detrimento da metáfora da arquitetura para caracterizar sua filosofia e o modo como ela foi exposta. O sistema de Schopenhauer é apresentado nos quatro livros que compõe sua obra principal, *O Mundo como Vontade e Representação*. Poderíamos dizer que cada livro tem uma unidade temática, sendo o primeiro dedicado a fornecer as bases epistemológicas da doutrina por meio de uma teoria da representação; o segundo, desenvolve o núcleo de sua metafísica, a descoberta do “mundo como vontade”; o terceiro livro apresenta a teoria das ideias – a representação para além do princípio de razão, o objeto da arte; o quarto livro apresenta a ética por meio da teoria da afirmação e da negação da vontade de viver. Todavia, como exposição de um único pensamento, a filosofia de Schopenhauer não pode apresentar-se de modo arquitetônico, como uma sequência dedutiva a partir de um único princípio, e constitui-se mais como um todo de proposições que se condicionam e se completam mutuamente. Essas proposições são compostas em pequenos grupos, de modo que o único pensamento encontra neles uma exposição particular, mas de uma maneira tal que cada grupo, enquanto parte do sistema, exponha o todo que é o desdobramento daquele único pensamento. As diferentes disciplinas que

<sup>2</sup> Schopenhauer começou a redigir sua obra principal, *O Mundo como Vontade e Representação*, a partir de 1814 em Dresden. A obra foi publicada em dezembro de 1818, mas com a data de 1819. Em 1844 publicou uma segunda edição contendo um segundo volume de complementos e em 1859 uma terceira edição revisada. As citações da obra de Schopenhauer serão referenciadas de acordo com as siglas adotadas para o presente dossiê. Em geral, darei preferência às traduções disponíveis em português, indicando, porém, eventuais modificações.

<sup>3</sup> Sempre citarei a obra principal de Schopenhauer segundo a tradução de Jair Barboza da Editora Unesp. Nesta passagem que constitui a base do presente artigo fiz uma pequena modificação da expressão “pensamento único” por “único pensamento”. Essa terrível nuance se justifica pela má lembrança que a expressão “pensamento único” evoca, desde os anos noventa, e segue a sugestão de Paulo Licht dos Santos em sua tradução do artigo de M. Kossler, intitulado “A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer (2007).

compõem as partes desse sistema, concebido de modo orgânico, são para Schopenhauer quatro pontos de vista de um único pensamento: “quando se levam em conta os diferentes lados desse único pensamento a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja metafísica, seja ética, seja estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero” (Idem, *ibidem*).<sup>4</sup>

Toda a problemática do texto do prefácio diz respeito ao caráter sistemático ou não da filosofia de Schopenhauer. É controverso dizer se nessa passagem Schopenhauer utiliza a expressão “sistema” como sinônimo de “arquitetônico” e como o contrário de um pensamento “orgânico”, ou se a palavra “sistema” indica um conceito superior que poderia ser dividido pelos adjetivos contrários, “arquitetônico” ou “orgânico”. Seja como for, “arquitetônico” e “orgânico” são de fato conceitos antagônicos. Tendo em vista que Schopenhauer em diversas passagens, que citaremos abaixo, utiliza-se da expressão “sistema” para caracterizar sua própria filosofia, assumiremos que seu pensamento tem uma forma sistemática e discutiremos até que ponto a filosofia exposta por ele ao longo de sua vida e na forma de livros publicados de fato conseguiu escapar da forma arquitetônica de sistema, negada explicitamente pelo próprio autor no prefácio de 1818. A hipótese que avanço neste texto é que embora defenda uma concepção orgânica de pensamento, a obra de Schopenhauer foi assumindo ao longo dos anos uma forma expositiva cada vez mais arquitetônica. Talvez resida justamente nessa disparidade entre forma e conteúdo a origem de muitas das dificuldades da interpretação de sua filosofia e a caracterização dela como “aporética, antinômica e paradoxal”.

Embora a filosofia de Schopenhauer possa ser vista como uma crítica da metafísica tradicional, por negar a possibilidade de hipóstases transcendentais e se basear numa rígida teoria do conhecimento, ele não chega a negar a possibilidade de um conhecimento que dê conta do *todo* da experiência. A filosofia tem como seu objeto a experiência, mas não essa ou aquela determinada experiência e sim a “experiência em geral”, sua possibilidade, seu domínio, seu conteúdo essencial, seus elementos externos e internos, sua forma e matéria. Por essa razão, Schopenhauer irá criticar Kant por sua definição de metafísica como ciência de meros conceitos.

Uma definição de filosofia incomum e indigna, mas que mesmo Kant oferece, é aquela segundo a qual ela seria uma ciência *de meros conceitos*. Toda a propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento intuitivo, essa fonte efetiva e inesgotável de toda compreensão. Por isso uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário, ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a interna quanto a externa. (P/P II, p. 35).<sup>5</sup>

<sup>44</sup> O que Schopenhauer o considera nada mais é do que aquilo “que por muito tempo se procurou sob o nome de filosofia” (Idem).

<sup>5</sup> Ao longo do presente artigo farei algumas citações do importante ensaio *Sobre a Filosofia e seu método*, texto que abre o segundo volume dos *Parerga e Paralipomena* de 1851. Para esse texto e alguns outros dos *Parerga* me valerei das traduções que publiquei pela editora Hedra (Cf. SCHOPENHAUER, 2010 e 2012).

A crítica de Schopenhauer a Kant tem como objetivo a construção de um novo conceito de metafísica, pois se para Kant a finitude da razão impedia que o conhecimento especulativo fosse além de uma fé racional, para Schopenhauer a limitação do saber teórico deve dar lugar a um tipo de experiência capaz de ir além das meras formas da intuição. Essa experiência será localizada no próprio corpo, como chave ao em si do mundo, pois a vontade presente à consciência de si de cada um não está inteiramente submetida às formas de apreensão dos objetos externos. Todavia, o objeto primordial da filosofia é a experiência, embora não como nas demais ciências esta ou aquela experiência particular, mas a *experiência em geral*, isto é, a forma e o conteúdo de toda experiência possível. Por isso, seu passo inicial consiste em considerar o meio pelo qual se torna possível a experiência, e este meio é para Schopenhauer o intelecto como foco do conhecimento. A *philosophia prima* será, assim, uma investigação sobre a faculdade de conhecimento, seu alcance e seus limites. Essa investigação se divide, por um lado, pelo estudo das representações intuitivas, primárias, dadas ao entendimento, por isso chamada *dianologia*. Por outro lado, o estudo das representações secundárias, abstratas, forma a teoria da razão ou *lógica*. Para Schopenhauer, as intuições empíricas possuem as formas do tempo, do espaço e da causalidade e, embora intelectuais, não são abstratas. Portanto, o domínio do intuitivo teria primazia em relação ao abstrato, que é sempre derivado do primeiro. Se, por um lado, Schopenhauer nega que o conhecimento sensível seja meramente cego e sem conceito, pois ele já conteria a forma da experiência, por outro lado, não haveria conceitos sem sua referência ao empírico,

pois, são justamente os conceitos que adquirem todo significado, todo conteúdo, unicamente por sua referência às representações intuitivas, dos quais foram abstraídos, extraídos, quer dizer formados por abstração de todo inessencial. Portanto, se deles é retirada a base da intuição, são vazios e nulos. As intuições, ao contrário, têm significado imediato e bastante grande (nelas objetiva-se a coisa em si): elas representam-se a si mesmas, enunciam-se por si mesmas, não tem um conteúdo meramente emprestado como os conceitos. (KK/CK, trad. SCHOPENHAUER, 1980, pp. 132-3).<sup>6</sup>

Schopenhauer não diz que a filosofia prescindir completamente de conceitos abstratos. Pelo contrário, essa é sua *matéria*, embora não sua fonte, pois ela é não uma ciência *a partir de* conceitos, mas *em* conceitos<sup>7</sup>. O mérito de Kant consiste em ter reconhecido que os conceitos mais abstratos só permitem um uso na experiência e não na metafísica, isto é, só permitem ligar um fato ao outro (como a causalidade, única categoria aceita por Schopenhauer), não utilizá-lo para além dos fenômenos. É certo, também, que existem intuições puras (como o tempo

<sup>6</sup> Para um comentário e uma crítica da *interpretação* que Schopenhauer faz da filosofia de Kant e da chamada “revolução copernicana”, ver Martin Booms (2003, pp. 65-126).

<sup>7</sup> “Conceitos universais devem ser de fato o estofo *em* que a filosofia deposita e conserva o seu conhecimento; contudo, não devem ser a fonte *a partir de* da qual ela o haure: é o *terminus ad quem*, e não *a quo*. A filosofia não é, como Kant a define, uma ciência *a partir de* conceitos, mas ciência *em* conceitos” (WWV II/MVR II, pp. 49-50). Vale a pena para essa passagem reproduzir o original alemão: “Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff seyn, *in* welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, *aus* der sie solche schöpft: der *terminus ad quem*, nicht *a quo*. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft *aus* Begriffen, sondern *in* Begriffen” (SCHOPENHAUER, 1972, vol. III. p. 48).

e o espaço), e até mesmo um conhecimento *a priori*, que diz respeito apenas à parte formal da experiência. Mas apenas essa parte formal não esgota a experiência; assim, a metafísica, enquanto ciência da experiência em geral, deve basear-se não apenas em conceitos puros *a priori*, ou na parte formal do conhecimento, mas deve ter uma origem empírica, nos fatos da consciência externa e interna: a metafísica não é apenas dedução das categorias do entendimento, mas decifração da experiência dada. E tal experiência, ainda que tenha no tempo, no espaço e na causalidade suas formas puras, não se esgota aí. Dessa forma, na impossibilidade que a filosofia encontra em se deter em meras determinações abstratas de pensamento, Schopenhauer irá sublinhar, especialmente contra Hegel que a filosofia deve

assim como a arte e a poesia, ter sua fonte na apreensão intuitiva do mundo: também não se deve proceder nela com tanto sangue frio, embora a cabeça tenha de ficar em cima, de tal modo que no final o homem todo não agisse com o coração e a cabeça, ficando inteiramente abalado. Filosofia não é nenhum exemplo de álgebra. Por isso disse Vauvenargues: *Les grandes pensées viennent du coeur*. (P/P II, pp. 35-6).

A partir dessa caracterização da filosofia, podemos tentar decifrar a afirmação aparentemente enigmática que abre o mesmo ensaio *Sobre a filosofia e seu método*, presente nos *Parerga e Paralipomena* (1851) que acabamos de citar: “A base e o solo sobre os quais repousam todos os nossos conhecimentos e ciências é o inexplicável. É a ele que se refere toda explicação, por meio de muitas ou poucas etapas intermediárias, assim como no mar a sonda encontra o fundo, tanto em uma grande quanto em uma pequena profundidade, mas deve, por fim, encontrá-lo por toda a parte. Esse inexplicável cabe à metafísica” (Ibid., p. 29). Ingrata tarefa esta da metafísica: dar conta daquilo que é inexplicável. Por isso, Schopenhauer tentará arrumar um lugar próprio para a filosofia que não se identifica com o da ciência e nem com o da arte, mas estará a meio caminho entre os dois.

Desde o início de sua reflexão filosófica Schopenhauer define a filosofia como um olhar para aquilo que há de mais essencial no mundo, que considera as coisas independentemente de qualquer relação, de seu vir-a-ser, isto é, das mediações que fazem com que elas se tornam o que são. Essa visão da filosofia já está presente na primeira edição de sua obra principal (1818), quando o filósofo afirmava que

o autêntico modo de consideração filosófico do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a sua essência íntima e, dessa maneira, nos conduz para além do fenômeno, é exatamente aquele que não pergunta “de onde”, “para onde”, “por que”, mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo *quê* (*Das*) do mundo; quer dizer, não considera as coisas de acordo com alguma relação, isto é, vindo a ser e perecendo, numa palavra, conforme uma das quatro figuras do princípio de razão, mas diferentemente, tem por objeto precisamente aquilo que permanece após eliminar-se o modo de consideração que segue o referido princípio, noutros termos, tem por objeto o ser do mundo sempre igual a si e que aparece em todas as relações, porém sem se submeter a

estas, numa palavra, as ideias mesmas. A filosofia, como a arte, procede de tal conhecimento. (WWV II/MVR II, p. 323 / trad., p. 317).

Nesse primeiro momento, portanto, a filosofia era definida por Schopenhauer pelo seu parentesco com a arte: ambas teriam em comum o fato de não partirem de relações estabelecidas pelo princípio de razão, mas do conhecimento intuitivo das ideias. Como as ideias são conhecidas por uma espécie de intuição imediata, então a filosofia não pareceria ter a ver com uma atividade puramente racional de conceitos, já que esses são sempre abstrações. Daí sua distância em relação à ciência e sua proximidade com a arte: “Pois a arte não tem a ver como a ciência meramente com a razão, mas com a mais íntima essência do homem [...]. E esse é o caso com minha filosofia; pois ela será *filosofia como arte*” (HN/MP, vol. I, p. 186)<sup>8</sup>.

A delimitação da tarefa da filosofia indica, porém, uma dificuldade fundamental: ela deve trazer ao conceito aquilo que é da ordem da intuição e do sentimento e, portanto, concreto. Ocorre que o conceito é sempre incapaz de fazer isso, pois a abstração da realidade que é feita pela razão e que origina conceitos nunca preservam a riqueza do mundo intuitivo. Daí o recurso à arte que mostraria, de maneira imediata, o conteúdo concreto da intuição, a saber, as ideias. À medida, porém, que as noções de ideia e conceito vão assumindo um perfil mais definido na obra de Schopenhauer, a filosofia passa a ser menos algo quase idêntico à arte e mais alguma coisa entre a ciência e a arte.

O elemento *metafísico* [*das Metaphysiche*], para Schopenhauer, é aquilo que há de mais concreto e não aquilo que é meramente abstraído da experiência. A arte, que é a contemplação das coisas independente do princípio de razão e apreende aquilo que no mundo subsiste fora e independente de toda relação, que é a essência do mundo e o verdadeiro substrato dos fenômenos, participa de um modo de conhecimento próximo ao modo de conhecimento da filosofia. Daí o parentesco profundo entre ambas. Como diz o filósofo, “não é somente a filosofia, mas também as belas artes trabalham para resolver o problema da existência” (WWV II/MVR II, p. 463).

A diferença reside em que, enquanto a arte apresenta uma imagem intuitiva da vida, a filosofia a explica através de conceitos abstratos. Uma oferece, por isso uma satisfação provisória, já que está limitada ao instante da intuição, já a outra uma resposta definitiva, fixada em conceitos<sup>9</sup>. É sobretudo na exposição das ideias que a arte revela seu teor especulativo, pois as ideias não são como os conceitos algo abstraído das intuições, mas a objetivação mesma da essência do mundo. Vale

<sup>8</sup> Esse fragmento é de 1814, num período em que o parentesco da filosofia com a arte era constantemente sublinhado pelo autor.

<sup>9</sup> Uma anotação manuscrita do ano de 1817 já expressava de maneira clara o lugar da filosofia: “Na medida em que a filosofia não é um conhecimento segundo o princípio de razão, mas conhecimento da ideia, ela deve ser posta entre as artes; só que ela não expõe a ideia, como as outras artes, como ideia, isto é, intuitivamente, mas *in abstracto*. Mas como todo assentar em conceitos é um *saber*, ela é então também uma *ciência*: de fato ela é uma mescla [*Mittleres*] de arte e ciência, ou antes algo que une a ambas”. (HN/MP, vol. I, p. 482). Cf. KOSSLER, 1990, p. 155.

a pena citar uma passagem que nos oferece com clareza a concepção do filósofo sobre o lugar da filosofia em relação à ciência e à arte:

A filosofia ou metafísica, como teoria da consciência e seu conteúdo em geral, ou da totalidade da experiência como tal, não entra na relação [das ciências particulares]; pois ela não segue a consideração exigida pelo princípio de razão, mas antes toma esse mesmo como objeto. Ela deve ser vista como o baixo contínuo de todas as ciências, é porém, de um tipo mais elevado do que essas e aparentada com a arte quase tanto quanto com a ciência. (WWV II/MVR II, p. 40).<sup>10</sup>

Tudo estaria perfeito se não fosse a incapacidade da razão de expor o rico conteúdo da experiência imediata. Essa incapacidade não é responsável apenas pela falta de certeza apodítica da metafísica, mas também pelo seu caráter quase hipotético. Na verdade, essas limitações que Schopenhauer assinala para sua própria filosofia se deve ao menos a três fatores: primeiro, o caráter secundário da razão, sempre dependente de uma intuição e por isso incapaz de se mover sem qualquer referência à experiência; em segundo lugar, a imperfeição *metafísica* (essencial) do intelecto, mero instrumento da vontade, feito para a execução de seus fins e não originariamente destinado ao conhecimento puro das coisas; e por último, o filósofo reconhece que o caminho que leva da intuição da vontade na consciência de si ao reconhecimento da vontade no mundo é apenas uma visada inadequada para resolver todos os mistérios do mundo: “também a percepção interna que nós temos de nossa própria vontade, de modo algum oferece um conhecimento completo e adequado da coisa em si” (WWV II/MVR II, p. 220). É verdade que o contato que temos com os atos de nossa própria vontade é o único a nós imediatamente conhecido e está, portanto, mais livre das formas da representação que todos os outros objetos da consciência. Mesmo assim, ele ainda é mediatizado, não apenas por manter a relação sujeito e objeto (algo que conhece – a consciência de si, se relaciona, por meio do intelecto, com algo a ser conhecido), mas ainda por manter intocada a forma do tempo, enquanto forma do sentido interno na consciência de si. O que a torna mais imediata que qualquer outra intuição é o fato de estar livre da forma do espaço e de “toda forma da causalidade mediatizada pela intuição sensível” (Ibid.). Por isso, continua o filósofo, “nesse conhecimento a coisa em si despojou-se em grande parte de seus véus, mas não apareceu ainda inteiramente nua (Ibid.)”.

Se é assim, ou seja, se a filosofia de Schopenhauer, entendida como metafísica fundada na experiência, isto é, na experiência imediata do sujeito, é

---

<sup>10</sup> Essa concepção da filosofia, como tão aparentada com a ciência quanto com a arte por um lado, e por outro como superior a ambas, nos parece ser a visão definitiva do filósofo, ainda que outras passagens possam levar a outras interpretações. Sobre isso nos filiamos à interpretação de R. Malter (1991, p. 37): “Se Schopenhauer frequentemente reforça a proximidade da filosofia com a arte, isso não quer dizer que exista nele uma tendência a negar os momentos que a filosofia tem em comum com a ciência. Está claro a partir da concepção de conjunto ainda a ser explicada do pensamento de Schopenhauer, porque a filosofia e a arte estão mais próximas uma da outra do que a filosofia e a ciência: o interesse de Schopenhauer recai muito menos sobre o lado formal-metodológico do pensar filosófico do que sobre o lado contedutístico [*inhaltlich*]. É verdade que a questão pelo *como* da compreensão da essência do mundo tematizado no mundo como vontade e representação poder ser comunicada *in abstracto*, é de fundamental importância para Schopenhauer, mas ainda mais fundamental é seu interesse na essencialidade a ser retratada do mundo”.

baseada numa certeza apenas plausível, então não surpreenderá a forma *expositiva* que essa filosofia assumirá. Não apenas a certeza apodítica será abandonada; a própria ideia de “sistema” é relativizada, o que dará lugar à forma ensaística e aforismática que a filosofia de Schopenhauer apenas esboçará. E principalmente, o conhecimento de um princípio ou fundamento *absoluto* é objeto não apenas de uma crítica gnosiológica, mas também de uma recusa.

Como vimos no início, a dificuldade da forma expositiva de sua filosofia é colocada por Schopenhauer com toda a clareza no prefácio à primeira edição de sua obra principal. A noção do *único pensamento* de certo modo relativiza a noção de *sistema*, e a dessemelhança entre seu conteúdo e sua exposição é justamente sintoma disso.

Talvez essa clivagem conscientemente assumida seja uma das fontes das célebres “aporias, contradições e paradoxos” da filosofia de Schopenhauer. O “sistema” nunca fecha, pois justamente a forma expositiva necessariamente sistemática, porque conceitual, que ele possui, nunca alcançará aquele “espelhamento” que constitui sua tarefa. Ciente dessa dificuldade e sem contradizer sua intuição originalmente orgânica, Schopenhauer não verá dificuldade de referir-se à sua obra como “sistemática” e para convencer-se disso basta mencionar aqui alguns exemplos, mencionados como elementos para uma futura reconstrução sistemática da filosofia de Schopenhauer.

Na primeira edição de sua obra principal, Schopenhauer não dividiu seu texto em parágrafos [§§] como passou a fazer apenas a partir da segunda edição de 1844. O segundo volume é estruturado em capítulo que fazem referência a esses parágrafos e estabelecem assim uma relação sistemática com os mesmos. O mesmo acontecerá no segundo volume dos *Parerga e Paralipomena*, onde em seu curto prefácio Schopenhauer assume explicitamente a noção de sistema:

Esses escritos complementares acessórios de minhas obras mais importantes, sistemáticas consistem em parte em alguns tratados sobre temas particulares bem variados, em parte em pensamentos específicos sobre objetos ainda mais variados. Tudo isso é reunido aqui porque em razão de sua matéria parte desses elementos não poderiam encontrar seu lugar nas obras sistemáticas, enquanto a outra parte está aqui apenas porque vieram à lume muito tarde para encontrar seu lugar em tais obras. (P/P I, p. 5).

Poderíamos ainda mencionar uma passagem do final do último capítulo dos *Complementos* ao segundo livro que menciona a ideia de uma “arquitetônica”. Trata-se do capítulo 28 chamado “Característica da Vontade de viver” em que Schopenhauer menciona a ligação dessa temática com o que é tratado no quarto livro, mas dada sua arquitetônica pré-estabelecida, antes de tratar da ética caberia passar à estética<sup>11</sup>. E se quisermos mencionar um texto mais antigo, vale dizer que já na dissertação de 1813 *Sobre a quadrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*,

<sup>11</sup> “Eu somente preciso bem chamar a atenção para o fato de que as considerações com as quais aqui encerro o segundo livro já apontam contundentemente para o grave tema do quarto livro, sim, levariam diretamente a ele se a minha arquitetônica não fizesse necessário que primeiro eu inserisse entre os dois, como uma segunda consideração do *modo como representação*, o nosso terceiro livro com seu jovial conteúdo, cuja conclusão, no entanto, de novo aponta para o mesmo grave tema” (WWV II/MVR II, p. 432).

Schopenhauer se refere a uma apresentação alternativa das formas do princípio de razão que ao invés de serem arroladas segundo uma ordem intuitiva, poderia ser exposta numa forma sistemática: assim, ao invés da ordem de apresentação das quatro formas do princípio de razão, tais como exposta na dissertação de 1813, a saber: a) princípio de razão do devir, que rege as representações intuitivas dadas ao entendimento na experiência empírica; b) princípio de razão do conhecer, que rege as representações abstratas, os conceitos, dados pela razão; c) princípio de razão do ser, que é dado pelas formas *a priori* da intuição, o tempo e o espaço; d) princípio de razão do agir humano, a motivação; teríamos, ao invés dessa, uma *exposição sistemática* que traria a seguinte ordem:

primeiro deve expor-se o princípio de razão do ser, e deste, seu primeiro emprego no *tempo*, como o mais simples e que contém o esquema de todos os demais, como o protótipo de toda finitude; então, depois de expor a razão do ser também no espaço, a lei de causalidade, da qual se segue a motivação, e por último o princípio de razão suficiente do conhecer, uma vez que os outros se baseiam em representações imediatas e este em representações de representações. (SG/PR, In: SCHOPENHAUER, 1972, vol. I, p. 150)<sup>12</sup>.

Por fim, como expressão do caráter sistemático de sua filosofia, citamos outro texto do ensaio *Sobre a filosofia e seu método* que ao mencionar a questão da *divisão* das matérias na filosofia parece apresentar a visão madura e talvez definitiva sobre a estrutura sistemática de sua obra. Por conta de sua importância e apesar de longa, a citamos na íntegra:

A filosofia tem como seu objeto a experiência, é verdade, mas não como as outras ciências, essa ou aquela experiência determinada, mas a experiência mesmo em geral e como tal, segundo sua possibilidade, seu domínio, seu conteúdo essencial, seus elementos internos e externos, sua forma e sua matéria. Por conseguinte, a filosofia deve ter uma base empírica e não ser entretecida a partir de conceitos puros e abstratos, como eu expliquei de maneira pormenorizada no capítulo 17 do segundo volume de minha obra principal (págs. 180-185) e também resumi rapidamente acima no parágrafo 9. Por aquilo que se declarou ser seu tema, resulta que a primeira coisa que ela tem que considerar é o medium pelo qual a *experiência em geral* se apresenta a si mesma, ao lado de sua forma e natureza. Esse medium é a representação, o conhecimento, portanto o intelecto. Dessa forma, toda filosofia deve começar com uma investigação sobre a faculdade de conhecimento, suas formas e leis, assim como de sua validade e de seus limites. Uma tal investigação será a *philosophia prima*. Ela se divide, de um lado, na consideração das representações primárias, isto é, intuitivas, parte que recebe o nome de *Dianologia* ou teoria do entendimento; e de outro, na consideração das representações secundárias, isto é, abstratas, assim como da ordenação de sua manipulação, formando assim a

<sup>12</sup> Essa tese é sustentada por Schopenhauer justamente num parágrafo da dissertação denominado “ordenação sistemática” (§ 52 da primeira edição e §46 da segunda): “A ordem em que expus as diversas formas do princípio de razão suficiente não é a sistemática, mas foi escolhida tendo em vista a mera clareza, para começar com a mais conhecida e que necessita menos das demais” (Idem, *Ibidem*).



*lógica* ou a teoria da razão. Essa parte geral compreende, ou melhor, substitui ao mesmo tempo aquilo que outrora se chamava *Ontologia*, que compunha a teoria das propriedades mais universais e essenciais das coisas em geral enquanto tais. Pois se considera como propriedades das coisas em si mesmas o que somente pertence a elas em consequência da forma e da natureza de nossas faculdades representativas, já que todos os seres que essas apreendem devem se exibir de acordo com a forma e natureza da nossa faculdade representativa e, por isso, deve trazer em si certas propriedades comuns a todas elas. Isso se compara ao ato de atribuir uma cor aos objetos a partir da lente pela qual as vemos.

A filosofia que se segue de tal investigação é a *metafísica* em sentido estrito, pois ela não apenas reconhece aquilo que existe, a natureza, a ordena e a considera em seu nexos, mas também a apreende como um fenômeno dado, mas de alguma maneira determinado, na qual se apresenta um ser dela mesma diferente, que seria então a coisa em si. Esta última é aquilo que ela busca conhecer mais de perto: os meios para isso são, em parte, a combinação da experiência externa com a interna e, em parte, por meio da descoberta de seu sentido e de sua conexão – o que pode ser comparado à leitura dos caracteres misteriosos de um escrito desconhecido. Nesse caminho, a filosofia chega, a partir da aparência, *àquilo que aparece [Erscheinende]*, *àquilo que está escondido atrás da primeira*; por isso τα μετα τα φυσικα. Consequentemente, ela se divide em três partes:

Metafísica da natureza

Metafísica do belo

Metafísica dos costumes

A dedução dessa divisão pressupõe já a metafísica. Essa indica a coisa em si, a essência íntima e última do fenômeno como presente em nossa *vontade*; por isso será investigada, depois da consideração de como ela se apresenta na natureza externa, sua manifestação imediata e bem diferente em nosso íntimo, donde surge a metafísica dos costumes. Antes disso, porém, será tomada em consideração a compreensão mais completa e pura de sua manifestação objetiva e exterior, que nos é oferecida pela metafísica do belo. (P/P II, p. 46-48).

A partir dessa estrutura sistemática poderão surgir fragmentos de pensamento que complementam o sistema. O sistema, porém, não é um *único* sistema, como pensado por autores como Hegel e Schelling, mas a visão de mundo de Schopenhauer apresentada de forma sistemática. Como qualquer outra visão de mundo ela não pretende esgotar todo o conhecimento possível e reconhece claramente suas limitações. Para aproximar-se da inesgotável fonte de conhecimentos que é a experiência não deve ser dispensada a fina observação e a espirituosa compreensão, constitutiva dos grandes gênios. Essa genialidade é aquela que se pode apreciar nos “escritos de espíritos privilegiados como Teofraсто, Montaigne, La Rochefoucauld, Labruyère, Helvétius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone, Lichtenberg entre outros. Mas isso não se deve buscar nem aturar nos compêndios de professores de filosofia sem espírito e por isso hostis a ele” (Ibid., p. 49).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOOMS, Martin. *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003.
- BRANDÃO, Eduardo. *O Conceito de Matéria na obra de Schopenhauer*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003
- \_\_\_\_\_. A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto. In: SALLES, João C. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. p. 45-57.
- CACCIOLA, Maria L. M. O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- \_\_\_\_\_. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SALLES, J. C. (Org.). *Schopenhauer e o Idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004. p. 169-186.
- GUÉROULT, Martial. *Études de Philosophie allemande*. New York: Hildesheim, 1977.
- HORSTMANN, Rolf-Peter. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. 3ª ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1993.
- KOSSLER, Matthias. *Substantielles Wissen und subjektives Handeln: dargestellt in einem Vergleich von Schopenhauer und Hegel*. Frankfurt a. M., Bern, Paris, New York: Lang, 1990.
- \_\_\_\_\_. A única intuição – o único pensamento: Sobre a questão do sistema em Fichte e em Schopenhauer. *Revista Dois Pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 153-173, abril de 2007.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Aberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur. \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972, 7 vols.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. Coleção “Os Pensadores”. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Der Handschriftliche Nachlass*. 5 vols. HÜBSCHER, Arthur (Ed.). Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Parerga und Paralipomena*. 2 vols. Zurique: Haffmans, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia e seu método* (Capítulos 1 – 7 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a ética*. (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Primeiro tomo. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015a.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b.

Recebido em: 31-07-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# SCHOPENHAUER E A *PESSIMISMUS-FRAGE*: A INFLUÊNCIA DA FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA DURANTE A CONTROVÉRSIA SOBRE O PESSIMISMO NA FILOSOFIA ALEMÃ DO FINAL DO SÉCULO XIX

*SCHOPENHAUER AND THE PESSIMISMUS-FRAGE: THE INFLUENCE OF SCHOPENHAUERIAN PHILOSOPHY DURING THE CONTROVERSY ABOUT PESSIMISM IN GERMAN PHILOSOPHY BY THE END OF THE 19TH CENTURY*

DANIEL QUARESMA FIGUEIRA SOARES<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo (USP) – Brasil/Universität Mainz – Alemanha  
danielquaresmasoares@gmail.com

**RESUMO:** A fim de celebrar o bicentenário da publicação d’*O mundo como vontade e representação*, rememoraremos uma polêmica de grandes proporções na filosofia alemã ao final do século XIX: a *Pessimismus-Frage* (controvérsia sobre o pessimismo). Originada pela recepção da filosofia schopenhaueriana, essa polêmica suscitou – sobretudo após a morte de Schopenhauer - extensos debates entre os partidários do pessimismo filosófico e seus críticos. Iniciaremos descrevendo algumas características do horizonte intelectual alemão da época. A seguir, apresentaremos traços do pensamento de três representantes da chamada escola de Schopenhauer, defensores do pessimismo filosófico. Posteriormente, elencaremos algumas das principais críticas dirigidas contra Schopenhauer e seu pessimismo, oriundas sobretudo do movimento neokantiano, ora dominante na filosofia universitária alemã. Concluiremos mostrando como a *Pessimismus-Frage* tinha como pressuposto uma discussão acerca da natureza e dos limites da própria filosofia, ressaltando a influência (geralmente subestimada) da filosofia schopenhaueriana durante a segunda metade do século XIX na Alemanha.

**PALAVRAS-CHAVE:** Schopenhauer. Pessimismo. Filosofia alemã. Século XIX. Neokantismo.

**ABSTRACT:** *To celebrate the bicentenary of The World as Will and Representation publication, we review a polemic of major proportions in German philosophy of the late 19th century: the Pessimismus-Frage (controversy about pessimism). Originated by the reception of schopenhaurian philosophy, this polemic rouse – especially after Schopenhauer's death – wide-ranging debates between supporters of philosophical pessimism and their critics. We begin by describing some characteristics of the German intellectual horizon at that time. Next, we present lines of the thinking from three representatives of the so-called Schopenhauer's school, defenders of philosophical pessimism. Subsequently, we list some of significant criticism towards Schopenhauer and his pessimism, deriving mostly from the neo-Kantian movement, currently dominant in German university philosophy. We conclude showing how the Pessimismus-Frage had as a precondition a discussion about nature and limits of philosophy itself, highlighting the influence (generally underrated) of schopenhaurian philosophy during the second half of the 19th century in Germany.*

**KEYWORDS:** *Schopenhauer. Pessimism. German philosophy. 19th century. Neo-Kantianism.*

<sup>1</sup> Pesquisador pós-doutorando em filosofia na Universidade de São Paulo (USP) e na Johannes Gutenberg - Universität Mainz (bolsista DAAD).

À guisa de celebração dos 200 anos da publicação do primeiro volume d’*O mundo como Vontade e Representação*, lembraremos um debate filosófico que merece atenção na história da filosofia: a chamada *Pessimismus-Frage*,<sup>2</sup> resultante da abrangente influência da filosofia schopenhaueriana no horizonte intelectual alemão durante as décadas finais do século XIX. Muito já se falou (e com razão, dada a fertilidade dos temas) sobre a influência da filosofia de Schopenhauer sobre autores determinados, como por exemplo, Nietzsche, Thomas Mann ou o primeiro Wittgenstein. Contudo, por vezes esquecemos que a penetração da filosofia schopenhaueriana atingiu diferentes campos do cenário intelectual alemão ao final do século XIX, não se restringindo apenas a influenciar determinados autores em pontos específicos de suas obras, mas também *pautando* temas e discussões amplas entre correntes intelectuais distintas. Por isso, neste artigo pretendemos apresentar (de modo introdutório e descritivo, sem a pretensão de reproduzir as minúcias dos argumentos, pois seria impossível abarcar em curto espaço toda a amplitude do debate) a importância da *Pessimismus-Frage* em seu tempo: originada pela recepção da filosofia schopenhaueriana, essa acalorada polêmica movimentou amplamente a filosofia alemã ao final do século XIX, causando repercussões em diferentes correntes de pensamento do período. Numa recente obra dedicada ao tema, um historiador da filosofia chega a dizer que a *Pessimismus-Frage* foi “a principal disputa filosófica na Alemanha nas últimas quatro décadas do século XIX” (BEISER, 2016, p. 8).<sup>3</sup>

Como sabemos, após amargar décadas de anonimato, o autor d’*O mundo como vontade e representação* chegou a presenciar ao final de sua vida o sucesso e a crescente influência de sua filosofia. Neste trabalho pretendemos mostrar como a filosofia de Schopenhauer desempenhou o papel de protagonista do debate filosófico alemão na segunda metade do século XIX. Para ressaltar esse papel,

<sup>2</sup> Como ainda não há uma tradução consolidada do nome dessa polêmica em língua portuguesa, preferimos manter a denominação alemã original para evitar mal-entendidos. Embora mesmo em língua alemã a nomenclatura possa variar - Eduard von Hartmann, por exemplo, um dos protagonistas da controvérsia, chega a usar o termo “Pessimismusstreit” no prefácio à segunda edição de *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* [Sobre a história e fundamentação do pessimismo] (HARTMANN, 1892, p. IX) - adotamos a denominação alemã mais consagrada: *Zur Pessimismus-Frage* é também o título de um artigo que o próprio Hartmann dedica ao tema (HARTMANN, 1885, p. 78-120). O termo pode ser traduzido como “polêmica do pessimismo”, “questão do pessimismo” ou mesmo “controvérsia sobre o pessimismo”. Seja como for, o relevante é ressaltar que a noção de pessimismo, tendo então como principal referência a filosofia schopenhaueriana, era o objeto da controvérsia, como ficará claro adiante.

<sup>3</sup> Beiser inicia essa obra circunscrevendo seu tema e ao mesmo tempo procurando oferecer uma primeira tentativa de definição: “Este livro tenta explorar um território novo na história da filosofia. Seu tema é a controvérsia do pessimismo no século 19 na Alemanha, o debate sobre o valor da vida ou da existência que começou na década de 1860 com a descoberta da filosofia de Schopenhauer. Apesar de toda sua importância para seus contemporâneos, essa controvérsia foi amplamente esquecida, na Alemanha e no mundo anglófono, desde a Primeira Guerra Mundial” (BEISER, 2016, p. V). Embora concordemos que o tema mereça maior aprofundamento pela historiografia filosófica e tenha passado grande parte do século XX praticamente esquecido (eis um dos motivos de nossa escolha para a celebração do bicentenário da publicação da obra magna de Schopenhauer), devemos também observar que já há nas últimas décadas um germe de retomada dos estudos acerca da importância da recepção da filosofia schopenhaueriana no final do século XIX e da chamada escola de Schopenhauer. Além do trabalho de Beiser em língua inglesa, podemos citar também a obra Michael Pauen em língua alemã (PAUEN, 1997), a de Giuseppe Invernizzi em língua italiana (INVERNIZZI, 1997) e os relevantes estudos realizados pelo *Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola, sediado em Lecce* (ver em Referências Bibliográficas: FAZIO, 2009 e 2010; CIRACÌ; FAZIO; KOßLER, 2009; VITALE, 2014).

procuremos remontar brevemente esse cenário e algumas das principais correntes intelectuais que o compunham.

Paralelamente à vertente materialista (representada por nomes como Moleschott e Büchner) e à forte penetração do darwinismo, o horizonte intelectual alemão neste período possuía algumas características específicas. Os inquestionáveis avanços das ciências empíricas e a conseqüente exortação de seu método reverbera de maneira geral sobre a filosofia sob a forma de um descrédito em relação aos grandes sistemas idealistas (sobretudo os de Schelling e Hegel) que predominaram durante a primeira metade do século, assim como em relação ao seu método, que amiúde passara a ser caracterizado pejorativamente como especulativo. Ao mesmo tempo em que se exige da filosofia cada vez mais alguma forma de incorporação dos recentes resultados obtidos pelas ciências, dissemina-se uma desconfiança sobre os grandes sistemas filosóficos, comumente referidos pejorativamente como *Weltanschauungen*, e aos ramos desses sistemas que aparecem como os especulativos por excelência, sobretudo a metafísica e a ética. Um historiador da filosofia alemã descreve esse momento como uma “crise de identidade da filosofia” (SCHNÄDELBACH, 1983, p. 17).<sup>4</sup> Todo esse contexto culmina num amplo domínio da filosofia acadêmica alemã pelos neokantianos durante este período. Afinal, sob o lema do retorno a Kant encontra-se tanto um manifesto repúdio aos sistemas especulativos pós-kantianos de Schelling e Hegel quanto uma concepção geral do papel da filosofia que poderia ser descrita como uma tentativa de (sob diferentes formas) reduzir a filosofia à teoria do conhecimento<sup>5</sup>. Sobretudo a partir da década de 1860, neokantianos como Kuno Fischer, Eduard Zeller, dentre outros, conseguem impor sua concepção filosófica de maneira praticamente hegemônica à filosofia acadêmica alemã. Num artigo bastante informativo em que descreve a situação da filosofia alemã em 1877, Wilhelm Wundt ressalta (valendo-se inclusive de uma tabela numérica com dados sobre os cursos universitários oferecidos pelas universidades de língua alemã) a marcante diferença entre a primeira e a segunda metade do século na filosofia acadêmica alemã: “uma completa revolução teve lugar no rumo de nossa formação filosófica” (WUNDT, 1877, p. 496). Segundo Wundt, o “declínio dos sistemas especulativos que predominaram por tanto tempo” trouxe consigo uma acentuada queda das disciplinas acadêmicas dedicadas à metafísica e à ética, ao passo que passaram a imperar aquelas que tinham por objeto a lógica e, sobretudo, a história da filosofia (WUNDT, 1877, p. 494-495). Wundt acrescenta que, de todos os cursos dedicados à metafísica, ao menos metade tratavam também de lógica, “enquanto o restante ou são proferidos por homens velhos, os últimos pilares sobreviventes dos sistemas metafísicos outrora predominantes, ou consistem em preleções que poderiam talvez ser melhor descritas como *contra* a metafísica” (WUNDT, 1877, p. 496; grifos do autor).

Contudo, essa hegemonia neokantiana fora estabelecida principalmente intramuros da academia filosófica: a ela opõe-se outra corrente filosófica,

<sup>4</sup> O mesmo fenômeno é descrito por KÖHNKE, 1991, p. 74.

<sup>5</sup> Segundo a descrição de Beiser, referindo-se ao neokantismo: “admitidamente, a filosofia tornou-se agora uma serviçal das ciências” (BEISER, 2016, p. 20). Contemporâneo do movimento neokantiano, Wundt também se refere à “tendência, dominante em todo o movimento neokantiano, de forçar os últimos desenvolvimentos da ciência de qualquer maneira para o interior da linguagem das fórmulas kantianas” (WUNDT, 1877, p. 514). Para mais informações sobre o neokantismo em geral: KÖHNKE, 1991.

caracteristicamente extra-acadêmica, que podemos denominar *escola de Schopenhauer*. Tal corrente dá continuidade em seu próprio tempo à oposição à filosofia acadêmica que Schopenhauer já tecera em seu escrito *Sobre a filosofia universitária* (SCHOPENHAUER, P I, p. 173-242). Atento a esse fenômeno em sua descrição da filosofia alemã do período, Wundt salienta que outra diferença marcante entre a filosofia alemã da primeira e segunda metade do século XIX fora a ampliação do debate filosófico para além das universidades: “o estudo filosófico atualmente é efetuado em círculos mais amplos do que anteriormente” (WUNDT, 1877, p. 498). Embora advirta para um risco de diletantismo associado a essa ampliação, Wundt a interpreta de maneira parcialmente positiva, já que ela “trouxe uma maior liberdade de expressão de opiniões do que a alcançada quando a discussão filosófica estava confinada aos limites dos nossos corpos acadêmicos” (Idem, *Ibidem*). Neste sentido, ratifica-se a tese de Schopenhauer em *Sobre a filosofia universitária*, pois Wundt adverte igualmente para o risco de “o filósofo que se sabe vigiado pelas autoridades em suas convicções políticas e religiosas” tender a “acomodar suas opiniões em alguma medida às circunstâncias externas das quais ele se vê dependente” (Idem, *Ibidem*). Por essa razão (e após elucidar que a filosofia extra-acadêmica, ao contrário da acadêmica, tinha como temas centrais a metafísica e a ética), Wundt caracteriza essa corrente filosófica antagônica à hegemonia acadêmica neokantiana como aquela “na qual Schopenhauer, com seu grande desprezo pela filosofia universitária, pode ser considerado a cabeça e o exemplar típico” (Idem, p. 499), concluindo que “Schopenhauer é o líder nato da filosofia não-acadêmica na Alemanha” (Idem, p. 503). Mas o que seria, afinal, essa corrente que se convencionou denominar já no final do século XIX (como fica claro a partir de textos do período<sup>6</sup>) escola de Schopenhauer?

A expressão não é unívoca, devendo ser bem circunscrita a fim de evitarmos mal-entendidos. Afinal, ao contrário do que o nome parece indicar num primeiro instante, alguns desses autores não se viam exatamente como participantes de uma escola coesa. Por isso, levando em conta os estudos efetuados pelo *Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, adotaremos a distinção entre as noções de escola de Schopenhauer em sentido estrito e em sentido lato. Em seu sentido estrito, a escola de Schopenhauer é compreendida como composta por aqueles que o próprio Schopenhauer considerava seus seguidores e possuíram alguma relação pessoal com o filósofo de Danzig: fossem denominados por Schopenhauer como discípulos, apóstolos (ambos os últimos não escreviam sobre a filosofia schopenhaueriana) ou evangelistas (os que escreviam sobre seu pensamento).<sup>7</sup> Seriam membros da escola schopenhaueriana em sentido estrito nomes como Julius Frauenstädt, Friedrich Dorguth, David Asher, dentre outros. Já a escola de Schopenhauer em sentido lato é composta por autores que não necessariamente tiveram relação direta com o filósofo (mas ocasionalmente puderam vir a ter, como é o caso de Julius Bahnsen, que pode ser considerado pertencente à escola de Schopenhauer tanto em sentido estrito quanto

<sup>6</sup> Eduard von Hartmann, por exemplo, escreveu um importante artigo denominado “A escola de Schopenhauer” [Die Schopenhauer’sche Schule] (HARTMANN, 1885, p. 38-57). Também Olga Plümacher, uma das principais seguidoras de Schopenhauer e Hartmann, faz uso da expressão já à época (PLÜMACHER, 1888, p. 4).

<sup>7</sup> Para mais informações acerca dessa caracterização da escola de Schopenhauer, ver: FAZIO, 2009. Em língua portuguesa, indicamos o recente artigo de Felipe Durante (2017).

lato), mas por todos aqueles que procuraram elaborar seus pensamentos partindo da filosofia schopenhaueriana e, das mais diversas formas, transformá-la. Esse é o sentido da expressão empregado sobretudo no artigo de Hartmann: “Pode-se falar numa escola de Schopenhauer em sentido lato quando se trata de, a partir de todas as tentativas deixadas por Schopenhauer, submeter sua filosofia a uma reformulação [*Umbildung*]” (HARTMANN, 1885, p. 39). Considerando essa distinção, precisamos esclarecer que, no escopo de uma apresentação da *Pessimismus-Frage*, nossa atenção recairá particularmente sobre alguns representantes da escola de Schopenhauer em sentido lato: Philipp Mainländer, Julius Bahnsen e, principalmente, Eduard von Hartmann. Ao comparar, em linhas muito gerais, aspectos do pensamento desses filósofos, poderemos ver como cada um a seu modo procurou desenvolver seus sistemas a partir de temas centrais oriundos da filosofia schopenhaueriana, revelando semelhanças elucidativas para a nossa questão.

Como mencionamos, Bahnsen pode ser também considerado um integrante da escola de Schopenhauer em sentido estrito porque se encontrou pessoalmente com o filósofo em 1856, além de terem trocado correspondência. Contudo, sua filosofia apresenta mais que uma mera interpretação, sendo uma reformulação original da filosofia schopenhaueriana.<sup>8</sup> O essencial de seu sistema está exposto na obra *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* [A contradição no saber e essência do mundo] (BAHNSEN, 1882). Autodenominado *Realdialektik*, o pensamento de Bahnsen procura empreender uma espécie de fusão entre uma reconfiguração do cerne da filosofia schopenhaueriana, a metafísica da vontade, e uma transformação da noção hegeliana de dialética. É importante frisar essa transformação porque Bahnsen não absorverá a dialética hegeliana em geral e, tal como Hartmann, tecerá críticas ao chamado panlogismo hegeliano. Sua *Realdialektik*, ao contrário da dialética hegeliana, não conceberá um momento de reconciliação entre os opostos, mas compreenderá a contradição como a única realidade. Segundo Heydorn, o pensamento de Bahnsen “enreda-se cada vez mais profundamente em oposições que se produzem infinitamente por si mesmas”, resultando numa “oposição insuperável [*unaufhebbar*] entre tese e antítese” (HEYDORN, 1956, p. 32). Por um lado, como schopenhaueriano, essa realidade será concebida como vontade. Por outro lado, como integrante da escola de Schopenhauer em sentido lato, sua reformulação da filosofia schopenhaueriana conterà uma reelaboração da noção capital de vontade: enquanto no pensamento de Schopenhauer a vontade como princípio metafísico é concebida como una (e a pluralidade pertence apenas ao domínio da representação), Bahnsen critica o monismo schopenhaueriano (HEYDORN, 1956, p. 35) e concebe a vontade como multiplicidade (adotando uma posição que, *neste aspecto específico*, aproxima-se daquela assumida por Nietzsche, assim como a de Mainländer, como veremos a seguir). Sendo assim, a fusão entre uma noção de contradição real que não permite

<sup>8</sup> Embora não haja ainda muitos trabalhos dedicados ao pensamento de Bahnsen, remetemos ao artigo publicado por Heydorn no *Schopenhauer-Jahrbuch*, “Schopenhauer und Bahnsen” (HEYDORN, 1956, p. 32-41), e aos capítulos dedicados ao filósofo nos livros de Invernizzi (1994, p. 206-262) e Beiser (2016, p. 229-284). Além disso, cabe mencionar o julgamento que Hartmann faz da filosofia de Bahnsen em “A escola de Schopenhauer”, onde conclui – apesar de algumas críticas pontuais – que esse fora “o mais original e significativo talento que a escola de Schopenhauer produziu” (HARTMANN, 1885, p. 45). Mesmo havendo pouco material disponível em português sobre o pensamento de Bahnsen, remetemos também ao recente artigo publicado por Flamarion Ramos sobre o filósofo (RAMOS, 2015, p. 111-121).



qualquer reconciliação e uma assunção da multiplicidade da vontade culmina na radicalização daquele caráter autocontraditório e irracional do querer já reconhecido por Schopenhauer. Em vez de uma vontade una, em Bahnsen “a própria concepção da vontade é a de algo contraditório, alógico, que consiste em querer e não querer ao mesmo tempo. A individualidade é compreendida como a expressão dessa contradição” (RAMOS, 2015, p. 115). Com isso, Bahnsen avança em direção a um pessimismo mais radical em relação ao de seu mestre: sendo a realidade apenas a autocontradição que vontades individuais trazem consigo, exclui-se qualquer possibilidade de redenção ou negação da vontade, rejeitando o aspecto soteriológico ainda presente na filosofia schopenhaueriana. Nas palavras do filósofo: “Assim dispõe [...] o juízo conclusivo da *Realdialektik*: ‘Nada se alcança’”. E arremata com a “confirmação do dogma fundamental de um pessimismo consequente que, enquanto tal, deve proclamar a absoluta ausência de salvação” (BAHNSEN, 1882, p. 482; grifos nossos).

Outro schopenhaueriano em sentido lato, Mainländer comunga de algumas das características do pensamento de Bahnsen: partindo da noção central da filosofia schopenhaueriana, a vontade, ele a reinterpreta e fornece sua própria versão de uma filosofia pessimista<sup>9</sup>. O núcleo de seu pensamento foi publicado em sua obra principal: *Die Philosophie der Erlösung* [A filosofia da redenção] (MAINLÄNDER, 1879). Tal como Bahnsen, Mainländer adota uma concepção pluralista da vontade. Porém, a filosofia de Mainländer está centrada numa curiosa narrativa metafísica que podemos denominar suicida. A vontade de vida schopenhaueriana é transformada em vontade de morte. Essa é expressa pela vontade de um Deus que rompe com sua unidade primordial, anterior ao mundo, e decide pela própria morte. Essa morte origina um mundo condenado à multiplicidade e à vontade de morte individual de cada ser, tendo como complemento a concepção físico-cosmológica de um enfraquecimento progressivo e inexorável das forças mundanas em geral. Portanto, o mundo é concebido como a multiplicidade de vontades de morte que, numa espécie de guerra de todos contra todos, determina o enfraquecimento universal das forças e caminha inabalavelmente para o não-ser, o nada. Segundo Ramos: “Mainländer reinterpreta e radicaliza o pessimismo de Schopenhauer em uma ‘metafísica da entropia’, e interpreta toda a história do mundo como uma descontínua, mas inevitável decadência” (RAMOS, 2007, p. 41). Eis por que Mainländer é um defensor da castidade e do suicídio, atitudes que seriam adotadas pelos indivíduos conhecedores da essência metafísica do mundo como “meios de realizar completamente e conscientemente aquela finalidade, o nada absoluto para o qual no fim das contas o mundo inevitavelmente aponta” (Idem, p. 42). Difícil não perceber que essa *Weltanschauung* suicida (e, neste aspecto, questionável em relação à sua fidelidade ao pensamento schopenhaueriano) ajuda a abrir espaço para críticas generalizadoras que pretendem deslegitimar os sistemas filosóficos derivados da filosofia schopenhaueriana. Isso pode ser observado na crítica de Wundt, para quem *A filosofia da redenção* é um “espécime exagerado do tipo de especulação fantástica, guiada mais pelo sentimento e temperamento do que pelo método científico, que reina em nossa filosofia não-acadêmica” (WUNDT, 1877, p.

<sup>9</sup> Para apresentações mais detalhadas da filosofia de Mainländer recomendamos os capítulos de Invernizzi (1994, pp. 263-312) e Beiser (2016, pp. 201-228) dedicados ao filósofo, assim como o artigo de Flamarion Ramos (2007, p. 35-50).

510). A título de curiosidade, lembremos que Mainländer cometeu suicídio ao receber o primeiro exemplar de sua obra principal, oferecendo-se como exemplo radical de seu pensamento.

Já a *Philosophie des Unbewussten* [Filosofia do Inconsciente], publicada por Eduard von Hartmann no final de 1868 (com data de 1869), desempenhou um papel sobremodo importante para o desenvolvimento da *Pessimismus-Frage*. Embora hoje praticamente esquecido, Hartmann foi indubitavelmente o schopenhaueriano em sentido lato mais debatido e conhecido de seu tempo, sendo mesmo um dos pensadores mais influentes ao final do século XIX na Alemanha<sup>10</sup>. Vejamos em linhas gerais (focando apenas nos elementos relevantes para uma apresentação da *Pessimismus-Frage*) alguns traços centrais do sistema hartmanniano.

Assim como Bahnsen e Mainländer, Hartmann também parte da noção central da filosofia de Schopenhauer: a vontade. Mais uma vez, essa noção passará por uma transformação na obra hartmanniana. Contudo, Hartmann não adota uma concepção pluralista da vontade. Sua filosofia mantém-se fiel ao monismo, mas um monismo diferente daquele concebido por Schopenhauer. Segundo o autor da *Filosofia do Inconsciente*, um dos pecados principais do pensamento schopenhaueriano foi conceber um “monismo abstrato” (HARTMANN, 1885, p. 27). Hartmann, ao contrário, diz-se defensor de um monismo concreto. Esse poderia surgir somente a partir de uma reformulação da noção schopenhaueriana de vontade. Essa *Umbildung* (tal como denominada por Hartmann) do núcleo do pensamento schopenhaueriano é apresentada, por exemplo, no capítulo A IV da *Filosofia do Inconsciente*<sup>11</sup> (HARTMANN, 1869, p. 83-88). Julgando tirar consequências inerentes à noção de vontade, Hartmann argumenta que Schopenhauer recaiu num monismo abstrato ao conceber o querer como cego, indeterminado. Para Hartmann, seria impossível um mero ato de querer que não queira algo: todo querer traria necessariamente consigo o vínculo a um objeto que lhe confere seu conteúdo ideal, uma finalidade. Ou seja, o querer só pode ser um querer *de* algo. Essa finalidade, por sua vez, deve ser uma representação (noção que Hartmann por vezes também denomina ideia, reconfigurando também o sentido que essa noção possui no sistema schopenhaueriano)<sup>12</sup>. Portanto, segundo Hartmann, Schopenhauer errara ao não perceber que todo querer está necessariamente vinculado a uma representação. Isso significa também que a representação não poderia continuar a ser um “produto secundário da vontade (como em Schopenhauer)” (HARTMANN, 1885, p. 51). A partir dessa reformulação, Hartmann construirá os alicerces de seu sistema.

<sup>10</sup> Wundt refere-se a Hartmann como “o mais destacado representante [da filosofia de Schopenhauer] no presente”, bem como “o primeiro que procurou introduzir sérias modificações no sistema de Schopenhauer” (WUNDT, 1877, p. 505). Para uma apresentação detalhada da filosofia de Hartmann, ver: WOLF, 2006, e VITALE, 2014.

<sup>11</sup> Outro texto crucial para compreender o que Hartmann tem em mente com essa *Umbildung* é um artigo denominado “Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus” [Sobre a reformulação necessária da filosofia schopenhaueriana a partir de seu princípio fundamental] (HARTMANN, 1868/1869, pp. 457-469), também conhecido como o *Schopenhauer-Aufsatz*.

<sup>12</sup> Essa reconfiguração fica clara sobretudo a partir da leitura do *Schopenhauer-Aufsatz* (HARTMANN, 1868/1869).

Já que Hartmann admite que Schopenhauer teve o mérito de reconhecer o caráter inconsciente da vontade, e já que agora todo querer é concebido como vinculado a uma representação, disso resulta que não há apenas vontade inconsciente, mas também representação inconsciente: “*uma vontade inconsciente seria uma vontade com representação inconsciente como conteúdo*” (HARTMANN, 1869, p. 88: “grifos do autor”). A noção de representação inconsciente talvez seja a grande inovação do sistema hartmanniano em relação ao pensamento de Schopenhauer (WOLF, 2006, p. 99). Essa reconfiguração fundamenta o que Hartmann denominará monismo concreto: vontade inconsciente e representação inconsciente serão os dois atributos de uma substância única denominada Inconsciente [*Unbewusstel*]. Essa substância, que chega a ser denominada Espírito absoluto<sup>13</sup>, é o núcleo metafísico da *Weltanschauung* hartmanniana. O percurso da *Filosofia do Inconsciente* será uma tentativa de demonstrar como o mundo é constituído por esse princípio único, a partir da união entre vontade inconsciente e representação inconsciente. Hartmann aplicará essa fórmula metafísica tanto à análise de processos fisiológicos (procurando atender a exigência de seu tempo de unir filosofia especulativa e método científico indutivo, como fica claro a partir do subtítulo da primeira edição da *Filosofia do Inconsciente*: “Resultados especulativos conforme o método indutivo das ciências naturais”) quanto a questões como a linguagem e a história. Afinal, a reformulação da noção de vontade permite a Hartmann a atribuição (proibida por Schopenhauer, como sabemos) de uma finalidade à natureza e à história. Tanto a identificação do princípio metafísico de sua filosofia ao Espírito quanto a inclusão de um conteúdo ideal no cerne da noção de vontade são facetas do peculiar projeto hartmanniano (segundo ele, prenunciado pela filosofia do último Schelling) de elaborar uma síntese entre as filosofias de Schopenhauer e Hegel.

Isso transparece sobretudo na filosofia da história apresentada ao final da *Filosofia do Inconsciente*. Estando a vontade agora vinculada a uma finalidade, o Inconsciente é apresentado como o fio condutor de uma concepção teleológica da história. Hartmann especula que o “fim último” [*Endzweck*] (HARTMANN, 1869, p. 628) da história não poderia ser outro senão “o maior estado de felicidade alcançável, a ausência de dor” [*Schmerzlosigkeit*] (HARTMANN, 1869, p. 632-633; grifos do autor). Afinal, e agora fiel ao pensamento schopenhaueriano, a vontade é concebida por Hartmann como inerentemente insatisfeita, inevitavelmente frustrada. Por isso, em vez de se aproximar de seu fim último, o desenvolvimento histórico traz consigo cada vez mais sofrimento e insatisfação da vontade. Neste ponto, a narrativa hartmanniana recorre a um elemento familiar à tradição hegeliana: por meio de uma espécie de astúcia do Inconsciente, surge a consciência, concebida como a representação que consegue se emancipar do jugo da vontade. E será justamente o desenvolvimento da consciência, descrito como o “fim próximo” [*nächste Zweck*] (HARTMANN, 1869, p. 630: grifos do autor), que guiará o percurso do processo histórico, denominado *Weltprozess* [Processo-do-mundo] (HARTMANN, 1869, p. 630). Diferentemente da filosofia hegeliana, porém, o desenvolvimento da consciência para Hartmann terá o papel de desmascarar progressivamente os estágios de ilusão atravessados pela humanidade enquanto

<sup>13</sup> Contrariando a reprimenda schopenhaueriana em relação ao uso desses termos, Hartmann chega a usar as expressões “substância absoluta”, “sujeito absoluto” e “Espírito absoluto” (HARTMANN, 1885, p. 51) para se referir ao Inconsciente.

julgava ser capaz de alcançar a satisfação da vontade: o primeiro estágio, correspondente à antiguidade, seria aquele que prometia a felicidade nesta vida mundana; o segundo estágio, correspondente à era cristã, trazia a promessa de felicidade num além-mundo; por último, o atual estágio, no qual a promessa da satisfação consiste no progresso da ciência, da técnica, das artes, em suma, da civilização. Em todos esses estágios a consciência se depara com aquilo que Hartmann denomina um “balanço eudemonista” (HARTMANN, 1885, p. 91-102) negativo: isto é, a conclusão de que a soma do desprazer é maior que a soma do prazer na existência em geral. Assim, essa curiosa mistura entre elementos da filosofia da história hegeliana e o núcleo herdado da metafísica de Schopenhauer acaba por ratificar a tese schopenhaueriana pessimista por excelência: o não-ser é preferível ao ser.<sup>14</sup>

O próximo passo da narrativa é também seu desfecho pessimista. O momento no qual a consciência finalmente consegue convencer a humanidade de que esta vida está fadada a um balanço eudemonista negativo será o momento no qual a decisão fundamental poderá ser tomada: a negação coletiva da vontade, a escolha pelo não-ser em detrimento do ser, a ação de “arremessar o querer no nada, com isso *findando* o processo e o mundo” (HARTMANN, 1869, p. 643; grifos do autor). Embora Hartmann critique a noção schopenhaueriana de negação individual da vontade por suas “consequências ascéticas quietistas” (HARTMANN, 1885, p. 34), é quase inevitável constatar que a narrativa metafísico-teleológica hartmanniana traz consigo, sobretudo nessa concepção da negação coletiva da vontade pela humanidade, certo caráter fantasioso<sup>15</sup>. E, como vimos em Mainländer, tal caráter certamente abre o flanco para críticas à escola de Schopenhauer.

Após essa apresentação panorâmica dos sistemas elaborados por três integrantes da escola de Schopenhauer, podemos perceber uma determinada comunidade entre eles: cada um a seu modo (e algumas vezes tomando posições contrárias em relação a Schopenhauer em pontos específicos, mas sempre partindo do *horizonte temático* schopenhaueriano), esses três filósofos buscaram efetuar uma reformulação da noção de vontade, que permaneceu no núcleo de seus sistemas metafísicos. Além disso, e novamente cada um a seu modo, os três oferecem sua própria versão de uma filosofia pessimista, mas sem nunca abandonar o lema schopenhaueriano fundamental: a tese de que o não-ser é preferível ao ser<sup>16</sup>. Por isso, é importante perceber que, por mais que esses pensadores reelaborassem algumas posições da filosofia schopenhaueriana, não é impreciso reuni-los num conjunto denominado escola de Schopenhauer quando

<sup>14</sup> Segundo Beiser: “Quaisquer que sejam as diferenças precisas entre Hartmann e Schopenhauer, deve-se dizer que os esforços de Hartmann para assumir uma distância entre si e Schopenhauer eram mais táticos do que verazes. O que é mais arrebatador na primeira e principal exposição de seu pessimismo – capítulos C XI-XIII [...] da *Philosophie des Unbewussten* – é sua simpatia e afinidade com Schopenhauer” (BEISER, 2016, p. 153).

<sup>15</sup> Pauen (1997, p. 124) e Beiser (2016, p. 156) alertam para esse aspecto fantasioso da teoria da redenção hartmanniana.

<sup>16</sup> Outro traço em comum entre Bahnsen, Mainländer e Hartmann, ajudando a cristalizar aquela imagem da escola de Schopenhauer como antípoda da filosofia universitária, é a assunção de uma postura alheia à filosofia acadêmica: nenhum deles foi professor universitário. Hartmann, que chegou a ser convidado para ocupar cátedras mas sempre recusou (BEISER, 2016, p. 124), mantinha até mesmo uma postura hostil à filosofia universitária, a qual denominava pejorativamente “Zunftphilosophie” [filosofia corporativa] (HARTMANN, 1880, p. V).

se considera que suas filosofias *orbitam em torno da noção central (a vontade) e do pessimismo trazidos pelo sistema schopenhaueriano*. E foi justamente o pessimismo o objeto da polêmica que apresentamos neste trabalho. Afinal, é fato que o pessimismo tornou-se uma moda na Alemanha nas últimas décadas do século XIX, uma espécie de estado de espírito oficial: isso é atestado tanto por relatos de intelectuais da época<sup>17</sup> quanto por historiadores da filosofia em obras recentes.<sup>18</sup>

Não recorreremos aqui à tentativa de explicar a eclosão dessa voga pessimista a partir de razões histórico-políticas. Essa tentativa já fora realizada à época, por exemplo, pelos neokantianos Kuno Fischer e Bona Meyer,<sup>19</sup> e posteriormente por Georg Lukács:<sup>20</sup> esses pensadores atribuíram a erupção do pessimismo ao fracasso das ambições libertárias contidas nas revoltas de 1848. Dessa forma, tinham em comum a tentativa de caracterizar o pessimismo como uma ideologia reacionária e eram críticos da filosofia schopenhaueriana. Por outro lado, alguns historiadores da filosofia contestam essa tese que atribui uma origem histórico-política à difusão do pessimismo schopenhaueriano.<sup>21</sup> Devido ao escopo deste trabalho, procuraremos nos restringir ao âmbito filosófico da questão, mostrando como esse *Zeitgeist* pessimista na Alemanha do final do século XIX relaciona-se diretamente à recepção do pensamento de Schopenhauer e à concepção de filosofia nele contido.

É interessante lembrar que o próprio Schopenhauer não privilegiara caracterizar sua filosofia com o adjetivo pessimista. Segundo Cartwright, pessimismo foi um termo “que o filósofo nunca utilizou para descrever sua filosofia em nenhum dos livros que preparou para a publicação” (CARTWRIGHT, 2010, p. 534). Fazio ratifica essa constatação, acrescentando que Schopenhauer só se referiu à sua filosofia mediante o termo pessimismo uma única vez, num fragmento póstumo (FAZIO, 2010, p. 161). Hans Stäglich, num artigo publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch*, procura traçar uma história do conceito de pessimismo. O autor afirma que, embora o termo já aparecesse nos meios eruditos ao final do

<sup>17</sup> Wundt declara que “a filosofia pessimista combinava com um estado de sentimento amplamente difundido” (WUNDT, 1877, p. 505). Mesmo um dos mais ilustres neokantianos da época e combatente do pessimismo, Windelband, relata em 1876 que “em nosso tempo o pessimismo ocupa um lugar amplo e cada vez mais amplo [...] deve-se considerá-lo como um fato e com ele argumentar. O pessimismo é, indubitavelmente, uma das mais modas mais difundidas, ao menos dentro das fronteiras da vida cultural alemã” (WINDELBAND, 1924, p. 218).

<sup>18</sup> Beiser afirma que o pessimismo tornou-se naquelas décadas “o espírito da época, o *Zeitgeist*” (BEISER, 2016, p. 1).

<sup>19</sup> Segundo Kuno Fischer: “A primeira metade de nosso século terminou com uma revolução e revoltas populares que falharam diante do poder do ordenamento legal, das forças de resistência do *status quo* e, finalmente, de sua própria irracionalidade; a segunda metade começou com uma reação geral e o sentimento predominante de que as ideias de liberdade e sua literatura fracassaram [...] Para a proteção da ordem restabelecida foram tomadas nos anos 50 uma série de medidas reacionárias [...] Automaticamente, surgiu a tendência a uma percepção pessimista, segundo a qual nenhum outro filósofo é ou poderia se tornar o filósofo notório da época senão Schopenhauer” (FISCHER, 1898, p. 97). Na mesma linha, Bona Meyer procura explicar do seguinte modo a eclosão da voga pessimista na Alemanha: “Quando Schopenhauer pensou e escreveu seu sistema no ano de 1818, a época não estava receptiva para seu pessimismo e, por isso, o solitário filósofo passou quase despercebido. A receptividade data apenas dos anos quarenta e seguintes. Nosso povo estava à época, devido às lutas de libertação, ainda cheio de esperança e ambição [...] Seguiu-se o período em que desapareceu em nosso povo essa confiança no futuro” (BONA MEYER, 1872b, p. 24).

<sup>20</sup> Lukács descreve Schopenhauer como o “filósofo da reação burguesa após 1848” (LUKÁCS, 1974, p. 15-16).

<sup>21</sup> Ver, por exemplo, STÄGLICH, 1951-1952, p. 28, e KÖHNKE, 1991, p. 73-74.

século XVIII, ele não aparece em 1818 no primeiro volume d' *O mundo como vontade e representação* e tampouco nas resenhas e referências contemporâneas: “neste período o conceito não era usual na terminologia filosófica” (STÄGLICH, 1951-1952, p. 27). Ainda conforme Stäglich, apenas em meados da década de 1840 o termo começou a ser utilizado por integrantes do nascente círculo de discípulos de Schopenhauer (como Dorguth, por exemplo), e apenas em 1878 a Academia de Ciências de Paris reconheceu o termo pessimismo, 116 anos após ter reconhecido “otimismo” (Idem, p. 27-28). Assim, mesmo que o uso do termo não fosse usual para o próprio Schopenhauer, cremos ser essa uma questão meramente nominal: tanto porque, como afirma Cartwright, “ele [Schopenhauer] não fazia objeção a ser denominado um pessimista” (CARTWRIGHT, 2010, p. 4),<sup>22</sup> quanto porque o mais importante para uma abordagem filosófica é o que se compreende pelo termo pessimismo e, conseqüentemente, se essa compreensão é correta para designar a filosofia schopenhaueriana. Neste sentido, podemos afirmar que (malgrado as diversas ramificações e reconfigurações assumidas) há uma compreensão comum entre os seguidores de Schopenhauer deste período acerca do significado do termo. Tal compreensão é bem expressa, por exemplo, por Plümacher. A autora dedica a Introdução de sua obra *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* [O pessimismo no passado e presente] a uma tentativa de estabelecer o significado do “moderno pessimismo filosófico, tal como foi primeiramente apresentado por Arthur Schopenhauer como membro inseparável, orgânico de um sistema filosófico fechado” (PLÜMACHER, 1888, p. 1) e que, “embora com modificações essenciais, mas igualmente ligado a Schopenhauer”, tinha como representantes Eduard von Hartmann, Bahnsen, Mainländer, “dentre outros” (Idem, p. 6)<sup>23</sup>. Segundo Plümacher, a seguinte tese define o pessimismo filosófico moderno: “o não-ser do mundo seria melhor do que seu ser” (Idem, p. 1; grifos do autor). Por essa definição, a filosofia schopenhaueriana pode sem dúvida ser descrita como pessimista. Além disso, para as gerações que o sucederam e para sua escola, Schopenhauer ocupou não apenas o papel de principal representante, mas também o de *fundador* do pessimismo filosófico. Autores do final do século XIX e historiadores da filosofia atestam esse

<sup>22</sup> Beiser compartilha posição semelhante: “Embora Schopenhauer era, e ainda é, associado ao pessimismo, é digno de nota que ele não descreva sua filosofia como tal. ‘Pessimismo’ era o termo usado por seus contemporâneos e sucessores. Entretanto, é acurado e inofensivamente anacrônico atribuir esse termo a ele. Afinal, Schopenhauer não apenas expressamente repudiou o ‘otimismo’, que ele considerava como a antítese de sua própria filosofia, como também teve uma atitude decididamente negativa face à vida. Não temos nenhuma palavra melhor que ‘pessimismo’ para aquela antítese ou para aquela atitude” (BEISER, 2016, p. 45).

<sup>23</sup> Mais à frente mostraremos como os principais opositores do pessimismo filosófico foram os neokantianos. Em contrapartida, devemos mencionar que só é possível falar numa *Pessimismus-Frage*, isto é, numa controvérsia, porque o pessimismo filosófico contava com diversos defensores após a morte de Schopenhauer. Tais defensores se identificavam como pertencentes a um movimento filosófico bem determinado (definido por Plümacher como “pessimismo filosófico moderno”, tendo por característica a fundamentação da tese pessimista central a partir de um “sistema filosófico fechado”, ou seja, uma *Weltanschauung* pessimista), cujo fundador era Schopenhauer, e publicaram obras que alimentaram a controvérsia, procurando ao mesmo tempo reforçar a posição pessimista e refutar as críticas direcionadas ao pessimismo filosófico. Além dos três representantes da escola de Schopenhauer já mencionados e de Plümacher, outra importante defensora do pessimismo filosófico foi Agnes Taubert: primeira mulher de Hartmann e cuja obra *Der pessimismus und seine Gegner* [O pessimismo e seus adversários] (TAUBERT, 1873), marcada pelo tom combativo, foi importante para a difusão da *Pessimismus-Frage*. Outros partidários do pessimismo filosófico foram, por exemplo, Edmund Pfeiderer (PFEIDERER, 1875) e Ludwig von Golther (GOLTHER, 1878).

papel. Plümacher afirma que o pessimismo fundado por Schopenhauer “é uma nova ideia no interior da filosofia ocidental” (Idem, *Ibidem*). Wundt declara ainda que foi “simplesmente seu pessimismo” (e não qualquer outro aspecto do sistema) o que tornou a filosofia de Schopenhauer tão popular à época (WUNDT, 1877, p. 504). Invernizzi assevera que “o tema do pessimismo faz seu ingresso no debate filosófico com a obra de Arthur Schopenhauer” (INVERNIZZI, 1994, p. 19). Beiser é igualmente incisivo: “A prevalência do pessimismo na Alemanha após a década de 1860 foi devida principalmente à influência de um homem: Arthur Schopenhauer”. Segundo o autor, Schopenhauer “fez do pessimismo uma filosofia sistemática e o transformou, de uma atitude pessoal, numa metafísica e visão de mundo” (BEISER, 2016, p. 13).

Para uma reconstituição histórica fiel da *Pessimismus-Frage*, é importante ainda lembrar que, se o pessimismo schopenhaueriano acendeu a chama e forneceu o contexto para o surgimento de uma controvérsia acerca do pessimismo na Alemanha do final do século XIX, o grande e imediato sucesso alcançado pela *Filosofia do Inconsciente*<sup>24</sup> no final da década de 1860 atuou como um combustível para o alastramento da controvérsia.<sup>25</sup> Afinal, Hartmann era então considerado por muitos o continuador oficial do pessimismo schopenhaueriano.<sup>26</sup> Independentemente da legitimidade filosófica desse juízo (que pode e deve ser questionada, mas não pertence ao escopo deste trabalho), historicamente é fato que, por um lado, muitos de seus contemporâneos viam no sistema hartmanniano um aprimoramento da filosofia schopenhaueriana;<sup>27</sup> em contrapartida, outros schopenhauerianos consideravam a filosofia de Hartmann uma deturpação do pessimismo.<sup>28</sup> Além disso, certos traços do sistema hartmanniano (como sua peculiar versão do pessimismo, que culmina numa escatologia entremeada por um tom fantasista, a reivindicação de um fundamento científico para o pessimismo ou a insistência na justificação do pessimismo a partir de um balanço eudemonista) facilitaram em larga medida o trabalho dos críticos à voga pessimista crescente: atacar a versão hartmanniana parecia a via mais fácil para procurar deslegitimar o pessimismo em geral, e até mesmo toda a filosofia schopenhaueriana, como se fossem interdependentes.

O próprio Hartmann dera ensejo a essa vinculação. Embora relutasse em aceitar o papel de mero continuador do “schopenhauerianismo” e procurasse salientar também as diferenças entre seu sistema e o de Schopenhauer (HARTMANN, 1885, p. 25), no prefácio à sétima edição da *Filosofia do Inconsciente*

<sup>24</sup> Wundt chega a afirmar que “desde a invenção da imprensa, nenhuma obra filosófica de tamanha dimensão teve tanto sucesso na Alemanha como a *Philosophie des Unbewussten*” (WUNDT, 1877, p. 505).

<sup>25</sup> Sobre isso, consultar PAUEN, 1997, p. 122, e INVERNIZZI, 1994, p. 121.

<sup>26</sup> Isso transparece em diversos textos do período, tanto de críticos quanto de simpatizantes da obra de Hartmann. Um historiador da filosofia inglês, por exemplo, numa obra dedicada à história do pessimismo, confere a Hartmann um completo protagonismo dentre os “sucessores” de Schopenhauer (SULLY, 1877, p. 100ss).

<sup>27</sup> Plümacher afirma que Hartmann era o “mais extraordinário representante no presente” do “moderno pessimismo filosófico” criado por Schopenhauer (PLÜMACHER, 1888, p. 1). Até mesmo um correspondente direto de Schopenhauer, David Asher, tece rasgados elogios à *Filosofia da Inconsciente* numa resenha dedicada à obra (ASHER, 1869, p. 2278).

<sup>28</sup> É o caso de Bahnsen, que defende os princípios da filosofia schopenhaueriana contra a versão hartmanniana (BAHNSEN, 1872). Lembremos também das críticas direcionadas a Hartmann pelo jovem Nietzsche, sobretudo na seção 9 da *Segunda Consideração Extemporânea* (NIETZSCHE, 1999, Band I, p. 311-324).

ele atribui o enorme sucesso dessa obra à consolidada penetração da filosofia schopenhaueriana nos círculos cultivados alemães da época. Segundo Hartmann, a *Filosofia do Inconsciente* encontrou “tantos calorosos amigos” porque a difusão prévia da “filosofia de Schopenhauer havia preparado o terreno para sua compreensão” (HARTMANN, 1876, p. VII). Com isso, Hartmann legitima o vínculo entre o sucesso imediato de sua obra e um *contexto* maior de recepção da filosofia schopenhaueriana na Alemanha daquele período. Alastrado o incêndio pessimista, a partir do final da década de 1860 os ataques à filosofia schopenhaueriana e seu pessimismo viriam de diversas correntes intelectuais: até mesmo o eminente marxista Karl Kautsky lançara mão da pena para combater esse inimigo.<sup>29</sup>

Mas, indubitavelmente, os neokantianos foram os mais ferrenhos críticos do pessimismo schopenhaueriano. Beiser chega a afirmar que houve uma “campanha neokantiana contra o pessimismo” (BEISER, 2016, p. 165), já que os “neokantianos tornaram-se virtualmente obcecados pelo ‘filósofo rei de Frankfurt’” (Idem, p. 21). De fato, analisando os textos do período, constatamos que praticamente todos os principais neokantianos participaram da *Pessimismus-Frage*, sempre assumindo posições críticas em relação a Schopenhauer e ao pessimismo. Tais críticas abordavam diversos aspectos da questão. Elenquemos algumas das principais.

Num texto publicado originalmente em 1876 e intitulado “Pessimismo e ciência”, Windelband procura analisar a característica central do pessimismo filosófico e conclui que “a mais perigosa forma” do “modismo pessimista” consiste na pretensão de atribuir a seu enunciado nuclear (“o mundo é mau e seria melhor se ele não existisse”) o estatuto de verdade científica e “demonstrá-lo filosoficamente” (WINDELBAND, 1924, p. 219-224). Segundo o neokantiano, o pessimismo (assim como seu antagonista filosófico, o otimismo) consiste apenas na generalização de estados de humor [*Stimmungen*] subjetivos, “disposições psicológicas” que tentam se impor como “verdade objetiva”, transformando “uma atitude generalizante numa *Weltanschauung*” (WINDELBAND, 1924, p. 221-223). O essencial do pessimismo estaria nessa “arbitrariedade” subjetiva, pois um juízo sobre o valor do mundo só seria possível sob a condição de que, primeiramente, “o universo em geral tenha um propósito ou uma determinação e, em segundo lugar, que nós possamos conhecê-los com certeza” (WINDELBAND, 1924, p. 229-230). Contudo, completa Windelband, “a ciência humana nada sabe e nada pode saber” sobre “um propósito que constitua a determinação do universo e forneça o critério para seu julgamento” (WINDELBAND, 1924, p. 231). Baseado nisso, o neokantiano conclui pela “completa impossibilidade de um tal julgamento” (WINDELBAND, 1924, p. 227). Assim, ao insistir na impossibilidade de sua fundamentação científica, Windelband relega o pessimismo a uma mera

<sup>29</sup> Num texto publicado em 1888 (KAUTSKY, 1888, p. 66-78 e 97-109), Kautsky vincula a grande influência da filosofia schopenhaueriana à posição ideológica por ela representada, atacando o pensamento de Schopenhauer ao fazer apelo à biografia do autor: filósofo representante da pequena burguesia rentista, cunhado ainda com o espírito da Santa Aliança e adversário político declarado das revoltas de 1848. Essa interpretação político-biográfica acaba por resumir o pessimismo schopenhaueriano à expressão ideológica de uma burguesia acomodada (que se identifica com o papel do gênio e seus privilégios na filosofia schopenhaueriana) e cujo caráter quietista ajudaria a fortalecer o conformismo na classe proletária (que, por sua vez, poderia se identificar com o papel do santo e sua resignação). Por isso, conclui Kautsky, “não é nenhuma surpresa que essa doutrina tão comodista alastre-se rapidamente e adquira sempre novos adeptos” (KAUTSKY, 1888, p. 109). Portanto, a crítica de Kautsky pode ser inserida no mesmo conjunto daquelas interpretações histórico-ideológicas mencionadas acima.



manifestação psicológica, extrafilosófica. Estratégias críticas semelhantes foram adotadas pelos neokantianos Riehl, Liebmann, Paulsen e Bona Meyer.<sup>30</sup>

Historiadores da filosofia ressaltam outros aspectos importantes que permeiam as críticas neokantianas. Beiser, por exemplo, chama a atenção para um pressuposto central dessas críticas: os neokantianos voltaram-se diretamente contra a concepção schopenhaueriana da filosofia como metafísica (BEISER, 2016, p. 25). Semelhantemente, Köhnke afirma que o ataque ao suposto estatuto científico do pessimismo ilustra como os neokantianos estabeleciam uma distinção rígida entre filosofia e *Weltanschauung*, insistindo no caráter científico da filosofia (KÖHNKE, 1991, p. 217-218). Em defesa de Schopenhauer, podemos dizer que uma parte substancial das críticas neokantianas à pretensão científica do pessimismo fora motivada mais pela versão hartmanniana do pessimismo do que pela própria letra de Schopenhauer. Afinal, mesmo que Schopenhauer realmente confira valor de verdade ao juízo negativo sobre o valor da vida, a insistência (marcada por exigências típicas da segunda metade do século XIX, como já mencionamos) em atribuir um estatuto científico ao pessimismo aparece sobretudo na obra de Hartmann.<sup>31</sup>

Além das críticas à fundamentação do pessimismo, alguns neokantianos dedicaram-se também a criticar elementos específicos do sistema schopenhaueriano. Kuno Fischer e Bona Meyer, por exemplo, atacam a soteriologia.<sup>32</sup> Riehl critica, por um lado, a concepção (segundo ele, operada por Schopenhauer) do mundo como um “fenômeno cerebral” como uma deturpação do verdadeiro criticismo kantiano e, por outro lado, a própria noção schopenhaueriana de vontade, que seria apenas uma “antropomorfização da

<sup>30</sup> Riehl também defende haver um contrassenso por trás da “questão do valor da vida, do valor da existência em geral, colocada por Schopenhauer”: “O valor da existência, o valor do mundo pode ser avaliado? A medida para essa avaliação não deveria ser tirada do próprio mundo, da própria vida que, conforme isso, deve ser avaliada? Um juízo de valor pressupõe a possibilidade de uma comparação. Como, porém, o ser, que é tudo, pode ser comparado, como seu valor pode ser avaliado já que todo valor e todo não-valor está contido nele e dele provem” (RIEHL, 1908, p. 213). Já Liebmann afirma: é uma “confusão conceitual” querer julgar a questão do valor da existência em geral. “Valor e não-valor” seriam “predicados totalmente relativos” ao “sujeito julgador” (LIEBMANN, 1904, p. 264-265), e portanto: “Que absurdo querer julgar o valor do mundo em geral [...] Bom e mau, como belo e feio, são conceitos de valor subjetivos, [...] nunca, porém, aplicáveis àquela infinita e impenetrável essência do mundo” (LIEBMANN, 1904, p. 266). Paulsen, num texto publicado primeiramente em 1900, amplia de certa forma o argumento, recorrendo a aspectos biográficos de Schopenhauer para reforçar a acusação de subjetivismo e psicologismo: a “solidão” do filósofo teria feito com que ele perdesse o principal, a arte de “se justificar diante dos outros; ele ouve apenas a si mesmo e gira progressivamente em torno de seus pensamentos como num mundo onírico, sem mais diferenciar elementos subjetivos e objetivos” (PAULSEN, 1911, p. 53). Bona Meyer também foca sua crítica na redução do pessimismo a um psicologismo: o pessimismo “nada mais é senão o testemunho de um doentio temperamento negro amargo” (BONA MEYER, 1872a, p. 44).

<sup>31</sup> Num artigo denominado *Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begünden?* [O pessimismo deve se fundamentar cientificamente?], por exemplo, assevera Hartmann: “Pode-se afirmar que o pessimismo hoje já pertence a uma das verdades cientificamente mais bem fundamentadas e que sua certeza crescerá tanto com o avanço do curso real do mundo quanto com o avanço de seu tratamento científico, hoje ainda tão recente” (HARTMANN, 1880, p. 85).

<sup>32</sup> Fischer critica a filosofia schopenhaueriana por atribuir papel central ao intelecto na negação da vontade e na metafísica do belo: “não é possível” “nem lógica nem metafisicamente” que o intelecto, “escravo nato da vontade” tenha esse papel redentor (FISCHER, 1898, p. 514). Bona Meyer vê na negação da vontade “uma evidente contradição de sua doutrina [...] essa autonegação da própria essência é totalmente impossível” (BONA MEYER, 1872a, p. 45).

natureza”, um “mito filosófico” (RIEHL, 1908, p. 217-220).<sup>33</sup> Mencionemos também a famosa crítica do neokantiano Eduard Zeller à suposta petição de princípio entre cérebro e representação na teoria do conhecimento schopenhaueriana, conhecida tradicionalmente na historiografia filosófica como paradoxo de Zeller.<sup>34</sup> Outra crítica efetuada frequentemente pelos neokantianos ao pessimismo diz respeito à possibilidade de determinar um balanço entre prazer e desprazer na existência. Riehl e Bona Meyer, por exemplo, enfatizam esse aspecto.<sup>35</sup> Aqui novamente devemos observar que esse aspecto da crítica neokantiana é facilitado pela insistência de Hartmann em fundamentar o pessimismo filosófico a partir de um balanço eudemonista,<sup>36</sup> algo que não ocorre da mesma maneira na letra schopenhaueriana.

Outro ponto central da crítica dos neokantianos ao pessimismo schopenhaueriano tem um fundamento político. Segundo seus opositores, o pessimismo de Schopenhauer traria consigo uma apologia do quietismo, desestimulando a ação política e propagando uma ideologia conservadora do *status quo*. Segundo Riehl, a doutrina schopenhaueriana “nega a vida, ela quer negá-la, e sua crença paralisa a ação” (RIEHL, 1908, p. 215). Noutras palavras: “para poder afirmar o pessimismo, Schopenhauer teve de negar a história [...] Ele recusa em si e incondicionalmente a possibilidade de qualquer melhoria, e por isso sua doutrina é inimiga da vida” (Idem, p. 214-215). Liebmann também insistira nessa crítica, afirmando que o quietismo schopenhaueriano “cruza os braços” diante da possibilidade de “melhorar o mundo”, e concluindo em tom exortativo: “em vez de pronunciar reclamações estereis contra a ordem eterna do mundo, que tu não compreendes, ajas! Combata o mal, fomenta o bem; ajude os doentes, pobres, fracos, sofrendores; recuse a injustiça e a maldade” (LIEBMANN, 1904, p. 262-266). Como contrapartida a essa crítica, podemos argumentar que o pessimismo schopenhaueriano, por si só, não implica necessariamente uma ideologia reacionária. Prova disso (para ficarmos restritos ao período abordado, pois poderíamos lembrar a importância da filosofia schopenhaueriana para Max Horkheimer, por exemplo) é o viés socialista presente na filosofia de um dos principais representantes da escola de Schopenhauer, Mainländer, definido por Ramos como “um pessimismo quietista com práxis social engajada” (RAMOS, 2007, p. 44).

Essa crítica de cunho político nos leva à última faceta dos ataques neokantianos ao pessimismo de Schopenhauer que abordaremos aqui: além do viés político, inegavelmente pairava sobre essa corrente crítica um componente

<sup>33</sup> “O mundo é um fenômeno cerebral para um cérebro que é seu próprio fenômeno – isso não é criticismo, isso é ilusionismo, é niilismo do conhecimento e uma completa distorção da doutrina kantiana. E, entretanto, a falsa concepção de Schopenhauer sobre Kant encobre ainda para muitos o verdadeiro sentido da filosofia crítica” (RIEHL, 1908, p. 217). Sobre a vontade: “o metafísico da vontade compreendeu mal a vontade; Schopenhauer não conhece a vontade, ele a confunde com o desejo” (Idem, p. 219).

<sup>34</sup> Zeller formula essa crítica em sua *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* [História da filosofia alemã desde Leibniz] (ZELLER, 1875, p. 713).

<sup>35</sup> Afirma Riehl: “O pessimismo schopenhaueriano é, em seu fundamento, hedonista”, pois se baseia na “contabilização do balanço entre prazer e sofrimento” (RIEHL, 1908, p. 232). Já Bona Meyer: “A questão de se no mundo existe mais prazer ou desprazer não é decidível com a ajuda de nenhuma experiência [...] tal balanço de prazer e desprazer [...] é uma tarefa impossível!” (BONA MEYER, 1872a, p. 44-45).

<sup>36</sup> Ver, por exemplo, HARTMANN, 1885, p. 91-102.

peçoal. A constante intromissão de argumentos *ad hominem* nas críticas supramencionadas já permite antever esse aspecto. Como dissemos, o neokantismo tornou-se a corrente filosófica hegemônica na academia filosófica alemã durante a segunda metade do século XIX. Schopenhauer, crítico por excelência da filosofia universitária, representava em vários aspectos uma ameaça ao movimento neokantiano. Em *Sobre a filosofia universitária* Schopenhauer já atacara diretamente pioneiros do neokantismo, como Jakob Fries (SCHOPENHAUER, P I, p. 224). Além disso, o filósofo elogiara a cassação da *jus legendi* de um dos principais neokantianos da segunda metade do século XIX: Kuno Fischer (SCHOPENHAUER, P I, p. 176). Não por acaso, Fischer é um dos principais críticos da postura schopenhaueriana contra a filosofia acadêmica. Valendo-se da correspondência de Schopenhauer publicada, Fischer acusa o filósofo de se alegrar ao saber da destituição de acadêmicos, alegando que essa posição não era motivada por razões intelectuais, mas pessoais (FISCHER, 1898, p. 98-99). O neokantiano ironiza ainda o modo como Schopenhauer interpretava seu período de anonimato: o “velho conto de fadas. Para não deixar que ele, o único verdadeiro herdeiro do trono de Kant, chegasse ao poder, professores de filosofia conspiraram e segregaram-no dos olhos do mundo” (FISCHER, 1898, p. 492). Avançando em argumentos *ad hominem* (estratégia crítica que, devemos reconhecer, não era estranha ao próprio Schopenhauer), conclui Fischer: o próprio Schopenhauer “foi um professor universitário, um João sem terra, um professor sem ouvintes”, eis por que sua crítica à filosofia universitária tinha por fundamento “sua amargura” (FISCHER, 1898, p. 493-494). Paulsen acompanha a ironia de Fischer ao insinuar um caráter paranoico de Schopenhauer em relação aos professores de filosofia<sup>37</sup>. Além disso, tanto Paulsen quanto outro neokantiano, Haym, alegam que o ambiente acadêmico teria sido benéfico para Schopenhauer, pois forçaria o filósofo misantropo a justificar sua filosofia perante colegas e alunos.<sup>38</sup>

Em última instância, os ataques neokantianos a Schopenhauer durante a *Pessimismus-Frage* foram tão inflamados porque o objeto da controvérsia não se restringia apenas ao estatuto teórico do pessimismo filosófico: tais ataques eram atravessados também por interpretações políticas ou mesmo querelas pessoais. Contudo, ao privilegiarmos o aspecto propriamente filosófico da questão, devemos enfatizar que (mesmo que outros elementos permeiem o debate) o objeto *principal* da controvérsia e seu verdadeiro pano de fundo era nada menos que a *concepção de filosofia*. Vejamos por quê.

Com a proliferação das críticas ao pessimismo e a Schopenhauer, bem como das réplicas por parte dos defensores do pessimismo filosófico (dentre eles Taubert, Plümacher e, sobretudo, Hartmann)<sup>39</sup>, a *Pessimismus-Frage* alastrou-se

<sup>37</sup> Referindo-se ao suposto “plano” orquestrado pelos acadêmicos das gerações anteriores para manter Schopenhauer no anonimato, afirma Paulsen: “é indubitável que esse feitiço é um puro fantasma de sua fantasia [...] Voltemos àquela época e levemos a sério a ideia: Hegel e Fries, Herbart e Schelling, Baader e Reinhold, [...] reuniram-se e conspiraram contra a fama – não do famoso Arthur Schopenhauer, mas de um jovem desconhecido que se habilitou em Berlim, porém teve pouco sucesso [...] Como se cada um deles não tivesse coisas muito mais importantes a fazer do que estudar a obra de um desconhecido de nome Schopenhauer!” (PAULSEN, 1911, p. 48-49).

<sup>38</sup> Ver PAULSEN, 1911, p. 32, e HAYM, 1864, p. 87-88.

<sup>39</sup> Ao mesmo tempo em que funcionava como potencializador dessas críticas devido à sua peculiar reformulação do pessimismo schopenhaueriano, Hartmann era geralmente o protagonista da contra-argumentação pessimista. O filósofo dedicou obras inteiras - como *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (HARTMANN, 1880), que teve uma segunda edição, ampliada, em

intensivamente durante as décadas finais do século XIX. Segundo Beiser, foi “a maior controvérsia intelectual – mensurada em termos de duração, intensidade e número de participantes – na segunda metade do século XIX na Alemanha” (BEISER, 2016, p. 162). Mas por que justamente a questão do pessimismo, introduzida no debate filosófico com a difusão do pensamento schopenhaueriano, tornou-se importante a ponto de originar uma polêmica dessa magnitude? Lembremos daquela descrição inicial do cenário intelectual alemão da segunda metade do século XIX. Tal cenário tinha como características marcantes o descrédito em relação aos sistemas idealistas especulativos que dominaram a primeira metade do século, culminando numa desconfiança acerca do próprio papel da filosofia, sobretudo da metafísica e da ética, bem como numa concomitante valorização crescente das ciências particulares. Usamos as palavras de Schnädelbach para descrever essa conjuntura como uma “crise de identidade da filosofia” (SCHNÄDELBACH, 1983, p. 17). Nesse panorama, o neokantismo erigiu-se como corrente filosófica dominante na filosofia universitária, oferecendo como saída para essa crise uma concepção da filosofia como teoria do conhecimento, cujo papel seria investigar e estabelecer os fundamentos das ciências, recusando especulações metafísicas e *Weltanschauungen* de maneira geral. Ora, é evidente que a concepção de filosofia oferecida por Schopenhauer entra em confronto direto com essa concepção neokantiana.

Além de apresentar uma concepção tipicamente metafísica, é crucial perceber o que uma *Weltanschauung* pessimista *pressupõe*. A questão do pessimismo mostra-se inserida num horizonte maior, que pressupõe uma tomada de posição acerca da própria natureza e dos limites da filosofia. Afinal, defender o pessimismo filosófico significa *a fortiori* trazer para o primeiro plano uma questão filosófica fundamental: *a questão do valor da vida ou da existência*. O pessimismo pressupõe uma concepção determinada da filosofia, a saber, ele assume a questão do valor da vida como a questão filosófica por excelência. Schopenhauer tinha plena consciência dessa condição. Na abertura do livro IV do primeiro volume d’ *O mundo como vontade e representação*, o filósofo afirma que nele tratará da questão “mais séria de todas, já que diz respeito às ações dos homens, ao tema com o qual cada um imediatamente lida, não podendo ser alheio ou indiferente a ninguém” (SCHOPENHAUER, WWV I, p. 375). Poucas linhas abaixo, Schopenhauer deixa claro qual é essa questão: “o valor ou não-valor de uma existência” (SCHOPENHAUER, WWV I, p. 375). Além disso, é interessante observar que essa concepção aparece no próprio escrito *Sobre a filosofia universitária*. Ao contrapor a concepção assumida pelos filósofos universitários à sua própria concepção da filosofia, afirma Schopenhauer: “eles nada sabem sobre abordar livre e naturalmente o problema da existência [*Problem des Daseins*]” (SCHOPENHAUER, P I, p. 233) que, segundo o filósofo de Danzig, é “incomparavelmente o problema mais importante de todos” (Idem, p. 222). Assim, fica claro por que o pessimismo tornou-se um objeto de disputa tão importante neste cenário. Em torno da questão do pessimismo digladiavam-se concepções antagônicas da filosofia: a neokantiana, concebendo como papel central da filosofia a investigação acerca dos fundamentos das ciências particulares, e a schopenhaueriana, que concebia como problema filosófico central a questão do valor da existência. Em última instância, o principal

---

1892 -, além de artigos como *Zur Pessimismus-Frage* (HARTMANN, 1885, p. 78-120), à tentativa de refutar as críticas ao pessimismo filosófico.

sustentáculo da enorme influência do pensamento de Schopenhauer no cenário intelectual alemão do período - segundo Köhnke, numa obra dedicada ao movimento neokantiano, a filosofia schopenhaueriana foi o “maior sucesso popular do século XIX” (KÖHNKE, 1991, p. 74)<sup>40</sup> – foi trazer novamente à tona essa antiga (porém, à época desacreditada) questão e situá-la no centro de sua concepção filosófica. Mesmo um neokantiano reconhece, a seu modo, esse feito: “sob a influência de Schopenhauer cultivou-se uma verdadeira mania de julgar o ‘valor da vida’” (WINDELBAND, 1924, p. 226). Dentre os historiadores da filosofia, Beiser ratifica essa interpretação.<sup>41</sup> Porém, talvez a melhor compreensão desse mérito schopenhaueriano tenha nos sido fornecida por ninguém menos que Nietzsche. Primeiramente numa obra de juventude, *Schopenhauer como educador*, Nietzsche atribui a Schopenhauer o papel de educador principalmente devido àquela concepção da filosofia. Vale a pena atentar às palavras nietzschianas:

Ele havia visto algo ainda superior: uma terrível cena supramundana do julgamento, em que era pesada toda vida, mesmo a mais alta e perfeita, e considerada leve demais: tinha visto o sagrado como juiz da existência [*Richter des Daseins*]. Não é possível determinar o quão cedo Schopenhauer deve ter visto essa imagem da vida, e aliás precisamente assim como tentou pintá-la mais tarde em todos os seus escritos; pode-se demonstrar que o jovem, e desejaríamos acreditar que a criança, já havia tido essa visão descomunal. Tudo de que ele se apropriou mais tarde, da vida e dos livros, de todos os reinos da ciência, era para ele quase que somente cor e meio de expressão; mesmo a filosofia de Kant foi adotada por ele, antes de tudo, como um extraordinário instrumento retórico, com que acreditava pronunciar-se ainda mais claramente sobre essa imagem: como também lhe servia para o mesmo fim, ocasionalmente, a mitologia budista e cristã. Para ele havia somente *uma* tarefa e cem mil meios para resolvê-la: *um* sentido e inúmeros hieróglifos para exprimi-lo. (NIETZSCHE, 1978, p. 78-79; grifos do autor).

Nietzsche explicitamente adere à concepção schopenhaueriana da filosofia: a “exigência de toda grande filosofia [...] sempre diz unicamente: esta é a imagem de toda vida, aprende nela o sentido da tua vida [*Sinn deines Lebens*]. E vice-versa: lê apenas tua vida e aprende nela os hieróglifos da vida universal” (NIETZSCHE, 1999, Band 1, p. 357). Portanto, também para o jovem Nietzsche ao verdadeiro filósofo é atribuído sobretudo o papel de “juiz da vida” (NIETZSCHE, 1999, Band 1, p. 362), e a verdadeira filosofia deve ter como questão principal o “problema da existência” [*Problem des Daseins*] (Idem, p. 365). Mesmo após seu afastamento em relação a Schopenhauer (que sempre deve ser considerado em seus multifacetados aspectos, pois não se trata de uma simples ou unidimensional ruptura), Nietzsche não apenas continua a reconhecer o grande mérito de Schopenhauer ao ter implementado essa concepção da filosofia em seu tempo, como também especifica

<sup>40</sup> Embora possa, à primeira vista, parecer peremptória, essa afirmação é endossada totalmente por um autor da época: “a filosofia de Schopenhauer e seus sucessores” foi, segundo Wundt, “mais popular como nunca dantes fora a filosofia na Alemanha” (WUNDT, 1877, p. 505).

<sup>41</sup> Beiser atesta “a grande importância de Schopenhauer para a reorientação da filosofia na segunda metade do século XIX. Foi Schopenhauer quem fez a questão do valor da vida tão central na filosofia alemã no século XIX, que afastou seus interesses pela lógica das ciências e trouxe-os de volta aos problemas tradicionais da significação e valor da vida” (BEISER, 2016, p. 11).

a originalidade desse mérito. No livro V d' *A gaia ciência* (portanto, já ao final de sua trajetória intelectual), Nietzsche afirmará que “Schopenhauer, com o seu pessimismo, ou seja, com o problema do *valor da existência*” (NIETZSCHE, 2005, p. 255; grifos do autor), teve o mérito inquestionável de ter sido o “*primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos [...] Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas” (Idem, pp. 255-256; grifos do autor). Segundo Nietzsche, Schopenhauer é pessimista “como bom europeu”, pois o problema fundamental de sua filosofia foi um problema a se “esperar com total certeza” após o grande “evento de toda a Europa”, a “vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia”: “o declínio da crença no Deus cristão” (Idem, *Ibidem*). Conforme a interpretação nietzschiana, a concepção filosófica schopenhaueriana é tão importante porque teve o mérito de colocar, pela primeira vez e de maneira clara, a questão crucial de seu tempo:

Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu ‘sentido’ como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade. (Idem, p. 256; grifos do autor).

Nietzsche ressalta ainda a superioridade do pessimismo schopenhaueriano face à “*inabilidade* desse pessimismo pós-schopenhaueriano” (Idem, p. 257: “grifos do autor”), citando nominalmente e satirizando cada um dos três representantes da escola de Schopenhauer em sentido lato que apresentamos acima: Bahnsen, Mainländer e Hartmann. Enfim, esse recurso a Nietzsche nos ajuda a entender não apenas por que a filosofia schopenhaueriana tornou-se a mais influente e mais debatida na Alemanha durante o período da *Pessimismus-Frage* quanto por que, em última instância, podemos dizer que Schopenhauer foi o grande vitorioso dessa controvérsia.

É compreensível a indagação de Beiser: “de uma perspectiva contemporânea, é um fato surpreendente, difícil de avaliar e explicar, que Arthur Schopenhauer foi o mais famoso e influente filósofo na Alemanha de 1860 até a Primeira Guerra Mundial” (BEISER, 2016, p. 13). Contudo, se atentarmos ao panorama da *Pessimismus-Frage* apresentado, esse fato torna-se menos surpreendente. Afinal, como procuramos mostrar até aqui, após a morte de Schopenhauer a controvérsia pessimista que se alastrou pela Alemanha acabava por, de forma indireta, ratificar aquela concepção schopenhaueriana da filosofia. Seja quando defendida pelos partidários do pessimismo filosófico, ou mesmo quando criticada em sua legitimidade pelos opositores, a questão do valor da vida transformou-se na questão central do debate da filosofia alemã no período. Um significado histórico importante da *Pessimismus-Frage* foi, sem dúvida, *deslocar* o horizonte discursivo da filosofia alemã em direção à concepção filosófica schopenhaueriana. Dessa perspectiva, não surpreende que Schopenhauer tenha sido, de fato, o mais influente filósofo alemão do período. Afinal, segundo as próprias palavras de Beiser: “num sentido muito importante, Schopenhauer pautou a agenda intelectual da segunda metade do século XIX. Ele [...] colocou o problema filosófico principal de sua época” (BEISER, 2016, p. 15).

Além disso, é preciso ainda considerar outro fator. Se a filosofia schopenhaueriana tornou-se tão influente e popular nesse período é também porque, de alguma forma, ela conseguiu fornecer uma resposta mais convincente à “crise de identidade” que atravessava a filosofia alemã.<sup>42</sup> Eis um dos motivos pelos quais podemos afirmar que a filosofia schopenhaueriana sagrou-se vencedora da *Pessimismus-Frage*. Outro motivo, complementar a esse, é a constatação de que a influência da concepção schopenhaueriana da filosofia chegou a tal ponto que seus principais críticos, os neokantianos, viram-se a partir de certo momento forçados a ampliar sua própria concepção, passando a incorporar – ao lado dos tradicionais temas relativos à teoria do conhecimento – questões de valor entre seus temas filosóficos.<sup>43</sup>

Portanto, essa apresentação panorâmica da *Pessimismus-Frage* pretende ter ajudado a dimensionar a relevância, muitas vezes subestimada, de Schopenhauer para a filosofia alemã do final do século XIX. Como conclusão, podemos justificadamente afirmar que, de certo modo, a filosofia schopenhaueriana delimitou grande parte do horizonte em torno do qual orbitou a filosofia alemã neste período. Rememorando esse importante (e geralmente esquecido) episódio da história da filosofia, pretendemos também prestar homenagem ao misantropo de Frankfurt por ocasião do bicentenário da publicação de sua obra magna.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHER, David. Eine neue Weltanschauung. *Allgemeine Zeitung*, p. 2278-2279, 28/5/1869.

BAHNSEN, Julius. *Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien*. Berlin: Duncker, 1872.

<sup>42</sup> Nisso acompanhamos a conclusão à qual chega Beiser: “A filosofia de Schopenhauer tornou-se tão influente principalmente porque ela ofereceu a mais bem-sucedida solução para aquela crise, uma solução mais plausível e satisfatória do que as de seus oponentes [...] Em última instância, para o público em geral a concepção de filosofia de Schopenhauer provou-se uma solução mais atrativa para a crise de identidade da filosofia do que a concepção neokantiana” (BEISER, 2016, p. 18-22).

<sup>43</sup> Essa é também uma das teses centrais da obra de Beiser. Originalmente estudioso do movimento neokantiano, ele fornece um relato interessante a esse respeito: “cheguei ao estudo do pessimismo por meio do neokantismo. Qualquer um que estude as origens do movimento neokantiano fica perplexo com a influência que Schopenhauer teve sobre o movimento” (BEISER, 2016, p. V). Segundo o autor, “os neokantianos teriam provavelmente continuado a trilhar seu caminho positivista – eles provavelmente persistiriam em seu ‘sono dogmático’ – se não fosse por um homem: o velho *scrooge* de Frankfurt. Ninguém foi mais efetivo em despertar os neokantianos, em lembrá-los das questões tradicionais da filosofia, do que Arthur Schopenhauer” (Idem, p. 21). E complementa afirmando que a influência da filosofia schopenhaueriana acabou por repercutir até mesmo sobre a filosofia universitária: “Ao final da década de 1870, os neokantianos começaram a sentir o desafio de Schopenhauer, mesmo nas salas das universidades. A filosofia de Schopenhauer estava provando ser popular entre os estudantes, que se sentiam mais atraídos por preleções sobre o enigma da existência do que por sobre a lógica das ciências. Face ao declínio do interesse estudantil, e preocupados em ter alguma relevância social, os neokantianos começaram a ampliar sua concepção de filosofia para além da epistemologia, de modo que ela pudesse incluir o problema do valor [...] Começando ao final da década de 1870, houve um grande crescimento do número de preleções ministradas por neokantianos sobre tópicos de filosofia prática e sobre a natureza da filosofia” (BEISER, 2016, p. 23).

\_\_\_\_\_. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt: Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*. Leipzig: Grieben, 1882.

BEISER, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. New York: Oxford University Press, 2016.

BONA MEYER, Jürgen. Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker. In: BIRCHOW, Rudolf; HOLZENDORFF, Franz. (Orgs). *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*. Berlin: Carl Habel, 1872a. p. 1-54.

\_\_\_\_\_. *Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus*. Bonn: Adolph Marcus, 1872b.

CARTWRIGHT, David E. *Schopenhauer: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico; KOßLER, Matthias. *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

DURANTE, Felipe. A escola de Schopenhauer em seus sentidos lato e estrito: entre apóstolos, evangelistas, metafísicos, heréticos, os pais da Igreja e as mulheres. *Revista Sofia*, v. 6, n. 1, p. 136-148, Jan/Jun 2017.

FAZIO, Domenico. *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e il pessimismo post-schopenhaueriano: Hartmann, Mainländer e Bahnsen. *La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2010. p. 161-184.

FISCHER, Kuno. *Geschichte der neuern Philosophie*. Neunter Band: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg: Karl Winter, 1898.

GOLTHER, Ludwig von. *Der moderne Pessimismus*. Leipzig: Brockhaus, 1878.

HARTMANN, Eduard von. Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus. *Philosophische Monatshefte*, Band II, Berlin, p. 457-469, Wintersemester 1868/1869.

\_\_\_\_\_. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Duncker, 1869.

\_\_\_\_\_. *Philosophie des Unbewussten*. Siebente Auflage. Berlin: Duncker, 1876.

\_\_\_\_\_. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker, 1880.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig/Berlin: Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885.

\_\_\_\_\_. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Zweite Auflage, Leipzig: Hermann Haacke, 1892.

HAYM, Rudolf. *Arthur Schopenhauer*. Berlin: Georg Reimer, 1864.



- HEYDORN, Heinz-Joachim. Schopenhauer und Bahnsen. *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. XXXVII, p. 32-41, 1956.
- INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1994.
- KAUTSKY, Karl. Arthur Schopenhauer. *Die neue Zeit*, 6, p. 66-78 e 97-109, 1888.
- KÖHNKE, Klaus Christian. *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- LIEBMANN, Otto. *Gedanken und Thatsachen*. Zweiter Band. Strassburg: Karl Trübner, 1904.
- LUKÁCS, Georg. *Die Zerstörung der Vernunft: Irrationalismus und Imperialismus*. Band II. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterland, 1974.
- MAINLÄNDER, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: Theodor Hofmann, 1879.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche: Obras incompletas*. Col. *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Kritische Studienausgabe* (KSA) em 15 volumes (org. Colli-Montinari). München: Walter de Gruyter, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PAUEN, Michael. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- PAULSEN, Friedrich. *Schopenhauer, Hamlet und Mephistopheles*. Dritte Auflage. Stuttgart/Berlin: Gotta'sche, 1911.
- PFEIDERER, Edmund. *Der moderne Pessimismus*. Berlin: Carl Habel, 1875.
- PLÜMACHER, Olga. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: G. Weiss, 1888.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer. *Cadernos de Filosofia Alemã (USP)*, n. 10, p. 35-50, 2007.
- \_\_\_\_\_. Tragédia sem redenção: o pessimismo absoluto de Julius Bahnsen. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 6, n. 2, p. 111-121, 2º semestre de 2015.
- RIEHL, Alois. *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Dritte Auflage. Leipzig: B.G Teubner, 1908.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke* (org. Löhneysen) em 5 volumes. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

STÄGLICH, Hans. Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. XXXIV, p. 27-37, 1951-1952.

SULLY, James. *Pessimism: A History and a Criticism*. London: Henry S. King, 1877.

TAUBERT, Agnes. *Der Pessimismus und seine Gegner*. Berlin: Duncker, 1873.

VITALE, Maria. *Dalla Volontà di vivere all'Inconscio: Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento (Schopenhaueriana, 8). Lecce: Pensa Multimedia, 2014.

WINDELBAND, Wilhelm. Pessimismus und Wissenschaft. *Präludien*, Band I/II. Tübingen: Mohr, 1924.

WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

WUNDT, Wilhelm. Philosophy in Germany. *Mind*, Oxford University Press, vol. 2, n° 8, p. 493-518, 1877.

ZELLER, Eduard. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. Zweite Auflage. München: R. Oldenbourg, 1875.

Recebido em: 31-07-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18

# DESCONSTRUÇÃO E HETERODOXIA LINGUÍSTICA EM JACQUES DERRIDA

*DECONSTRUCTION AND LINGUISTIC HETERODOXY IN JACQUES DERRIDA*

TIAGO DE FRAGA GOMES<sup>1</sup>

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) - Brasil  
tiago\_mail@yahoo.com.br

**RESUMO:** O presente texto, partindo das ideias de Derrida, pretende levantar um questionamento a respeito da repressão filosófica logocêntrica que quer classificar tudo como voz ativa e voz passiva. A *différance* derridiana, como diferenciação aberta e imprevisível, não se enquadra nos moldes gramatológicos ortodoxos, denotando uma voz intermediária, prenhe de potência, de possibilidades e de uma anarquia improvisadora. Derrida questiona o *status* do conhecimento pela desconstrução da escritura, interpelando a própria ordem conceitual, porém, não impondo limites à interpretação textual, mas utilizando-se de conceitos indecidíveis, com o intuito de não colocar uma camisa de força aniquiladora da potência linguística e filosófica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Derrida. Desconstrução. *Différance*. Escritura. Linguística.

**ABSTRACT:** *The present text, based on the ideas of Derrida, intends to raise a question about the logocentric philosophical repression that wants to classify everything as active voice and passive voice. The Derridian différance, as an open and unpredictable differentiation, does not fit into the orthodox grammatical molds. It denotes an intermediate voice, pregnant with power, possibilities and an improvising anarchy. Derrida questions the status of knowledge through the deconstruction of writing, and questioning the conceptual order itself, while not imposing limits upon textual interpretation, but using undecidable concepts, with the intention of not applying a straitjacket that would annihilate linguistic and philosophical power.*

**KEYWORDS:** *Derrida. Deconstruction. Différance. Scripture. Linguistics.*

## INTRODUÇÃO

Para Derrida, não há nada fora do texto (1973, p. 194). Seguindo esse movimento de argumentação, a epistemologia atual colocará em relevo a dimensão escritural do conhecimento humano, constatando que, no fundo, toda investigação “parte de textos e tem por meta construir novos textos” (QUADROS, 2009, p. 7). Doravante, o texto se constituirá em paradigma epistêmico. De baixo dos véus da escritura, está encoberto todo sentido latente, toda intenção velada e todo *telos* potente que o texto aspira e inspira no leitor desejoso de conhecimento, qual

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Bolsista da Capes.

hermeneuta de um mistério que conecta a inúmeras realidades referidas implícita ou explicitamente.

Inspirando-se em Derrida, é possível afirmar que os textos são como uma “leitura” da realidade, pois a realidade faz jorrar textos, como advento de uma hermenêutica incessante e errante, cuja genealogia e teleologia perdem-se na noite dos tempos. Não dá para separar dialeticamente e logocentricamente texto e realidade. Além disso, todo pensamento situa-se dentro da linguagem e a própria escritura é que fornece as bases para a reflexão e para a ação do sujeito. Essa é a ênfase da proposta de Derrida como superação do paradigma fonológico que contaminou o pensamento ocidental, a partir do qual, acredita-se que a palavra dita descreve o mundo, prescindindo do distanciamento necessário que a escritura fornece para discernir e decantar o subjetivo do objetivo.

Por trás do texto há uma história pré-concebida, uma biografia enclausurada nas palavras que expõem os segredos mais recônditos da alma. “Toda letra traz marcas pessoais e sociais” (QUADROS, 2009, p. 10). É preciso desconstruir para edificar os múltiplos sentidos possíveis, além dos intencionados originariamente, não para destruir, mas para reconstruir. A interpretação é “um empreendimento infundável” (RAJAGOPALAN, 2000, p. 120) que faz emergir a compreensão a partir dos detalhes do dito e do não dito, nas entrelinhas das expressões que pressionam a ir além da literalidade dos signos, interpretando as ideias e as aspirações mais profundas do texto.

Com Derrida é possível afirmar que ler uma obra literária não é descobrir o seu sentido unívoco. O texto é uma pluriformidade, uma polifonia de significados. É impossível duas leituras idênticas. Além disso, o significado ocupa principalmente os espaços vazios, pois a distância é a raiz da escritura. Não haveria escritura se não houvesse espaçamento (DERRIDA, 1973, p. 48). As letras em si são significantes sem significado, pois são as relações interpretadas na sua diferença que constroem a significação. As referências são contingências históricas, insubmissas às prescrições da lógica ontológica totalizante. Na escritura, tudo está imbricado e intrincado, sem as pretensões genesíacas ou teleológicas do pensamento metafísico. “O ponto final é também o início de uma nova frase” (QUADROS, 2009, p. 12). Não há puro começo ou fim absoluto, há sim a aventura peregrina da errância interpretativa.

Um dos primeiros pensadores em que Derrida mergulhou de cabeça foi Sartre, que era a grande sensação da época nos cafés franceses. Para Sartre, “a existência precede a essência” (1987, p. 6). A subjetividade não é algo atribuído, mas sim construído pelo sujeito. As escolhas pessoais moldam a realidade do ser. No entanto, após um tempo, o interesse de Derrida se foca nas personalidades que influenciaram o pensamento de Sartre, os filósofos Husserl e Heidegger, filósofos da consciência, fundamentais no desenvolvimento e elaboração da fenomenologia, segundo a qual a consciência muitas vezes ultrapassa o alcance da comprovação científico-racional, sendo apenas acessível às intuições.

Como matemático Husserl sabia que a fenomenologia acarretava um perigo para o conhecimento das “ciências exatas”. Por isso, Husserl vai tomar a geometria

como o paradigma da forma mais certa do conhecimento matemático, a fim de imunizar a filosofia contra a ameaça do relativismo. A geometria partiria de intuições originais claras e irrefutáveis, tais como a linha, a distância e o ponto, prosseguindo através de um encadeamento lógico incontestável por etapas, revelando uma estrutura. Todo o conhecimento científico e filosófico seguiria a mesma lógica. Derrida percebe a *aporía* e a inconsistência interna e insolúvel desse argumento de Husserl, o que o leva a tomar uma atitude questionadora com relação à própria filosofia.

Heidegger questionou os pressupostos metafísicos do conhecimento que não se baseiam nas experiências. Para Heidegger, toda a ideia da filosofia ocidental e do conhecimento científico subordinado a ela, estaria alicerçada sobre a noção de que a própria verdade, em algum momento, teria um sentido absoluto de validação. Para Derrida, isso consiste também em um paradoxo, no sentido de que a verdade absoluta só poderia ser garantida por um domínio absoluto ou teológico, pois o que é contingente é relativo, e a relatividade assusta a racionalidade filosófica.

Derrida percebe inúmeras incongruências pairando sobre o coração da filosofia. Por isso, questionará os pressupostos do conhecimento filosófico, não concordando com a verdade pré-histórica, atemporal e ideal, sobrevivente para além do domínio da argumentação, que a fenomenologia postula como forma perfeita de conhecimento anterior à experiência vivida. Derrida compreende que os problemas centrais da existência vão além da cosmovisão da filosofia da consciência.

O movimento de argumentação do presente artigo partirá do conceito derridiano de *différance* para analisar a heterodoxia linguística que está na base da desconstrução da escritura. Em seguida, pretende-se analisar a fluidez incontida da linguagem e a disseminação dos significados, com o intuito de refletir sobre a crítica de Derrida sobre o logocentrismo vigente na linguagem filosófica contemporânea. Por fim, abordar-se-á a dimensão ético-política emergente da crítica gramatológica derridiana às ideologias que são veiculadas nas entrelinhas da demagogia publicitária, as quais visam o estreitamento da visão dos sujeitos pensantes em suas decisões pessoais e em sociedade.

## I A *DIFFÉRANCE* HETERODOXA E A DESCONSTRUÇÃO DA ESCRITURA

O conceito de *heterodoxia linguística* espalha-se em toda crítica derridiana ao paradigma metafísico, sobretudo em sua abnegação da fixação do ser via expressão linguística. Derrida insere-se na contramão do panorama geral empreendido pela filosofia, que quer logo ordenar as coisas com o *logos*, quer organizar tudo. Isso pode reprimir o *caos* inerente à *crisis* humana que permite julgar e diferir, separar o joio do trigo. Derrida fala no logocentrismo filosófico ocidental advindo do platonismo, o qual prima pela teoria e a especulação, dando menos força para a concretude vital e a efetividade prática, cuja natureza está repleta de impasses e contradições. Para Derrida, quanto mais ideal é o significante, “mais ele aumenta a potência de repetição da presença, mais ele conserva, reserva

e capitaliza o sentido” (1994, p. 100). Segundo Nascimento, “os limites da conceitualidade filosófica tradicional constituem um dos pontos mais importantes da reflexão derridiana” (NASCIMENTO, 2004, p. 9). Nesse sentido, Derrida é um heterodoxo em relação à ortodoxia formal logocêntrica.

A repressão filosófica logocêntrica quer classificar tudo logo como voz ativa e voz passiva. A *différance* de Derrida “como aberta diferenciação imprevisível” (STEIN, 2008, p. 163), diferente da *différence* usual, não se enquadra nesses moldes gramatológicos ortodoxos, denotando uma voz intermediária, uma “voz média”, que está prenhe de potência, de possibilidades, uma “anarquia improvisadora” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 33) e caótica, portadora de uma alteridade que escapa ao mesmo e ao idêntico. A heterodoxia linguística diferencial derridiana abre possibilidades criativas para além dos cânones do formalismo terminológico ortográfico. A *différance* derridiana lembra o papel crítico da linguagem filosófica como voz média, não transitiva, que expande o horizonte do pensamento diante das predicções grafológicas e abre possibilidades linguísticas inéditas.

Aquilo que se deixa designar por “*différance*” não é simplesmente ativo nem simplesmente passivo, anunciando, ou melhor, recordando antes qualquer coisa com a voz média, dizendo uma operação que não é uma operação, que se não deixa pensar nem como paixão, nem como ação de um sujeito sobre um objeto, nem a partir de um agente, nem a partir de um paciente, nem a partir, nem em vista de qualquer destes *termos*. Ora, a voz média, uma certa não-transitividade, é talvez aquilo que a filosofia, constituindo-se nessa repressão, começou por distribuir em voz ativa e voz passiva (DERRIDA, 1991, p. 40).

A voz remete à polifonia da realidade. A voz média da *différance* derridiana surge como uma gênese de sentido que permite inúmeras compreensões. A filosofia tem uma tendência disciplinadora da realidade quando lida com conceitos. A *différance* remete ao indeterminado. É costume agir demarcando, delimitando, metodologizando. A *différance* é um caminho que abre a possibilidade de muitos caminhos. A voz média da *différance* rompe com a tentação totalizadora da filosofia de uma pretensão descritiva suficiente da realidade, pois deixa espaço para a discordância, a distinção e a diversidade.

A *différance* com “a” difere da *différence* com “e”, protagonizando uma heterodoxia de linguagem, uma inquietação gráfica que não se expressa foneticamente, porém, que não se esgota quando decodificada semiologicamente. Na história recente da filosofia, o elemento gráfico visível foi desprezado e recalcado em detrimento do dito e do escutado. Esqueceu-se que a escritura gráfica é visibilidade inaudível e vazia de transcendentalidade, é pura possibilidade. No pensamento derridiano, a “escritura” e a “errância” detém a primazia sobre o “ser” e sua fixação.

Derrida concebe a escritura antes da fala. “Não se trata de opor o graphocentrismo ao logocentrismo” (SILVA, 2011, p. 232). O que se pretende não é a reabilitação da escrita demonstrando a sua superioridade em relação ao discurso. Em Derrida a “escritura” – que é um indecível<sup>2</sup> – também vem antes da escrita, do traço, da incisão, do desenho, da gravura. As pinturas e a arte rupestres de períodos arcaicos da história humana podem ilustrar a posição de Derrida a respeito da proeminência da escritura como arqui-escritura – evocando aqui a palavra *arché* – em relação à fala/oralidade. “A *différance* é legível, mas não audível” (NASCIMENTO, 2004, p. 54). Fonologicamente não há como distinguir as duas pronúncias. Porém, “é uma engenhosidade de Derrida: a diferença entre *différence* e *différance* só aparece na escrita, que se desforra dessa maneira da fala, obrigando-a a tomar como referência seu próprio traço escrito” (DERRIDA; BENNINGTON, 1996, p. 58). A *différance* é uma crítica à reificação da linguagem simbólica transformada em objeto de uso, instrumentalizada na absolutização gráfica que quer enquadrar a diversidade do real na conceituação sem interlocução diferencial, que é essencial a toda expressão do real.

Cada parcela da realidade é infinitamente mais complexa que a sua definição funcional. Isso Derrida procura expressar na sua diferença entre *différence* e *différance*. Esse erro gramatical dá o que pensar porque camuflado dentro de uma ortodoxia. A diferença gráfica se afunda na noite, não é um termo sensível, mas se recolhe em um nexos invisível. Uma das características da modernidade foi a criação de categorias funcionais suficientes. O problema é que os entes não são simplesmente categorias, são singularidades que podem ou não se identificar com essas categorias.

A vida, a comunicação, a linguagem e a própria escrita ultrapassam a semiótica. A ideia de certo e de errado só existe em referência a um cânon gramatológico. Comumente adapta-se a uma normatividade canônica que opera por signos. Derrida tem uma motivação ética, ele quer achar a ética da própria linguagem, e para chegar lá, quer quebrar todos os preconceitos e violências linguísticas. É a singularidade diferencial que Derrida quer pôr em relevo, e não a universalidade totalizadora, pois toda totalização é uma redução da alteridade.

Segundo o pensamento de Derrida, o signo é algo secundário, é um desvio que acena para algo, possuindo uma função vicária na ausência do que se refere, representando e esperando o seu retorno. Fazendo uma anamnese de Saussure, Derrida afirma que “o signo deve tomar o lugar da coisa na ausência desta representá-la de longe, suficientemente separado dela para ser seu advogado, mas ainda suficientemente ligado a ela para ser seu signo” (DERRIDA; BENNINGTON, 1996, p. 26). Os signos são sinalizações convencionais instituídas e sistematizadas com uma função referencial, e são recepcionados pela posteridade como fontes de significação existencial. Para Derrida, a interpretação dos signos precisa superar

---

<sup>2</sup> Derrida vai deter-se sobre o tema da linguagem, não ao modo convencional, mas utilizando-se de conceitos “indecíveis”, com o intuito de não colocar uma camisa de força retentora e aniquiladora da potência linguística. Em Derrida não há conceitos e nem ideias fechadas, mas operadores textuais como categorias ou noções abertas, nomeadas “indecíveis”, pois não se enquadram na lógica das oposições, havendo um cruzamento paradoxal de informações descentradas, excedendo os limites da conceituação metafísica.

o fechamento metafísico que estabelece parâmetros hermenêuticos desprovidos de reelaboração criativa. Nesse sentido, a desconstrução do signo afeta todo o edifício conceitual da metafísica.

Derrida questiona o *status* do conhecimento pela desconstrução da escritura, ou seja, pela leitura atenta dos enunciados na diferenciação e disseminação de seus traços significativos, se interrogando a respeito de suas pressuposições e se conscientizando sobre as institucionalizações inerentes à sua metodologia. “Leituras desconstrutoras têm o mérito de deslocar saberes consolidados” (SOUZA, 2005, p. 14). A desconstrução não é uma ideia ou um conceito, mas é um acontecimento que questiona a própria ordem conceitual.

A desconstrução faz emergir “a descoberta positiva” (DERRIDA, 1973, p. 103), trazendo à tona significados diversos, sendo fonte de uma riqueza significativa. “Derrida transforma a recepção e a percepção do texto, do conceito, da instituição, tema ou o que quer que seja, através do exame de como aquela única figura ou frase opera na estrutura como um todo, no excesso da estrutura” (WOLFREYS, 2009, p. 54). O desdobramento estrutural desvela a *aporia* lógica emergente do interior da textualidade. No fundo, todo texto esconde metas obscuras e pressuposições metafísicas. Imergindo na textualidade pela desconstrução, Derrida empreende um movimento de desestabilização hermenêutica, cujo intuito não é em si negativo, mas progressivo, pois desconstruir não significa propriamente demolir o que foi ou o que está sendo construído, mas aponta para aquilo que permanece para ser avaliado na reconstrução e reelaboração cautelosa.

Faz-se necessário atentar para o fato de que “a palavra ‘desconstrução’, que Derrida tirou de *Ser e tempo* de Heidegger (traduzindo o termo *Destruktion*) para esboçar uma teoria geral do discurso filosófico” (CUSSET, 2008, p. 107), não designa propriamente um método, um movimento filosófico ou uma escola de pensamento, mas representa uma lógica de desestabilização, um movimento ideológico espectral que faz toda a identidade ao mesmo tempo própria e diferente de si mesma. Um método geralmente exime da responsabilidade de decisão perante as alternativas possíveis, sendo elas muitas vezes crivadas de *aporias*. Segundo Derrida,

um espectro é algo que se vê sem ver e que não se vê ao ver, a figura espectral é uma forma que hesita de maneira inteiramente indecidível entre o visível e o invisível. O espectro é aquilo que se pensa ver, “pensar” desta vez no sentido de “acreditar”, pensamos ver. Há aí um “pensar-ver”, um “ver-pensado”. Mas nunca se viu pensar. Em todo caso, o espectro, como na alucinação, é alguém que atravessa a experiência da assombração, do luto etc., alguém que pensamos ver (2012, p. 67-68).

O prefixo *des*, evocando afastamento, saída, externalidade, remete a uma abertura de significado para além de si mesmo, uma diferença possível. A



desconstrução desaloja e expulsa do habitual, é inimiga do fechamento e das definições. Derrida propôs pela desconstrução a desmobilização de certos modelos cientificistas que nos anos 1960 imperavam na linguística de tradição francesa. No quadro das discussões analíticas das teorias do significado, a desconstrução de Derrida levanta uma importante questão para a filosofia e a linguagem (STEIN, 2008, p. 143). Um dos méritos da desconstrução de Derrida, na linha de Heidegger, consiste em desvelar a sintomática crise da representação logocêntrica emergente na modernidade, assumindo a questão filosófica da eliminação do sujeito como o fundamento do filosofar.

Segundo Derrida, é preciso analisar a linguagem, desconstruí-la, quebrando preconceitos, abrindo novas perspectivas de pensamento. “A desconstrução exige uma atitude altamente ‘historiadora’” (DERRIDA, 2014, p. 82) que desmonta todos os modelos dogmáticos e ortodoxos do paradigma metafísico transcendental da linguagem, deixando-a livre para reconstruir novos significados a partir de uma reflexão crítica. “A desconstrução do signo acarreta a ausência de um tal significado transcendental: todo significante remete para outros significantes, não se chega nunca a um significado que remeta apenas a si mesmo” (DERRIDA; BENNINGTON, 1996, p. 63). A desconstrução não impõe limites à interpretação textual, superando uma univocidade significativa ortodoxa. “Derrida procura demonstrar que o uso ingênuo de conceitos filosóficos pode acarretar justamente a repetição de filosofemas com todas as suas determinações metafísicas” (NASCIMENTO, 2004, p. 40). O processo da desconstrução não é nem objetivo, nem subjetivo, nem ativo, nem passivo, mas específico em cada contexto, sem cair em generalidades, deixando operar livremente uma leitura diferencial da textualidade que não impeça a fluidez da linguagem pela disseminação multiforme dos significados.

## 2 A FLUIDEZ INCONTIDA DA LINGUAGEM E A DISSEMINAÇÃO DOS SIGNIFICADOS

Em *L'Écriture et la différence*, Derrida interpreta o conceito de estrutura no sentido de imobilidade e de fechamento, recorrendo ao jogo, ao movimento, à história e ao paradoxo. Derrida questiona o racionalismo do cogito cartesiano com sua certeza pretensamente definitiva, clara e distinta, afirmando que Descartes continuava refém da linguagem que utilizava. A asserção “penso, logo existo” (DESCARTES, 2001, p. 38), só é possível de ser elaborada graças a gramática.

Na obra *De la grammatologie*, Derrida elabora as ideias que se tornaram centrais em seu pensamento, fazendo um ataque à indecisão filosófica e criticando a regra da lógica aristotélica do terceiro excluído, segundo a qual não há nada além da asserção e da negação. Na visão do estagirita, as proposições ou são verdadeiras ou são falsas, não podem ser outra coisa ou ambas ao mesmo tempo. Derrida vai dizer que a poesia e a arte transgridem essa regra. Uma pintura em um quadro, ao mesmo tempo é e não é aquilo que retrata com traços e cores. Igualmente se pode afirmar a respeito do discurso metafísico, impassível de verificação. Esses e outros muitos exemplos que poderiam ser dados demonstram, segundo Derrida, a fraqueza dos argumentos lógicos da racionalidade filosófica.

*De la grammatologie* enseja uma ruptura com a linearidade e com a abstração simbólica da metafísica da presença. Segundo Derrida,

a escritura soletra seus símbolos na pluri-dimensionalidade: o sentido não é submetido à sucetividade, à ordem do tempo lógico ou a temporalidade irreversível do som. Essa pluri-dimensionalidade não paralisa a história na simultaneidade, ela corresponde a uma outra camada da experiência histórica e pode-se também considerar, pelo inverso, o pensamento linear como uma redução da história (DERRIDA, 1973, p. 107).

A linguagem não é completamente absoluta, precisa ou lógica, pois há expressões que geram ambiguidades, sentenças que são nebulosas, sem clareza, contando significados diversos. A escritura na sua literalidade e grafia apresenta apenas traços que são rastros de realidades referidas, indicando uma ausência sem sê-lo; muito menos uma presença, ou seja, para Derrida, nenhuma ontologia pode captá-la. Inserida em um movimento fluído descentrado e descontrolado, cujo registro lega um “desaparecimento da presença natural” (DERRIDA, 1973, p. 195), o advento da linguagem acontece enquanto sistema de traços/rastros.

Para Derrida, ao invés de procurar a essência das coisas, a filosofia deveria se concentrar na linguagem, a qual não possui uma equivalência essencial com os objetos referidos, nomeados e elaborados conceitualmente. Palavras são diferenças, e não identidade. As linhas da escritura constituem sistemas diferenciais e não-lineares de significado. Todo significado emerge de um sistema diferencial. Essa nova atitude descortinaria novos horizontes para o labor filosófico.

A multiplicidade incomensurável das diferenças não pode se reduzir aos parâmetros lógicos do binarismo ou do princípio da coerência e da identidade para dar sentido às experiências vitais pessoais. Conhece-se o mundo através da consciência e do “espelho da linguagem”, ou seja, por aquilo que torna possível o conhecimento. A partir daí ocorre o encadeamento racional e lógico de elaboração das distinções, das identidades e das verdades. Derrida percebe aí a fragilidade da verdade do conhecimento, original de uma *aporia*, ou seja, de uma contradição interna. Os “jogos de linguagem” (Wittgenstein) remetem à “complexa rede de similitudes que se entrecruzam” (SILVA, 2011, p. 227) na atividade linguística, em uma irreduzível multiplicidade e diversidade.

O próprio Wittgenstein no *Tractatus logico-philosophicus* aborda a questão da linguagem no sentido estritamente proposicional. Wittgenstein vai afirmar que é uma insensatez tautológica tentar ultrapassar pela linguagem os seus próprios limites para alcançar pela representação uma realidade. Em *Investigações filosóficas*, situa a proposição na fronteira entre o lógico e o empírico, recorrendo a exemplos abundantes extraídos de situações coloquiais, descrevendo os “jogos de linguagem” como “objetos de comparação”, ou seja, “uma ordem dentre as muitas possíveis; não a ordem” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 132). Em *O livro castanho*, Wittgenstein afirma que os jogos são linguagens completas sem

equivalências, havendo uma intraduzibilidade dos jogos de linguagem, pois estes não são da ordem da representação, mas sim da fruição entre (des) semelhanças. Em *Anotações sobre as cores*, a palavra “xadrez” aparece em sua polissemia de significações de acordo com o seu uso por aqueles que dominam ou não as regras do “jogo”. Em *Da certeza*, Wittgenstein esclarece a arrazoabilidade dos jogos de linguagem, pois estes não são nem razoáveis, nem irrazoáveis, por carecerem de um fundamento metafísico.

Nesse sentido, Derrida vai afirmar que “o que chamamos de literatura pressupõe que seja dada licença ao escritor para dizer tudo o que queira ou tudo o que possa” (2014, p. 52), sem restrições ou censuras, na linha de Camus que professa “que a cada razão se pode opor outra razão” (SOUZA, 2014, p. 71), mas sem, no entanto, atribuir-lhe um programa regulador, uma finalidade restrita e determinada. Os jogos linguísticos fazem ecoar semelhanças referenciais e interpretações diversas. Algumas expressões de linguagem podem significar ou transmitir realidades dúbias. A ambiguidade linguística é prática comum, por exemplo, na poesia desde os primórdios da literatura.

Derrida propõe um tratamento da linguagem *sui generis* dentro da filosofia. Para a crítica literária, Derrida tem uma abordagem incisiva e original, que faz emergir significados novos de um texto clássico, criando seus próprios subtextos, e revelando intenções ocultas, pressuposições metafísicas e ambiguidades implícitas. A intenção do que se fala ou escreve pode estar velada ou travestida, exigindo um exercício hermenêutico para ser desmistificada no interior de um mistério que se revela, mas que ao mesmo tempo está velado nas palavras. Na linguagem escrita, o leitor pode adicionar suas interpretações e intenções nas palavras que ressoam nos pensamentos, evocando lembranças e fantasias. Derrida analisa essa criatividade e indecisão entre as diferenças linguísticas até o extremo e está ciente das suas consequências epistêmicas, éticas e até mesmo políticas.

Na opinião de Derrida, onde a decisão parece impossível, há decisão de fato. Com a palavra *phármakon*, retirada do *Fedro* de Platão, Derrida percebe a ambiguidade de significados os quais orbitam entre “medicamento”, “cura” ou mesmo “veneno”, “feitiço”. Há uma duplicidade de significados na palavra *phármakon*. A palavra foi recolhida por Derrida do “anagrama platônico”. *Phármakon* “não é um termo passível de ser simplesmente definido, dificuldade que paradoxalmente inicia a sua caracterização. Sua utilização nos textos de Platão forma, através das diferentes significações que assume, um sistema” (DELMASCHIO, 2000, p. 97). Derrida chama a atenção para a grande ambivalência do termo *phármakon*. O *phármakon* – origem da palavra farmácia – tanto cura quanto envenena. O significado de *phármakon* é instável, introduzindo no discurso a ambiguidade da *différance*, avessa à identidade e ao princípio da não-contradição.

A cena de origem da escrita comparece na conclusão do *Fedro*, quando Sócrates narra um antigo mito egípcio. Trata-se do momento em que o deus Thoth submete à apreciação do Deus supremo Tamuz algumas de suas invenções. A última destas, na ordem

de apresentação ao Deus-Rei, são os caracteres escritos (*grámmata*) que, segundo Thoth, devem servir como “remédio” (*phármakon*) para a memória e para a instrução. O argumento do rei para a rejeição dessa oferta de Thoth vai ser o de que a escrita é boa não para a memória (*mnéme*), mas para a simples recordação (*hypómnesis*). Tamuz reverte o sentido e o valor do invento atribuído por seu criador, transformando o “remédio” em “veneno” para a memória efetiva (NASCIMENTO, 2004, p. 18).

Para Derrida, a linguagem precisa de uma liberdade fluvial para fluir. Enquanto a filosofia geralmente procura eliminar as ambiguidades e clarear os conceitos, Derrida surge confundindo os assuntos e turvando criticamente toda conceituação. Derrida quis mostrar as convenções das operações filosóficas, as suas pressuposições e obscuridades conceituais, salientando a ambiguidade complexa e fundamental sobre a qual é edificada a linguagem. Não só os filósofos, mas também os cientistas logo olharam para Derrida como um pensador *non-sense* e sem importância, pois para estes as teorias e os argumentos deveriam ser refutados não pelas ambiguidades verbais, mas sim pela lógica da evidência. No entanto, a crítica de Derrida levanta questionamentos multidimensionais, adentrando não só em âmbito epistemológico, mas inclusive, em âmbito ético e político.

### 3 DE UMA SINALIZAÇÃO GRÁFICA A UM QUESTIONAMENTO ÉTICO-POLÍTICO

A crítica gramatológica derridiana não se exime de um questionamento ético-político. O pensamento diferencial contrapõe-se às ideologias veiculadas nos meandros de uma demagogia publicitária, a qual visa a um estreitamento gnosiológico dos sujeitos, a fim de influenciar e manipular as suas decisões nos âmbitos pessoal e social. Além disso, da *différance* é possível intuir todo um movimento propositor de um questionamento ético-político que desconfia tanto da monolatria da identidade narcísica compulsiva das minorias, quanto do comunitarismo populista. É possível estabelecer alianças momentâneas em favor das causas humanitárias e sociais, porém, explicitando os limites inerentes a cada reivindicação estabelecida. Segundo Derrida, para defender a liberdade dos entraves ameaçadores que se apresentam, é preciso considerar sensivelmente o contexto em questão, sem ceder ao relativismo desconcertante.

É preciso prescindir dos mecanismos da demagogia publicitária, ter um espírito livre para a crítica e a avaliação, evitando os partidarismos ideológicos, cuja leitura de conjuntura, acaba muitas vezes caindo em generalizações apressadas da realidade, gerando uma miopia intelectual manipulada por slogans e “fake news”, influenciando posicionamentos sociais e políticos. “A responsabilidade política diante das situações sempre complexas, contraditórias e sobredeterminadas, como se dizia antigamente, reside em buscar calcular o espaço, o tempo e o limite da aliança” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 35). Toda ação

social, mesmo que caritativa e solidária, precisa ser criticamente avaliada de modo particular para não se tornar conivente com situações injustas. “Com a crise instaurada pela globalização, a importância de Derrida está sendo cada dia mais notada, por ter-se voltado, nos últimos escritos, para a questão política, discutindo problemas filosóficos ligados à ética, à religião, à migração e à diáspora, assim como aos demais temas de interesse cultural” (SOUZA, 2005, p. 17). Como toda compreensão parte da textualidade, Derrida começa a sua crítica pela própria gramática do entendimento ocidental, para daí, percorrer livremente nos veios da crítica social e política.

Derrida percebe que, por vezes, é necessário assumir uma responsabilidade política em favor de povos desfavorecidos e deslegitimados pela repressão étnica ou nacional, em outras ocasiões é de suma importância fortalecer a solidariedade na luta contra formas de discriminação e marginalização de indivíduos injustiçados. De acordo com a situação e o contexto, é possível acentuar um polo ou outro da realidade, havendo antes diferenças de acentuação e não propriamente de oposição nitidamente definidas. A *différance* é livre de toda polarização artificial, percebendo as urgências emergentes em cada situação. A *différance* gravita livremente entre o geral e o particular, entre o identitário e o comunitário, entre o individual e o social. Derrida afirma que gostaria de ser republicano e democrata ao mesmo tempo, por isso, sente-se dividido, pois apesar de posições próximas, são divergentes.

A *différance* não é adepta do puritanismo politicamente correto de alguns fanáticos norte-americanos, o qual em uma atitude terrorista revisionista em âmbito cultural e literário busca extirpar as incorreções contra as minorias oprimidas, censurando as ideias de muitos pensadores e intelectuais consagrados de épocas passadas. Essa ação afirmativa em favor das vítimas históricas da injustiça pensa poder reparar as situações de desigualdade, valorizando uma determinada diferença contra outra diferença específica. No entanto, a *différance* pretende superar a instrumentalização dessa expressão, hediondamente recepcionada e mal compreendida, muitas vezes manipulada em favor de frentes políticas conservadoras do *status quo* vigente ou para taxar preconceituosamente muitas reivindicações em favor de direitos humanos fundamentais como reivindicações demagógicas ironicamente caricaturadas como politicamente corretas.

A *différance* advoga em favor de “uma ética geral da vigilância” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 42), cujo discernimento perpassa os sinais linguísticos publicitários, políticos, pedagógicos e gramatológicos, contra toda forma de violência opressiva ou repressiva de caráter falocêntrico, etnocêntrico ou racial. Para Derrida, esse slogan norte-americano *politically correct* tem sido utilizado abusivamente para denunciar tudo o que não agrada ou para acusar algum posicionamento de rigidez e de suspeita ortodoxia neoconformista, incluindo até mesmo os discursos que evocam prescrições normativas éticas ou políticas. Derrida se insurge contra o uso mecânico e retórico dessa expressão armada, cujo intuito consiste em obstar todo protesto insurgente do senso crítico. “Mal alguém se ergue para denunciar um discurso ou uma prática, é acusado de pretender restabelecer um dogmatismo ou uma ‘correção política’” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p.

41). Esse conformismo ou contrarreformismo é de grande gravidade social e pode servir de subterfúgio ideológico para calar as reivindicações de todos aqueles que protestam em nome de causas justas e louváveis. Nesse sentido, o pensamento diferencial heterodoxo derridiano desconstrói estratégias de manipulação de massa, expandindo a capacidade reflexiva dos sujeitos para a elaboração de questionamentos autônomos, criativos e inovadores.

## CONCLUSÃO

A interpretação derridiana da escritura como uma composição de traços sugere a ideia de liberdade e de multiplicidade de possibilidades por uma heterodoxia linguística, porém, alerta para a precariedade gramatológica. Memória, tempo, narrativa, podem ser mais bem esclarecidos a partir dessa não fixidez do traço que simultaneamente se inscreve e se apaga. Os traços marcam sua presença com uma ausência a que fazem referência. No fundo, a grande crítica de Derrida se dirige à metafísica da presença que avassaladoramente anula a riqueza das diferenças e cerceia as liberdades criativas. A escrita é um memorial que não exige a presença do memorizado. O ser se apaga se inscrevendo. Um instante é traçado no contexto presente, onde a ausência é representada e logo esquecida. A escritura é um sinal de uma ausência tornada presente, mas que, no entanto, no mesmo instante em que a inscreve, apaga-a da memória, terceirizando a referência da realidade referida ao traçado diferencial e dinâmico da escrita.

Antes de fundar certezas em um passado já inexistente, e muito antes de alimentar esperanças em algo que provavelmente virá, “o pensamento do traço, que em princípio pode parecer efêmero por falar de um instante que está sempre sendo superado, mostra na verdade que é sempre e apenas no presente que as verdades, as ideias, os discursos, são produzidos” (AMARAL, 2000, p. 41). Mais importante que entender as oposições entre presença e ausência, é compreender que a origem é sempre reinaugurada no presente, sendo a vida um traço, e a memória, uma narrativa. Nenhum sentido está previamente dado, devendo ser sempre buscado. Nada está acabado, tudo está sempre se fazendo e acontecendo. O pensamento é limitado, porém, habilitado, pelo presente nostálgico ou esperançoso de uma caminhada imprescindível, não pré-escrita ou reelaborada, mas traçada na *différance* irreduzível e na multiforme miríade incontida das possibilidades.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Adriana C. L. Sobre a memória em Jacques Derrida. In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula. (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

CUSSET, François. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze e cia*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DELMASCHIO, Andréia. O *phármakon* e a reversibilidade dos opostos em *Um copo de cólera*, de Raduan Nassar. In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula. (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. 2. ed. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman; Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa; Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)*. MICHAUD, Ginette; MASÓ, Joana; BASSAS, Javier (Orgs.). Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

\_\_\_\_\_; BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

\_\_\_\_\_; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã...: diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NASCIMENTO, Evandro. *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. Gramatologia e crítica histórica. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 2, n. 2, p. 5-19, 2009.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Ética da desconstrução. In: NASCIMENTO, Evandro; GLENADEL, Paula. (Orgs.). *Em torno de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. A imaginação: questão de método. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. Luiz Roberto Salinas Forte; Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SILVA, Rodrigo Guimarães. Algumas considerações acerca da escritura e do conceito de “jogo” em Wittgenstein, Derrida e Kostas Axelos. *Linguagem*, Catalão, v. 15, n. 2, p. 225-243, 2011.

SOUZA, Eneida Maria de. A recepção de Jacques Derrida no Brasil. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 11-18, 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de (Dis) pensar o ídolo: responsabilidade radical no pensamento contemporâneo. *Quadranti*, Salerno, v. 2, n. 2, p. 69-87, 2014.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. 2. ed. Ijuí: Unijui, 2008.

WITTGENSTEIN, L. *Anotações sobre as cores*. Trad. Felipe Nogueira; Maria João Freitas. Lisboa: Edições 70 LDA, 1977.

\_\_\_\_\_. *Da certeza*. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70 LDA, 1969.

\_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Livrinho castanho*. Trad. Jorge Marques. Lisboa: Edições 70 LDA, 1976.

\_\_\_\_\_. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2009.

Recebido em: 17-01-2018

Aceito para publicação em: 19-11-18



# O FALIBILISMO EPISTEMOLÓGICO DE KARL POPPER

*THE EPISTEMOLOGICAL FALLIBILISM OF KARL POPPER*

FERNANDO RUIZ ROSARIO<sup>1</sup>

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)/ Instituto Federal de Educação,  
Ciência e Tecnologia de Minas Gerais (IFMG/ Campus Ibirité) - Brasil  
fruirosario@gmail.com

**RESUMO:** O falsificacionismo popperiano, ao propor que teorias científicas devem ser tomadas enquanto conjecturas, implica uma visão falibilista sobre o conhecimento. Ao assumir que não existe fonte segura para fundamentar o conhecimento, Popper precisa repensar o que seja o conhecimento, já que não existiriam razões suficientes para que determinássemos que uma teoria é certa. Para tanto, utiliza-se de uma concepção não justificacionista, fazendo da crítica o critério de racionalidade. O resultado desse projeto popperiano leva a uma concepção falibilista sobre o conhecimento: não temos certeza se aquilo que sabemos é certo, mas ainda podemos dizer que sabemos algo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Falibilismo. Falsificacionismo. Justificação. Epistemologia.

**ABSTRACT:** *Popperian falsificationism, in proposing that scientific theories should be taken as conjectures, implies a fallibilist view of knowledge. By assuming that there is no secure source for knowledge, Popper must rethink what is knowledge, since there would be no sufficient reason for us to decide that a particular theory is right. To do so, he uses a non-justificationist conception, making criticism the criterion of rationality. The result of this Popperian project leads to a fallibilist conception of knowledge: we are not sure if what we know is right, but we can still say that we know something.*

**KEYWORDS:** *Fallibilism. Falsificationism. Justification. Epistemology.*

## 1 A ORIGEM DO FALIBILISMO POPPERIANO

O falibilismo epistemológico é uma consequência da teoria falsificacionista da ciência defendida por Karl Popper, que por sua vez requer uma posição não justificacionista. Segundo essa teoria, a ciência é formada por sistemas de teorias articuladas que explicam o mundo e lançam predições com base em condições dadas. Como existem diversas teorias internamente coerentes, são aceitas como científicas apenas aquelas que satisfazem um critério de demarcação.

O critério de demarcação proposto por Popper é a falseabilidade, que é uma característica de teorias que são passíveis de serem submetidas a testes

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais (IFMG/ Campus Ibirité).

empíricos. Testes bem-sucedidos resultam em corroboração, já testes que falham levam à refutação de teorias. Uma teoria deve, portanto, dizer algo sobre o mundo, afirmando ou negando certa configuração possível desse mundo, de maneira que, caso o observado não seja tal como o descrito, ela deva ser considerada falsa. Assim, por exemplo, se uma teoria  $T$  afirma que um evento  $x$  ocorrerá em determinadas condições, caso satisfeitas as condições e não se verificar a ocorrência de  $x$ , então  $T$  será falsa; caso, porém,  $x$  ocorra,  $T$  possuirá corroboração empírica. Teorias que foram falsificadas serão descartadas<sup>2</sup>, enquanto aquelas que foram bem corroboradas serão utilizadas pela ciência.

Acontece que, ao contrário do que pensa uma visão epistemológica ingênua presente no senso comum, a corroboração de  $T$  não garante que ela seja verdadeira. Mesmo que diversas previsões de  $T$  sejam verificadas em repetidos testes, realizados de maneira independente por diferentes cientistas,  $T$  pode ser falsa. E, segundo a constatação de Popper, é impossível proceder qualquer teste que seja capaz de verificar que uma teoria é verdadeira de maneira conclusiva. Embora a busca pela verdade seja o escopo da ciência, os procedimentos empíricos dos quais dispomos no máximo revelam que uma determinada teoria é “boa”, no sentido de que explica adequadamente o mundo, de que permite fazer previsões com algum grau de confiabilidade e de que se apresenta como uma melhor explicação do que outras disponíveis.

Isso impõe para a ciência e para o conhecimento em geral que a certeza de que algo seja verdadeiro não é possível. A noção de verdade, que em Popper será tratada como correspondência, muitas vezes é utilizada como sinônimo de certeza, pois quando tenho certeza de algo, acredito que isso seja verdadeiro. Porém, se  $x$  é o caso,  $x$  é verdadeiro, e se possuo razões para acreditar em  $x$ , digo que é certo e, nestes casos, certeza é um sentimento de segurança sobre algo e diz respeito ao sujeito, enquanto a verdade diz respeito à proposição e sua relação com o mundo. Pode ser que, mesmo que eu tenha razões para crer em  $x$ ,  $x$  não seja o caso e seja falso, da mesma maneira que  $x$  pode ser verdadeiro mas não existam razões para a certeza de  $x$ . Tal conclusão se contrapõe ao ideal moderno de conhecimento indubitável, abrindo a perspectiva de uma visão falibilista do conhecimento. Longe, porém, de cair em um ceticismo, a análise popperiana admite que, mesmo incerta, a ciência ainda assim é conhecimento.

No presente artigo, será discutido como o falsificacionismo desemboca em uma perspectiva não justificacionista. Cabe ressaltar que algumas questões que envolvem o falsificacionismo, tais como os problemas que envolvem testes e procedimentos metodológicos de seleção (aceitação ou refutação) de teorias, não serão aqui problematizados. O foco do presente trabalho é analisar alguns dos

---

<sup>2</sup> O processo de seleção de teorias, que passa pela refutação ou aceitação, requer alguns procedimentos metodológicos para não se cair em um dogmatismo. Conforme aponta Lakatos, existe um tipo de falsificacionismo dogmático que considera a refutação de uma teoria de maneira definitiva, baseada na aceitação incondicional de enunciados básicos (1979, p. 115), o que seria um problema para Popper dada sua pressuposição falibilista do conhecimento. Porém, Popper nunca defendeu um falsificacionismo dogmático, mas sim um falsificacionismo metodológico (LAKATOS, 1979, p. 224), pois aceitava enunciados básicos como numa espécie de convenção (POPPER, 2007, p. 113).

fundamentos epistemológicos que estão na base da obra de Popper que são cruciais para compreender seu falsificacionismo. A partir dessa perspectiva, aqui centraremos esforços para compreender como o racionalismo popperiano impacta em sua visão epistemológica, levando a uma concepção falibilista sobre o conhecimento.

## 2 O PROBLEMA DE JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇAS

A filosofia de Karl Popper possui um núcleo central de teses que articulam de maneira sistemática todas as suas obras. Esse núcleo pretende fornecer:

[...] uma concepção racionalista da ciência, incluindo uma estratégia ou metodologia para operacionalizá-la, como um meio termo entre a concepção dogmática, tanto fundacionista quanto convencionalista, e a concepção cética, em suas versões relativista ou instrumentalista. (CHIAPPIN, 2010, p. 168).

Uma questão para a concretização desse projeto diz respeito à justificação de crenças. Para Popper (1987, p. 52), perguntar-se sobre a justificação está relacionado com a avaliação de teorias e crenças que competem entre si. Essa competição se dá quando duas ou mais teorias possuem diferentes explicações inconsistentes para o mesmo fenômeno e, portanto, não é possível aceitar ambas como verdadeiras sem cair em contradição. A relação entre justificação e avaliação de teorias acontece porque, ao avaliar teorias ou crenças busca-se encontrar aquela que seja verdadeira. Uma crença ou teoria justificada seria aquela que possibilita uma escolha racional que levaria à certeza.

Porém, Popper rejeita a possibilidade de justificação positiva, afirmando que não podemos dar nenhuma razão positiva para considerar nossas teorias como verdadeiras (POPPER, 1987, p. 52). Significa dizer que, ao avaliarmos diferentes teorias, não somos capazes de fornecer razões suficientes que possibilitem levar à certeza de que uma seja a verdadeira. Tal problema aparece já na primeira seção da *Lógica da Pesquisa Científica*, quando Popper apresenta o problema geral da indução, dizendo que “está longe de ser óbvio, de um ponto de vista lógico, haver justificativa no inferir enunciados universais de enunciados singulares, independentemente de quão numerosos sejam estes” (POPPER, 2007, p. 27-28). E tal problema se aplica as ciências empíricas, uma vez que “As ciências empíricas são sistemas de teorias” e “As teorias científicas são enunciados universais” (POPPER, 2007, p. 61).

O problema da justificação, no entanto, é mais antigo. Na modernidade, por exemplo, na primeira das *Meditações*, Descartes afirma que recebeu falsas opiniões como verdadeiras, não podendo ser confiável aquilo que estivesse fundamentado em princípios não sólidos, de tal maneira que seria necessário examinar os alicerces fundantes do conhecimento (DESCARTES, 1979, p. 86). Para justificar o conhecimento, Descartes procurará encontrar um princípio racional que possibilite

decidir sobre a aceitação ou recusa de uma determinada crença, e que possibilite erigir um conhecimento sobre uma base justificada.

Justificar, que aqui aparece como a busca de certeza, leva à uma noção de conhecimento enquanto conhecimento certo. Nas primeiras *Regras para a direção do espírito*, Descartes aponta que a finalidade dos estudos científicos deve ser a emissão de juízos sólidos e verdadeiros, certos e indubitáveis, e que isso só é possível quando a verdade do conhecimento é conhecida por uma intuição clara e evidente, ou quando podem ser deduzidos de uma intuição desse tipo (DESCARTES, 1996, p. 61-72). Descartes diz que a intuição é exigida para qualquer raciocínio, como, por exemplo, quando se diz que 2 mais 2 é igual a 3 mais 1, de maneira que não apenas intuitivamente se sabe que o resultado de 2 mais 2 é igual a 4 e, igualmente, 3 mais 1 também é igual a 4, são 4, como, além disso, se chega a conclusão que destas duas proposições se chega aquela terceira. Para Descartes, portanto, o método é o meio pelo qual se alcança o conhecimento, uma vez que proporcionaria nunca tomar o falso por verdadeiro uma vez que as regras sejam seguidas, permitindo conhecer tudo o que existe para ser conhecido.

Porém, a intuição é imprescindível para que o processo do conhecimento possa ser realizado. A partir da intuição seria possível formular uma base do conhecimento composta por um núcleo de enunciados simples, dos quais os mais complexos poderiam ser deduzidos, cuja justificação se daria pela evidência: “só existem poucas naturezas puras e simples que podemos intuir imediatamente e por si mesmas, independentemente de qualquer outra, e na mesma experiência, e por alguma luz inata em nós.” (DESCARTES, 1996, p. 91, tradução minha).

Conforme aponta Chiappin, assumir uma base última, indiscutível e irrevogável possibilita avaliar quaisquer outros enunciados, rejeitando aquilo que não pode ser deduzido ou justificado dessa base. E, adotando um modelo geométrico como paradigma metodológico, bem como os fundamentos da lógica, extrai-se teoremas dentro do sistema de conhecimento, possibilitando identificar enunciados verdadeiros e enunciados falsos. Mas tal procedimento é caracterizado como dogmático, pois “partilha da crença de um fundamento último para o conhecimento”, formado por uma “base última, indiscutível e irrevogável” (CHIAPPIN, 2010, p. 156-157).

A fundamentação do conhecimento em um núcleo base de certezas cuja verdade é extraída de sua evidência colapsa com a crítica de Hume. Ele divide os objetos da razão humana em dois tipos: em relações de ideias e em questões de fato (HUME, 2004, p. 53). Do primeiro tipo são todas as afirmações que sejam intuitivas ou demonstrativamente certas, de maneira tal que seus valores de verdade independam da existência dos objetos de que tratam, ou seja, podem ser estabelecidas *a priori*. Os exemplos dados por Hume são a geometria, a álgebra e a aritmética.

A segunda espécie, as questões de fato, não podem ser estabelecidas *a priori*. Diz Hume: “O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade” (HUME, 2004,

p. 54). O critério de distinção entre os dois tipos de objetos da mente é um critério lógico: pensar o contrário das relações de ideias implica contradição, já o contrário de questões de fato é perfeitamente possível.

O ponto defendido por Hume é que o conhecimento de questões de fato depende de uma relação de causa e efeito, e que tal relação não pode ser estabelecida seguindo-se critérios da lógica, dependendo inteiramente da experiência. Toda explicação de fato recorre à outra explicação de fato para ser explicitada. Por exemplo, se um homem encontra um relógio em uma ilha deserta concluirá que algum outro homem esteve anteriormente na ilha, supondo-se que existe uma correlação entre o fato atual, encontrar um relógio, e o fato passado, que alguém esteve na ilha. A sua relação, neste contexto, acontece em uma inferência causal, na tentativa de estabelecer um conhecimento que vá além do dado pelos sentidos e pela memória. Esse conhecimento, por sua vez, passa pela criação de uma conexão causal, cuja relação jamais pode ser estabelecida *a priori*:

Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tão pouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato. (HUME, 2004, p. 56).

Hume diz que facilmente se aceitaria que a relação causal não é descoberta pela razão, mas pela experiência quando nos referimos a assuntos que sabemos ter desconhecido no passado, mas que surge uma dificuldade quando se tratam de questões de fato que estamos familiarizados desde que viemos ao mundo “que apresentam uma íntima analogia com o curso geral da natureza, e que supomos dependerem das qualidades simples de objetos sem nenhuma estrutura secreta de partes” (HUME, 2004, p. 57).

Diz, também, que julgaríamos sermos capazes de inferir que uma bola de bilhar comunicaria seu movimento à outra por meio do impulso, caso jamais tivéssemos tido essa experiência antes; mas, se nos fosse apresentado o caso, perguntando o que aconteceria com a segunda bola, sem que tivéssemos tido qualquer experiência, apenas poderíamos dar uma resposta arbitrária e com uso da imaginação, uma vez que não há nada na primeira bola que permita predizer o movimento da segunda, cujos movimentos são totalmente distintos. E assim, conclui: “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa” (HUME, 2004, p. 59).

Para Hume, somos levados a inferir o efeito pela causa, ou a causa pelo efeito, apenas pelo hábito. Através de uma série de relações, como de conjunção constante ou sucessão regular, o entendimento realiza um salto do conhecimento dado para o desconhecido, realizando uma predição. O procedimento vai do observado, aquelas experiências passadas de causalidade, para o não observado, prevendo que no futuro tal relação causal voltará a se repetir. Isso porque a ideia de conexão necessária entre causa e efeito não é fruto da razão, uma vez que não existe nenhum argumento demonstrativo que permita, sem a experiência,

estabelecê-los. Assim, não existe nenhuma prova, pela razão, de que as experiências de casos particulares no passado se darão da mesma maneira no futuro. Se o princípio fosse racional, poderíamos estabelecer a uniformidade da natureza:

Se fosse a razão [que determinasse a inferência causal], ela o faria com base no princípio de que *os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência*, e de que *o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo*. (HUME, 2009, p. 117-118, destaque no original).

O problema apontado por Hume, o qual Popper chamará de problema geral da indução, está na impossibilidade de se estabelecer uma justificação para indução por meio da experiência ou de demonstração dedutiva. Para se estabelecer um Princípio de Uniformidade da Natureza (PU), ou afirmaríamos que as relações causais da natureza serão, no futuro, tal como observamos no passado, com base na nossa experiência, ou necessitaríamos de um elemento que permitisse a extração dessa conclusão do PU sem cair em circularidade. A primeira opção, conforme já explicitado, não funciona, uma vez que, mesmo que a natureza tenha sido uniforme até aqui, não implica contradição pensar que ela mude. E, no segundo caso, não é possível pressupor que o futuro será semelhante ao passado, sem já ter em mãos o princípio de uniformidade da natureza. Ainda assim, possuímos crença em regras gerais. Hume não defende a inferência causal como sendo fundamentada na razão, embora faça referências a ela como um raciocínio de natureza mais confiável que outros mecanismos formadores de crenças. Fato que não muda a natureza da inferência causal, sendo ela considerada um mecanismo psicológico da mente humana.

Aponta Chiappin que a solução empirista para a ampliação do conhecimento é propor uma base última da ciência, formada por proposições particulares empíricas, que possibilitam a formação de proposições sintéticas universais que descrevem regularidades. Diferente do racionalismo de Descartes, que justifica sua base em termos de evidência intelectual, o empirismo humeano propõe uma solução prática que, ao mesmo tempo, contorna o problema da indução e possibilita justificar o conhecimento por meio de aspectos epistêmicos e psicológicos (CHIAPPIN, 2010, p. 153).

Como inferências causais geram vivacidade estável na mente, ela acaba atuando com uma força tal que pode justificar sua utilização, mesmo que desprovida de fundamentação lógica, baseando-se no hábito. Apesar de Hume reconhecer que não existe justificação lógica para o problema da indução, encontra no hábito a explicação psicológica para o problema. O problema, aponta Popper, é que tal solução desemboca numa espécie de ceticismo epistemológico, uma vez que uma parcela considerável de nossas crenças é baseada em uma espécie de “*fé irracional*” (POPPER, 1999, p. 16).

A indução continua a ser um problema central de uma teoria do conhecimento, dada a impossibilidade de se estabelecer, com base na lógica da

época, uma sustentação que fosse semelhante àquela dada pelas inferências dedutivas. A dedução se apresenta como um método seguro de extração de verdade, uma vez que a assunção de proposições universais garante que a relação entre as premissas permita extrair validamente a conclusão com base nas informações já disponíveis. A indução, por outro lado, pretende ir para além do conteúdo assumido nas premissas, efetuando uma espécie de generalização para todos os casos, mas cuja sustentação não está disponível nos casos já observados.

### 3 O NÃO JUSTIFICACIONISMO

Para Popper o problema da justificação é irrelevante e todas as soluções para respondê-los são incorretos, uma vez que a questão principal está em estabelecer um critério de demarcação (CHIAPPIN, 2010, p. 174). A solução que ele apresenta se baseia na assimetria encontrada na tentativa de justificação de enunciados universais, cuja confirmação seria impossível empiricamente, restando apenas a possibilidade de rejeitá-los pela falsificação:

Minha posição está alicerçada numa *assimetria* entre verificabilidade e falseabilidade, assimetria que decorre da forma lógica dos enunciados universais. Estes enunciados nunca são deriváveis de enunciados singulares, mas podem ser contraditados pelos enunciados singulares. Consequentemente, é possível, através de recurso a inferência puramente dedutivas, (com auxílio do *modus tollens*, da lógica tradicional), concluir acerca da falsidade de enunciados universais a partir da verdade de enunciados singulares. Essa conclusão acerca da falsidade de enunciados universais é a única espécie de inferência estritamente dedutiva que atua, por assim dizer, em “direção indutiva”, ou seja, de enunciados singulares para enunciados universais. (POPPER, 2007, p. 43).

A partir do desenvolvimento de suas regras metodológicas, Popper acredita ser possível responder à questão da possibilidade de avaliar teorias ou crenças, mas nega o pressuposto de que seja possível apresentar justificação positiva para teorias. Assim, ele diz que “não podemos dar nenhuma justificação positiva, nem nenhuma razão positiva, das nossas teorias e das nossas crenças”, o que significa dizer que não podemos fornecer razões positivas que justifiquem a verdade de nossas teorias (POPPER, 1987, p. 52).

Acusado de se aproximar do ceticismo ao dizer que não é possível justificar teorias e crenças, Popper (1987, p. 53) afasta tal possibilidade ao dizer que podemos escolher entre teorias concorrentes, em termos de aproximação a verdade, oferecendo razões críticas que possibilitem a escolha entre diversas teorias ou crenças.

A diferença entre as razões críticas e as razões positivas é que as primeiras não pretendem dar razões suficientes para escolha tal como as segundas. Elas fornecem elementos conjecturais que possibilitam a escolha, não definitiva, que pode ser abandonada se surgirem novas razões. A ideia de que conhecimento é

uma crença justificada é substituída pela ideia de crença conjectural, evitando problemas oriundos do justificacionismo, como o ceticismo e o irracionalismo.

Não foram só os racionalistas, os empiristas e os kantianos que partilharam tal suposto [o justificacionismo], mas também os cépticos e os irracionaisistas. Os cépticos, obrigados a admitir que não podemos justificar as nossas teorias ou crenças, declaram a ruína da busca do conhecimento, ao passo que os irracionaisistas (os fideístas, por exemplo), devido à mesma admissão fundamental, declaram a ruína da busca de razões – isto é, de argumentos racionalmente válidos — de tentar justificar o nosso conhecimento, ou, antes, as nossas crenças, apelando para a autoridade, como a autoridade de fontes irracionais. Ambos supõem que a questão da justificação ou da existência de razões positivas é fundamental: ambos são justificacionistas clássicos. (POPPER, 1987, p. 54).

Ao abandonar a posição justificacionista, Popper propõe que o problema da teoria do conhecimento está em outra direção: o de estabelecer um critério de demarcação. A questão é deslocada, então, do problema de tentar justificar conhecimento, para o de delinear aquele tipo de conhecimento que, mesmo sendo incerto, é preferível. O problema passa a ser o de diferenciar quais proposições são consideradas científicas daquelas que se encontram em domínios extracientíficos. O critério apresentado, o da falseabilidade, é também um critério empírico:

Só reconhecerei um sistema como empírico ou científico se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um *sistema*. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: *deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico*. (POPPER, 2007, p. 42).

Tal critério, conforme salienta Chiappin (2010, p. 175), está definido em torno da assimetria de enunciados universais que, através de um sistema metodológico utilizando-se o *Modus Tollens*, permite contradizer enunciados universais através de enunciados singulares: “Com este critério redefine-se a noção de conhecimento científico não mais como conhecimento justificado mas como aquele capaz de submeter-se ao teste crítico da falseabilidade”. Esse deslocamento do problema da justificação para a demarcação pretende evitar posições dogmáticas, ao não precisar dispor de uma base inquestionável de proposições bases. Porém, ainda é insuficiente para responder ao cético, uma vez que o critério de demarcação, apesar de evitar a metafísica, ainda não é capaz de oferecer razões suficientes para suplantarem um argumento de autoridade ou o convencionalismo.



Para tentar suplantar esse obstáculo, ao lado da construção de uma visão racionalista da ciência, Popper irá estabelecer uma concepção de ciência dinâmica, progressiva e racional, que possibilite a revisão de seus sistemas teóricos, sem evitar o progresso do conhecimento. Assim, o critério de demarcação aparece como uma convenção<sup>3</sup>:

Meu critério de demarcação deve, portanto, ser encarado como *proposta para que se consiga um acordo ou se estabeleça uma convenção*. As opiniões podem variar quanto à oportunidade de uma convenção do gênero. Todavia, uma discussão razoável dos temas em pauta só é viável se os interlocutores têm um objetivo comum. A determinação desse objetivo é, em última análise, uma questão de tomada de decisão, ultrapassando, por conseguinte, a discussão racional. (POPPER, 2007, p. 38-39).

Complementa, em nota, que uma discussão racional pressupõe interlocutores interessados na verdade e que se disponham a considerar as diversas manifestações possíveis sobre o tema. As dificuldades aqui encontradas não são poucas. Primeiro, porque a possibilidade de convencionar objetivos para a ciência requer a negação da perspectiva racionalista clássica, que a pressupõe como uma atividade detentora de conhecimento incontestável. Segundo, porque embora o debate crítico seja a única ferramenta disponível que seja capaz de superar o dogmatismo, dada a impossibilidade de se assentar a ciência em bases lógicas ou apriorísticas, ainda não é certo que seja capaz de contemplar as diversas vozes dissonantes no debate. Porém, será essencial para a configuração do conhecimento em termos falibilistas.

#### 4 AS IMPLICAÇÕES DO NÃO JUSTIFICACIONISMO

Popper, de partida, assume certos compromissos. É racionalista, acreditando na razão como a melhor maneira de se construir conhecimento. Aquilo que conhecemos, por sua vez, remete a um mundo externo, independente da criação humana, implicando o realismo. Embora criemos teorias que tentem explicar o mundo, é observando o mundo que teremos que decidir qual teoria melhor o explica. A criação de uma teoria, afirma Popper (1972, p. 78), não é uma derivação da natureza, mas uma tentativa do intelecto em compreendê-la. Porém, tal tentativa não depende de justificação, desde que a teoria tenha passado pela crítica. Assim, o filósofo mostra que a discussão acerca do conhecimento deve ser deslocada da

---

<sup>3</sup> Esse convencionalismo popperiano, que configura seu falsificacionismo metodológico, enfrentará outro tipo de dificuldade, que será chamado de problema Duhem-Quine, já que o *Modus Tollens* permite dizer que, se uma teoria *T* implica *p*, e *p* não se seguir, então é o caso de não-*T*. Porém, *T* nunca é apenas uma teoria isolada, e pressupõe uma série de hipóteses auxiliares, ou seja, *T* é um sistema de teorias e condições iniciais. Oras, não é possível, a partir do *Modus Tollens*, dizer se uma ou várias teorias são falsas, ou se as hipóteses auxiliares. Para uma discussão mais detalhada, ver Zahar (1997).

questão sobre os fundamentos para a questão sobre a análise de testes e consequência de teorias.

O programa racionalista clássico faz uma associação intrínseca entre a justificação do conhecimento em uma base fundante como requisito para a racionalidade seja ela uma intelecção, um juízo sintético *a priori* ou uma percepção. Para Popper, a racionalidade encontra-se do outro lado do túnel: não devemos olhar de onde vêm nossas teorias, mas sim, para sua crítica e possibilidade de revisão, de modo que a questão que deve ser colocada pela Epistemologia é “como submeter a testes enunciados científicos, considerando suas consequências dedutivas?”, passando de uma abordagem psicológica para uma abordagem objetiva do conhecimento (POPPER, 2007, p. 105). De maneira que a questão não seja mais as fontes do conhecimento, mas como identificar e eliminar erros:

A primeira ideia, falsa, a de que precisamos *justificar* nosso conhecimento, ou nossas teorias, por meio de razões *positivas* – isto é, capazes de demonstrá-las, ou pelo menos de mostrar que são altamente prováveis; de qualquer forma, por razões melhores do que a de que resistiram à crítica. Esta ideia implica, penso, que precisamos apelar para uma fonte última ou autoritária de conhecimento verdadeiro; o que deixa em aberto ainda a natureza dessa autoridade – que pode ser humana (como a observação ou a razão) ou sobre-humana (e portanto sobrenatural). (POPPER, 1972, p. 57-58, grifo no original).

Para Popper, nem a observação e nem a razão são autoridades. Por ser assim, não há nenhuma autoridade humana que possa decretar o que seja verdadeiro, estando, portanto, a decisão sobre a verdade para além da capacidade humana. Todo conhecimento, porém, é humano e, conseqüentemente, permeado de “erros, preconceitos, sonhos e esperanças”, de sorte que resta ao homem procurar a verdade, submetendo todo o âmbito do conhecimento à crítica.

Conforme aponta Bueno (2010, p. 84), o abandono do justificacionismo constitui uma das principais características do programa de Popper, que se reflete em sua solução da indução, associando o racionalismo à crítica. Além disso, a adoção dessa postura se deve ao compromisso de Popper em construir uma posição racionalista que evite o ceticismo e o dogmatismo, dentre outras posições intermediárias, como o relativismo e o instrumentalismo. Segundo Chiappin (2010, p. 149), o projeto de Popper pretende “dar conta da dinâmica e do aumento do conhecimento”.

Embora em alguns momentos Popper *justifique* sua adoção ao racionalismo por meio do irracionalismo, como sendo fruto de uma fé irracional (POPPER, 1999, p. 16), o seu não justificacionismo se revela na maneira de analisar o conhecimento independentemente das razões que nos levam a assumi-lo. Conforme aponta Miller (2012, p. 95), não é possível racionalmente exigirmos razão, mas, uma vez que ela é aceita, ela serve como uma espécie de proibição que exclui instâncias do irracionalismo.

Provavelmente a mais impactante solução não justificacionista desse programa esteja na solução da indução apresentada pelo filósofo. Para Popper a indução é uma face do problema de demarcação e, uma vez resolvido esse problema, não faz mais sentido falar em indução. E a solução da demarcação recai na assimetria da confirmação de enunciados universais que formam leis: “*Só a falsidade de uma teoria pode ser inferida da evidência empírica, inferência que é puramente dedutiva*” (POPPER, 1972, p. 84, grifo no original).

Para esclarecer, utilizaremos a analogia entre a ciência e uma construção. Uma construção confiável é aquela firmada sobre um alicerce seguro, devidamente construída sobre bases sólidas. Na ciência, porém, não temos como verificar a solidez dessa base, sendo difícil dizer sobre sua segurança. Porém, se isso acontece com uma construção, saberemos se ela é segura se se mantiver em pé após passar por várias intempéries. O teste, nas ciências, é a submissão à crítica. E, se estamos dispostos a explicar o mundo sob a forma de leis e teorias, “*Se essa é nossa tarefa, o procedimento mais racional é o método das tentativas – da conjectura e da refutação*. Precisamos propor teorias, ousadamente; tentar refutá-las; aceitá-las tentativamente, se fracassarmos.” (POPPER, 1972, p. 81, grifo no original).

Cabe ressaltar que o caráter não justificacionista do conhecimento não significa dizer que não existem justificativas para qualquer assunção de regras metodológicas ou princípios. Tanto que o projeto de Popper assume certas posições metafísicas e epistemológicas e, partir delas formula suas regras metodológicas. Essa assunção de compromissos metafísicos, porém, não pode ser estabelecida empiricamente, e sequer pode ser decidida por falseamento. A análise que Popper desenvolve, conforme já explicitado, se dá pela tentativa de mensurar as consequências das posições assumidas.

Nesse cenário, algumas objeções ao não justificacionismo de Popper parecem se desmanchar. Lam (2007, p. 12-13), ao abordar o pensamento de Bartley, diz que há na filosofia de Popper um “sopro de justificacionismo” quando este tenta defender o racionalismo como uma decisão irracional. Porém, esse fundo irracional não está de fato minando a posição racionalista de Popper, mas antes, evidencia a dificuldade de se decidir empiricamente por uma posição metafísica, restando-nos apenas avaliá-la por suas consequências.

Por exemplo, se um cientista encontra um problema na resolução de uma determinada questão. Pouco importa se tal cientista encontra sua solução depois de horas sentado em seu laboratório pensando em como resolver tal problema, se, ao sair de seu laboratório, ouviu uma conversa entre dois jovens que o inspirou, ou ainda se sonhou com uma solução miraculosa. A origem da “ideia”, por assim dizer, não interfere na sua aplicação, desde que ela possa passar pelos testes críticos propostos pela metodologia. De maneira que “A experiência humana, tanto na vida comum como em ciência, adquire-se fundamentalmente através do mesmo procedimento: a invenção livre, injustificada e injustificável de hipóteses, antecipações ou expectativas, e sua subsequente testagem.” (POPPER, 1987, p. 264-265).

## 5 O FALIBILISMO EPISTEMOLÓGICO

Um dos objetivos da obra de Karl Popper é a defesa do pensamento livre, crítico e progressivo. Ele defende que uma posição cética em relação ao conhecimento não condiz com a produção científica, ao mesmo tempo em que posições dogmáticas representam um grande obstáculo para o seu desenvolvimento. Tal posição leva-o a defender uma teoria do conhecimento com características bastante peculiares, fundamentada em suas concepções metafísicas sobre o racionalismo e o realismo, possuindo um caráter falibilista.

Essa teoria do conhecimento afirma que é possível adquirirmos conhecimento, mas que nesse processo de apreensão do mundo pode haver erros. Não existe, nessa visão, procedimento suficientemente seguro que nos permita dizer que alcançamos uma verdade certa, segura e incontestável, mas podemos, se adotarmos certos cuidados, encontrar nossos erros e buscar uma teoria mais próxima da verdade.

A razão desempenha um papel crucial nesse cenário proposto por Popper para o processo de conhecimento. Ao contrário do que almejavam os racionalistas, ela não é capaz de, por si mesma, fundar uma base sólida para o conhecimento. Mas ela pode, porém, propor regras lógicas para o julgamento de argumentos, além de desempenhar o papel de crítica, sendo decisiva na análise e escolha de teorias científicas. Pode-se afirmar, inclusive, que razão e crítica são sinônimas dentro da filosofia de Popper, a ponto de podermos chamar uma dada teoria de racional pela sua propriedade de ser criticável, ou seja, pela sua falseabilidade.

A crítica racional e o caráter falível de teorias possibilitam, dentro de um debate, três cenários possíveis: “talvez tu tenhas razão; talvez eu tenha razão; talvez nós dois não tenhamos razão, mas nunca nós dois teremos razão, porque a minha posição é contrária à tua” (SIECZKOWSKI, 2012, p. 37). Embora não evite a possibilidade cética, já que pode ser o caso de ser impossível estabelecer o conhecimento, a crítica evita o dogmatismo, já que evita o blindamento de teorias à dúvida, uma vez que, para que exista crítica, é necessário a possibilidade do contraditório. Assim, teorias não são nunca tomadas como verdades absolutas, mas sim avaliadas segundo sua falibilidade.

Esse aspecto falibilista do conhecimento está ligado à teoria do conhecimento objetivo defendido por Popper. Existe o que chamamos de conhecimento subjetivo, que diz respeito aos estados mentais de um sujeito conhecedor em um determinado momento, e o conhecimento objetivo, que é constituído pelas teorias, argumentos e problemas acerca de uma determinada questão e que independem da crença subjetiva de alguém (POPPER, 1999, p. 110-111).

A criticabilidade de uma determinada teoria independe de seu status de desenvolvimento. A objetividade do conhecimento defendida por Popper leva a um estatuto de independência das teorias em relação à subjetividade do cientista. Teorias são consideradas criações da mente humana; porém, existem problemas e possíveis consequências de tais teorias que ainda não foram, e talvez jamais sejam,

fruto de problematização por algum ser humano e, mesmo assim, existem subjacentes à teoria.

Podemos criar teorias para resolver problemas encontrados, “Mas no momento em que produzimos essas teorias elas criam novos problemas, não pretendidos e inesperados, problemas autônomos, problemas a ser descobertos.” (POPPER, 1999, p. 157).

A ideia de dar vida própria às nossas teorias é desvincular a epistemologia de seus laços subjetivos. Deste modo, poderiam desaparecer todos os homens do planeta, mas as ideias permaneceriam e poderiam ser decifradas e discutidas por outros seres inteligentes que porventura viessem parar aqui. As teorias poderiam ser refutadas e nós sobrevivermos, fazendo conjecturas cada vez mais ousadas. É neste sentido que podemos falar de “conhecimento objetivo”. (SANTOS, 2012, p. 118).

A ciência, e podemos afirmar todo o conhecimento, é resultado de um processo de interação do homem com a natureza e que, na leitura de Popper, são produto da capacidade criativa do homem, e são desenvolvidas como uma habilidade de adaptação. A descoberta científica é classificada como um tipo especial de modificação de comportamento e que segue um mecanismo de adaptação, podendo “ser considerada como um instrumento usado pela espécie humana para se adaptar ao ambiente, para invadir novos nichos ambientais, e até para inventar novos nichos ambientais” (POPPER, 1978, p. 51-52). Esse processo de descoberta, segundo Popper, segue um método geral, denominado de “*método das tentativas*, dos erros e acertos — que é, fundamentalmente, o mesmo usado pelos organismos no seu processo de adaptação” (POPPER, 1972, p. 343).

Semelhante ao processo evolucionário biológico, assim também a ciência passaria por um processo de variação e seleção de teorias composto por fases que se iniciam pelos problemas, que suscitam a criação de teorias e a seleção através da eliminação de erros (POPPER, 1978, p. 53). Assim, o esquema geral para o desenvolvimento do conhecimento científico é descrito por Popper pelo esquema:

$$P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$$

Esse esquema resume o método de conjecturas e refutações proposto por Popper, tomando *P1* como o problema inicial; *TT*, teoria experimental (*tentativetheory*), é uma primeira solução; *EE*, eliminação de erros, é a etapa de exame crítico de *TT*, levando em consideração evidências disponíveis ou a comparação com outras teorias que tentem responder o mesmo problema; e *P2* é a situação-problema resultante da tentativa de solucionar o problema inicial, reiniciando o ciclo de conjectura e refutação (POPPER, 1999, p. 159-160).

Popper afirma que o desenvolvimento científico percorre um percurso semelhante a esse, que por vezes conta diversas teorias que precisam ser

comparadas e selecionadas na etapa *EE*. Assim, a etapa *EE* se reveste de importância especial, já que essa é a etapa da crítica, onde regras racionais devem ser aplicadas para que possamos escolher a teoria que melhor resolva o problema.

Esse processo evidencia o aspecto conjectural ou hipotético do conhecimento. De acordo com esse modelo, teorias não respondem de maneira definitiva a todos os problemas, uma vez que a resposta provisória alcançada pode suscitar uma nova série de problemas que podem ou não ser respondida por essa teoria. Se os novos problemas, *P2*, forem respondidos por essa teoria, podem surgir uma série de consequências desconhecidas a partir dessa nova teoria e que sequer havia sido colocada, mas que só foi possível diante do primeiro problema ao qual ela pretendeu responder. Esse caráter objetivo da teoria possibilita que, mesmo sem a proposição de um novo corpo teórico, seja possível a ampliação de nosso conhecimento. Porém, caso a teoria em questão seja incapaz de responder ao novo problema, novas teorias terão que ser criadas e testadas.

Esse processo contínuo de formulação de novas teorias, que se firmam provisoriamente em respostas aos problemas conhecidos até então, são frutos do intelecto humano e são passíveis de verificação na realidade, mas se contrapõe à pretensão de fundamentação da ciência de maneira certa e indubitável. Teorias são criadas para tentarem explicar a realidade, mas às vezes falham nessa tentativa, constituindo-se como conjecturas ou hipóteses.

Muitas vezes falhamos e perecemos com as nossas conjecturas errôneas. Mas às vezes chegamos bastante perto da verdade para sobreviver com nossas conjecturas. E no nível humano, quando está à nossa disposição uma linguagem descritiva e argumentativa, podemos criticar sistematicamente nossas conjecturas. É este o método da ciência. (POPPER, 1999, p. 95).

A história do desenvolvimento do conhecimento humano não passa, assim, de uma sucessão de conjecturas lançadas que às vezes alcançam sucesso e se sustentam, às vezes falham. Popper conclui que o melhor que o homem consegue fazer em termos de conhecimento é lançar conjecturas sobre o mundo e verificar se as hipóteses levantadas se adequam com a realidade. E, assim, o conhecimento progride de uma maneira um tanto paradoxal:

Quanto mais aprendemos sobre o mundo, quanto mais profundo nosso conhecimento, mais específico, consciente e articulado será nosso conhecimento do que ignoramos – o conhecimento de nossa ignorância. Essa, de fato, é a principal fonte da nossa ignorância: o fato de que nosso conhecimento só pode ser finito, mas nossa ignorância deve necessariamente ser infinita. (POPPER, 1972, p. 57).

Esse processo gradual de construção de conhecimento pretende responder, de maneira sistemática e completa, a totalidade do mundo que conhecemos. Porém, fadados pela impossibilidade de ter acesso direto à verdade, esse processo é lento, gradual e incerto.

## APONTAMENTOS FINAIS

O projeto popperiano depende inteiramente de sua visão falibilista sobre o conhecimento. O falibilismo, embora seja uma concepção mais fraca de conhecimento em relação à concepção moderna, ainda é uma afirmação de sua possibilidade. Apresenta-se como uma solução intermediária entre o dogmatismo e o ceticismo e revela-se como uma resposta possível ante a fragilidade da capacidade humana de conhecer, sem negar o papel da razão e da experiência como fundamentais para a ciência. A ciência, nesses termos aparece como a melhor possibilidade de conhecimento para o ser humano.

Para Popper, a ideia de melhor possibilidade aparece uma vez que a ciência é capaz de assegurar a racionalidade e o progresso do conhecimento. Diferente do ideal moderno, não busca na razão a fonte segura de todo o saber, mas o melhor critério de escolha entre teorias como possíveis explicações verdadeiras do mundo através da crítica.

Porém, conjugar todos os pressupostos assumidos será um desafio para Popper. Ao abraçar o não justificionismo como forma de resposta ao problema de indução, algumas questões se colocam para o falsificacionismo. Como a proposta quer contornar o ceticismo epistemológico, faz-se necessário garantir algum processo de seleção de teorias, mesmo sem a garantia de verdade. Popper não quer cair em um falsificacionismo dogmático, mas também precisa responder ao problema Duhem-Quine. Uma das soluções tentadas e que fracassa, a ser explorada em futuramente, é o conceito de verossimilhança.

Ainda assim, a noção falibilista de Popper permanece como um importante conceito para se compreender o conhecimento humano. A ciência, embora incerta e imprecisa, se constrói pelo processo de procura pela verdade através da criatividade humana, pela proposição de teorias que buscam melhor explicar problemas não resolvidos. A busca pela verdade revela, cada vez mais, a ignorância humana: a cada passo dado, descobre-se que o tamanho daquilo que não sabemos excede, e muito, aquilo que achamos saber.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUENO, Otávio. Falsificacionismo, verdade e racionalidade: Popper e o programa neopopperiano. *Khronos*, n. 1, p. 79–116, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/khronos/article/view/97238/96281>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

CHIAPPIN, José Raimundo Novaes. Reconstrução racional da concepção popperiana de ciência: o racionalismo crítico como um termo médio entre o dogmatismo e o relativismo. *Khronos*, n. 1, p. 149–191, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/khronos/article/view/97241/96284>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

DESCARTES, René. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

- \_\_\_\_\_. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009.
- LAKATOS, Imre. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, Imre.; MUSGRAVE, Alan. (Org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1979. p. 109–243.
- LAM, Chi-Ming. A justification for popper's non-justificationism. *Diametros: An Online Journal of Philosophy*, n. 12, p. 1–24, 2007. Disponível em: <<http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/272/246>>. Acesso em: 08 nov. 2016.
- MILLER, David. Overcoming the justificationist addiction. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, Supplementary Volume, English Edition, p. 93–104, 2012.
- POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico*. Brasília: Universidade de Brasília, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Lógica das ciências sociais*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O realismo e o objectivo da ciência*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A lógica da pesquisa científica*. 13. ed. São Paulo: Cultrix, 2007.
- SIECZKOWSKI, João Batista C. O pluralismo da tese do mundo 3 de Popper. In: OLIVEIRA, Paulo Eduardo de. (Org.). *Ensaio sobre o pensamento de Karl Popper*. Curitiba: Círculo de Estudos Bandeirantes, 2012. p. 32–49. Disponível em: <<http://www.pucpr.br/arquivosUpload/1237436911338236651.pdf>>. Acesso em: 08 mar 2016.
- ZAHAR, E. G. O problema da base empírica: filosofia e problemas. In: O'HEAR, Anthony. (Org.). *Karl Popper: filosofia e problemas*. São Paulo: Unesp, 1997. p. 57–90.

Recebido em: 17-01-2018

Aceito para publicação em: 19-11-18



# O SUJEITO, O PRAZER E O GOZO NA PÓS-MODERNIDADE

## UMA LEITURA A PARTIR DE MONTAIGNE E FREUD

*SUBJECT, PLEASURE AND DELIGHT IN POST-MODERNITY  
A READING FROM MONTAIGNE'S AND FREUD'S PERSPECTIVE*

**ROGÉRIO MIRANDA DE ALMEIDA<sup>1</sup>**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) - Brasil  
r.mirandaalmeida@gmail.com

**FABIANO DE MELLO VIEIRA<sup>2</sup>**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) - Brasil  
mello\_psico@hotmail.com

**RESUMO:** Estas reflexões se propõem analisar a questão do sujeito e suas relações com o prazer, o desprazer e o gozo na pós-modernidade a partir das perspectivas de Montaigne e Freud. Com efeito, estes dois exploradores da mente e do comportamento humanos revelam várias similitudes entre si, apesar dos mais de trezentos anos que os separam e das diferenças de método de que se serviram para elaborar suas descobertas. Montaigne centra suas análises sobre os motivos e os móveis do agir humano a partir do pensamento dos moralistas clássicos e, em especial, dos estoicos e de Plutarco. Quanto a Freud, ele tem em seu favor a teoria e a experiência analíticas que lhe permitiram trazer à tona, simbolizando-a, a linguagem do inconsciente. Ambos os pensadores, porém, souberam captar, nas suas nuances e gradações, as relações que se dão entre o prazer, o desprazer e o gozo e, assim, anteciparam um dos temas proeminentes da chamada pós-modernidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Montaigne. Freud. Prazer. Gozo. Pós-modernidade.

**ABSTRACT:** *These reflections aim at analyzing the question of the subject and its relations with pleasure, displeasure and delight in post-modernity from Montaigne and Freud's perspective. Indeed, these two explorers of the mind and human behavior exhibit several similarities, despite over three hundred years separating one from the other and the differences of method they used to elaborate their insights. Montaigne focuses his analyses of the motives in human behavior based on the thought of the classical moralists and, especially, of the Stoics and Plutarch. Freud, for his part, had the advantage of practice and analytical theory, through which he could reveal and symbolize the language of the unconscious. However, both thinkers knew how to capture, in their nuances and gradations, the relations between pleasure, displeasure and delight. Thus, they anticipated one of the prominent themes of post-modernity.*

**KEYWORDS:** *Montaigne. Freud. Pleasure. Delight. Post-modernity.*

---

<sup>1</sup> Professor de filosofia na Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM).

<sup>2</sup> Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e na FESP.

Em Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), encontramos um pensador que, em mais de um aspecto, antecipou ou preludiou aquele movimento filosófico-cultural que, a partir do final dos anos 1970, passou a ser designado pela expressão “pós-modernidade”. Com efeito, costuma-se tomar como ponto de partida desta nova visão do conhecimento e da cultura em geral a obra emblemática do filósofo francês, Jean-François Lyotard, à qual ele deu o título prenhe de significação: *A condição pós-moderna*. O resultado de seus estudos baseia-se na constatação da queda dos grandes metarrelatos de legitimação do saber. Para Lyotard, na pós-modernidade a religião e a ciência já não ocupam mais o mesmo lugar de outrora. Outra crítica importante feita à pós-modernidade – e que tem Jean Baudrillard como um de seus expoentes – caracteriza-se pela maneira como se edificam as relações de consumo, impondo mudanças na ética, na estética e na política.

No que diz especificamente respeito às influências da psicanálise (Freud e Lacan), assistem-se a um deslocamento e a uma ênfase dada, sobretudo, à questão do sujeito, do desejo, da linguagem, da escrita e das forças responsáveis pela interpretação, ou pelo *texto*. O binômio prazer–desprazer, que pontilhou a tradição hedonística ocidental dá lugar agora a um prazer mais originário e elementar, que inclui tanto prazer quanto desprazer, tanto tristeza quanto alegria, tanto deleite quanto dor, tanto sofrimento quanto volúpia. Trata-se, de fato, daquela fruição primordial denominada “gozo” ou, em francês, *jouissance*. É, pois, neste sentido que podemos afirmar que, embora dentro da tradição hedonística que predominou ao longo dos séculos XVI–XVIII, Montaigne já antecipou, em mais de um aspecto, aquilo que a chamada pós-modernidade, juntamente com os pensadores que imediatamente a precederam, irão retomar, ampliar e aprofundar. Antes, porém, vejamos mais alguns elementos que possam melhor ajudar na compreensão daquilo que se entende pelas noções de cultura pós-moderna e condição pós-moderna.

## I OBJETO E SIGNIFICADO DA PÓS-MODERNIDADE

Na obra intitulada, *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*, publicada em 2012, é argumentado que tanto o conceito de modernidade quanto o de pós-modernidade não apresentam uma definição nem uma significação unívoca. E nem poderia ser de outro modo. Na verdade, a partir da composição material do termo – constituído pelo prefixo “pós” e pelo substantivo “modernidade” – é-se primeiramente tentado a deduzir que a pós-modernidade ter-se-ia dado como uma sequência cronológica, e necessária, da modernidade. Contudo, aqui não se trata nem de uma continuidade lógica, nem tampouco de uma sequência estritamente cronológica pela qual se poderia delimitar um movimento que, ao invés, se manifesta de maneira heterogênea, lábil, multifacetária e plural. Esta é a razão pela qual, nesta obra, frequentemente retorna a noção de “exclusão interna” – inspirada principalmente em Jacques Lacan e Roland Sublon – pela qual se tentam identificar as inúmeras rupturas e retomadas que se foram realizando ao longo da tradição filosófica ocidental. Certo, estas rupturas e retomadas não se restringem unicamente ao domínio da filosofia, pois elas afetam igualmente as outras áreas da

cultura e, no que tange particularmente à pós-modernidade, elas recorrem notadamente sob a forma de mudanças e transformações sociais, históricas, filosóficas e artístico-literárias (ALMEIDA, 2012, p. 268). Toda crise, ou toda ruptura, pressupõe, portanto, uma retomada, de sorte que toda transformação já é a expressão de uma simultânea, concomitante e tautócrona destruição e construção de valores e interpretações. É neste sentido que Karl Marx (2004), numa carta endereçada a Arnold Ruge, em setembro de 1843, afirma: “Mostrar-se-á que não se trata de passar um grande travessão entre o passado e o futuro; trata-se, ao invés, da *realização* dos pensamentos do passado. Mostrar-se-á finalmente que a humanidade não começa uma *nova* tarefa, mas, tomando dele consciência, leva a termo o seu antigo trabalho.”

É também numa perspectiva de crise, de ruptura e metamorfose que Lyotard afirma – já no início da Introdução de *A condição pós-moderna* – que o seu estudo tem como objetivo explorar a condição do saber nas sociedades mais avançadas e, de modo particular, nos Estados Unidos, onde o termo “pós-moderno” é usado sob a pena de sociólogos e críticos das mais diversas áreas da cultura. Ainda segundo Lyotard, este termo designa aquela situação da cultura que resultou das mutações que afetaram as “regras dos jogos” da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. As suas principais análises giram, portanto, em torno da situação decorrente daquelas vicissitudes que acarretaram o que ele denomina “a crise dos relatos” (LYOTARD, 1979, p. 7). Trata-se da crise do que ele também designa pelas expressões “metarrelatos” e “metadiscursos, que são as grandes sínteses teóricas com as quais a modernidade procurou legitimar, filosófica e politicamente, o saber e as suas instituições. Lyotard tem principalmente em mira os grandes movimentos e as grandes correntes de pensamento que caracterizaram os séculos XVIII e XIX, quais sejam, o século das luzes, o idealismo alemão e o marxismo. Ora, foi justamente o seu caráter universalizante, totalitário e atemporal que, paradoxalmente, contribuiu para a crise, ou melhor, para a *deslegitimação* dos metarrelatos modernos de explicação. Assim, o que Lyotard principalmente tenta ressaltar na sua obra é que o homem pós-moderno parece não mais acreditar nos enunciados modernos que durante muitos anos legitimaram os saberes, as ações e os enunciados das grandes instituições e das grandes correntes de pensamento. Para o autor, a crise dos metarrelatos redundou no primado da técnica, da performance e da chamada “melhor operacionalização do sistema” (1979, p. 7). No entanto, o que se verificou na pós-modernidade foi a culminância de uma crise que veio revelar que o sujeito é, na verdade, um sujeito sobrecarregado de novas regras de sujeição, de novos laços e de novas formas de sofrimento, de ansiedade e inquietação. Esta é a razão pela qual, ao constatar o fim dos metarrelatos, Lyotard ao mesmo tempo reivindica uma ética da diversidade, da pluralidade, e um pensamento que se manifeste por um método que suponha a “heteromorfia dos jogos linguísticos”.

Outro autor que também se ocupou da pós-modernidade foi o francês Dany-Robert Dufour. Todavia, à diferença dos autores precedentes, este último se exprime através de um tom moralizante que se deixa patentear já a partir do próprio título de sua obra mais conhecida: *A arte de reduzir cabeças: Sobre a nova*

*servidão na sociedade ultraliberal*. É, pois, desse modo que aparece o título em português dessa obra publicada no Brasil em 2005 pela editora: Companhia de Freud. No original francês, porém, o título soa ainda mais pomposo, solene e bombástico: *L'art de réduire les têtes: Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré, à l'ère du capitalisme total*.

Na Introdução (*Avant-propos*), Dufour enuncia diretamente a sua hipótese que, segundo ele, é “simples, mas radical”: “No presente, assistimos à destruição do duplo sujeito da modernidade, o sujeito crítico (kantiano) e o sujeito neurótico (freudiano), ao qual eu não hesitarei em juntar o sujeito marxiano. Vemos colocar-se em seu lugar um novo sujeito ‘pós-moderno’” (DUFOUR, 2003, p. 11). Este “sujeito pós-moderno” é, na perspectiva do autor, fruto do capitalismo desenfreado que teria transformado os diferentes níveis de relação objetal em transações mercadológicas carentes de valor simbólico. Na sua visão, o que predomina na ordem pós-moderna não é mais o indivíduo ou o cidadão, mas o consumidor no seu perene gozo de novas mercadorias que se ostentam com generosidade e prontidão. Dufour chama também a atenção para o fato de que o *sujeito* sempre apareceu, ao longo da história, *sujeitado* às grandes figuras instaladas no centro de configurações simbólicas. As últimas mais importantes simbolizações foram, contudo, aquelas representadas pelo “sujeito kantiano”, nos idos de 1800, e pelo “sujeito freudiano”, a partir de 1900. Acrescentem-se a estas, completa o autor, o “sujeito marxiano” e todo o peso simbólico das trocas humanas que se verificaram nos ricos anos da antropologia do século XX, que vai de Marcel Mauss, passando por Lévi-Strauss, até chegar em Lacan. Estas representações, ou simbolizações, se criam imbatíveis e eternas. No entanto – lamenta Dufour –, tudo isso se esborou do dia para a noite, de sorte que a mudança radical no jogo das trocas resultou numa verdadeira transformação antropológica. Consequentemente: “O triunfo do neoliberalismo acarreta uma alteração do simbólico” (DUFOUR, 2003, p. 15). E com isto se gera um novo sujeito, o “sujeito consumidor”, que é alguém *sujeitado* a uma nova lei, cuja homologação repousa sobre uma concepção ultraliberal, que estimula o gozo ou a fruição de benesses. Nesta perspectiva, o autor apresenta o *ultra* e o *neo* como as formas atuais do liberalismo. Trata-se de um modelo político que molda um sujeito obcecado pela capacidade de produzir, consumir e enriquecer. Mas em que consiste, para Dufour, o “sujeito freudiano”, sujeito este que ele considera essencial na leitura que faz da pós-modernidade?

Ele entende o “sujeito freudiano” como aquele em que o conflito resultante da tensão entre os pólos da dualidade pulsional continua com a mesma força, ou seja, esta tensão continua a expressar o mesmo poder da economia pulsional tal como esta era descrita quando os estímulos eram considerados meramente como “estímulos endógenos”<sup>3</sup>. Na visão de Dufour, o que aparece como acréscimo e novidade nesta nova economia é que esse “sujeito neurótico”, marcado pelo

<sup>3</sup> Ao verificar a existência de uma dinâmica interna do próprio organismo, como a fome, por exemplo, Freud desconsidera o escoamento total das tensões do aparelho psíquico na medida em que um tal aniquilamento acarretaria a própria morte. O que, ao invés, ele reivindica é a hipótese de um princípio de constância onde o ideal é o máximo escoamento possível da tensão que, no entanto, deixa produzir-se um “resto” internamente. É a partir desse “resto” que Freud poderá desenvolver a sua teoria das pulsões, conforme veremos mais abaixo.

sentimento de insatisfação e pela culpa, opera uma resignificação na pós-modernidade. Nesta nova significação, o prefixo “pós” representa – como já representava para Lyotard – o fim da validade dos discursos explicativos e legitimadores do sujeito na modernidade. Disso também pôde gerar-se um “novo sujeito”, o sujeito pós-moderno, que, à diferença daquele de Lyotard, é o sujeito do consumo desenfreado que encarna o gozo da presença do objeto como sua paixão primordial em detrimento da falta radical que é a marca do desejo. A pulsão de morte que, como veremos, representa um “excesso”, um “além” que nega a ideia de que o prazer seria a única busca do sujeito, é o caminho de acesso ao gozo, àquilo que é próprio da experiência pós-moderna com seus movimentos desenfreados de consumo.

Quem bem observou as relações de consumo como característica marcante da pós-modernidade foi Jean Baudrillard. Segundo o pensador francês, na era atual os objetos não precisam atender a uma necessidade e passam a responder à lógica social e do desejo onde o amontoamento ou profusão dos objetos denuncia a importância dada ao excedente e à abundância (BAUDRILLARD, 2010, p. 10). Para Baudrillard, o interesse e o prazer individual não passam de um segundo plano, na medida em que, todos obedecem a uma moral consumista presente no sistema de produção onde o indivíduo imerso no sistema produtivo tem sua capacidade de deliberação racional afetada pelo imperativo. A ordem do consumo se manifesta como ordem da manipulação dos signos, ou seja, através de um ordenamento simbólico que aparece, principalmente, na informação de massa (2010, p. 24). Como podemos notar, Baudrillard caminha, de alguma forma, na esteira de Lyotard, no que diz respeito à queda das metanarrativas tradicionais de legitimação. Há para Baudrillard uma nova metanarrativa presente na pós-modernidade.

A esta altura, porém, não mais podemos protelar a questão de saber em que precisamente as leituras de Montaigne e de Freud poderão ajudar-nos a melhor compreender o sujeito pós-moderno e as noções de prazer, desprazer e gozo que a ele estão intrinsecamente ligadas. Examinaremos, pois, esta problemática na pós-modernidade utilizando-nos primeiramente de alguns subsídios dos *Ensaíos* de Montaigne.

## 2 MONTAIGNE E A PSICANÁLISE *AVANT LA LETTRE*

Encontramos nos *Ensaíos* do moralista francês um estilo clássico e um pensamento de cunho marcadamente utilitário e hedonístico que, de longe, ultrapassam os escritos de circunstâncias de outros autores do século XVI. Em Montaigne, que se imbuíra de leituras ecléticas baseadas na sabedoria dos antigos – principalmente aquela derivada do estoicismo, do ceticismo, do epicurismo e da *ignorância socrática* –, assistimos à capacidade de, através de uma sutil ironia e lúcida introspecção, fazer aflorar a dinâmica das próprias paixões e delinear aquilo que poderíamos chamar de uma fenomenologia da sensação ou, parafraseando Erixímaco, dos *movimentos eróticos do corpo*. Montaigne inaugura a corrente chamada de “moralismo francês” – que culmina no iluminismo – e que, juntamente com pensadores como François de La Rochefoucauld, Jean de La Fontaine, Blaise

Pascal, Jean de La Bruyère, Nicolas Chamfort entre outros, dedicou-se a analisar de forma crítica a moral e os costumes de sua época.

Dos seus *Ensaíos*, ele publicara os dois primeiros livros em 1580; em 1588, juntou àqueles um terceiro volume que, posteriormente ampliado por ele mesmo, veio a lume postumamente em 1595.

O método fundamental de Montaigne é – repita-se – o da introspecção e o leitmotiv que percorre toda a sua obra é o conhecimento de si mesmo. Esta incursão e prospecção que opera o pensador através de seu interior tornam-se ainda mais explícitas no Capítulo VI do Livro II, onde ele confessa: “Há vários anos que eu só tenho a mim mesmo como alvo dos meus pensamentos, que eu examino e estudo somente a mim mesmo. E se estudo outra coisa é para logo em seguida colocá-la sobre mim mesmo ou, para melhor dizer, em mim mesmo” (MONTAIGNE, 2009, II, p. 76). O autoconhecimento, porém, não se revela como uma tarefa facilmente exequível. Pelo contrário, diz Montaigne (2009, II, p. 75): “É, mais do que parece, uma empresa espinhosa: seguir os passos tão errantes do nosso espírito, penetrar as profundezas opacas de suas sinuosidades internas, distinguir e fixar tantas qualidades sutis de seus movimentos”. Trata-se na verdade, completa o moralista, de uma ocupação que exige não somente acuidade e penetração de espírito, mas também distanciamento dos afazeres quotidianos e renúncia ao que habitualmente elevamos à ordem dos bens preciosos (Ibidem, p. 76).

Mais surpreendente ainda é constatar a maneira pela qual Montaigne analisa, no Capítulo III do Livro I, a ambivalência das nossas afecções e dos nossos sentimentos. De resto, este capítulo se intitula, sintomaticamente: *As nossas afecções se transportam além de nós mesmos*. Assim, ao referir-se à indagação de Aristóteles sobre o dito de Sólon, segundo o qual ninguém pode ser considerado feliz antes de sua morte, ele pondera: “Enquanto nos movemos, nós nos conduzimos, por antecipação, para onde nos apraz: mas, estando fora do ser, não temos nenhuma comunicação com o que é” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 133). A resposta, portanto, que Montaigne propõe a Sólon – resposta eminentemente paradoxal – é a de que homem algum é feliz, pois ele somente será feliz quando não mais existir. Logo em seguida, o moralista reproduz alguns versos do poema, *Da natureza*, de Lucrécio, que acentuam ainda mais o caráter paradoxal de sua hipotética resposta a Sólon: “É-nos difícil arrancar-nos e cortar-nos radicalmente da vida: mas, apesar de nós, supomos que sobrevive algo de nós e não nos desprendemos suficientemente do corpo abandonado. Pelo contrário, nós o reivindicamos”.<sup>4</sup>

A questão, pois, que Montaigne coloca, ou recoloca, nos *Ensaíos* é uma questão primordial, elementar, que toca no fundo da nossa relação com a morte, ou seja, com um fim que seria último e implacavelmente derradeiro. Afinal de

<sup>4</sup> Ibid. Trata-se dos versos 877-878 e 882, Livro III, que Montaigne cita do original latino: “*Vix radicitus e vita se tollit, et ejicit: Sed facit esse sui quidadam super inscius ipse, Nec removet satis a projecto corpore sese, et vindicat*”. LUCRÉCIO. *De la nature*. Paris: GF Flammarion, 1997, III, vv. 877-878, 882.

contas, morremos ou não morremos? Na verdade, seria mais exato afirmar: morremos e não morremos. Com efeito, se há um pensamento que o ser humano abomina e teme com uma indomável e desmesurada inquietação é o de que, um dia, tudo possa consumir-se de maneira definitiva. Isto nos faz lembrar de um ensaio que Freud escreveu em 1915, sob o título: *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*. No segundo capítulo desse estudo – significativamente intitulado: *Nossa relação com a morte* – o inventor da psicanálise pondera que usualmente somos levados a admitir que a morte é o desenlace necessário de toda existência e que inexoravelmente deveremos restituir à natureza o tributo pelo qual ela, um dia, nos presenteou com a vida. Todavia – redargui Freud –, as coisas não parecem desenrolar-se assim tão *naturalmente* como se costuma imaginar. Pelo contrário, no mais das vezes não fazemos senão passar sob silêncio a ideia de que cedo ou tarde devemos morrer. É que – argumenta o inventor da psicanálise – a nossa própria morte não nos é representável e, sempre que tentamos representá-la, damos-nos conta de que, na realidade, continuamos a existir como espectadores. Este sentimento levou-o à conclusão, através da experiência analítica, de que: “Ninguém, no fundo, acredita na sua própria morte ou, o que equivale ao mesmo, no inconsciente cada um de nós está persuadido de sua imortalidade” (FREUD, 1999, X, p. 341). Isto também nos transporta para o *Seminário XX, Mais ainda*, onde, ao analisar o gozo sexual que se dá pela palavra, pela linguagem, e que reenvia ao lugar do Outro como lugar de fruição e, ao mesmo tempo, de frustração, Lacan (1975, XX, p. 15) deduz: “Lá onde está o ser, está também a exigência da infinitude”.

Para Montaigne, a morte e a vida, o prazer e o desprazer, a dor e o deleite, o sofrimento e o gozo – temas que frequentemente recorrem nos *Ensaio*s e que se fazem também presentes nos pensadores pós-modernos – são diferentemente apreciados de acordo com a representação que deles fazemos. Alguns, por exemplo, consideram a morte como sendo “a mais horrível entre as coisas horríveis”, enquanto que outros a veem como “o soberano bem da natureza”, o “único apoio da nossa liberdade”, o “comum e pronto remédio para todos os males” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 178). É que o bem e o mal, assim como o júbilo e a tristeza, o conforto e a inquietação, o prazer e o desprazer, a angústia e o gozo que deles dimanam não estão nas coisas ou situações enquanto tais, mas nas ideias que construímos a partir dessas sensações e desses sentimentos. É o que Montaigne – reproduzindo Epicteto – enuncia logo no início do Capítulo XIV do Livro I: “Os homens (diz uma antiga sentença grega) são atormentados pelas opiniões que se fazem das coisas, e não pelas coisas mesmas” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 177). É o que também ocorre com relação à morte, ou melhor, à representação que nós nos fazemos da morte, porque a morte enquanto tal, não podemos experienciá-la: ou ela já foi ou ela virá; nela não há nada de presente. Por conseguinte, o que nos faz vivamente sentir a sua dor é a antecipação, pela imaginação, de sua chegada, e não a morte enquanto tal, que ainda não experimentamos (p. 185). Com efeito, a rigor, não se pode falar de uma experiência da morte na medida em que, para dela falarmos, teríamos de tê-la sentido, o que se revelaria impossível.

Curiosamente, Montaigne considera a morte – assim como o farão Schopenhauer no século XIX com relação à vontade que se nega a si mesma, e Freud no século XX no que tange às pulsões de vida e de morte – como o alvo ou o objetivo de nossa vida. É o que ele afirma categoricamente no mesmo Livro I, Capítulo XX, intitulado: *Filosofar é aprender a morrer*. Assim declara o moralista: “A meta (*but*) de nossa carreira é a morte; ela é o objeto necessário de nossa mira (*visée*)” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 224). No entanto, pondera o autor, o remédio a que recorre o vulgo consiste justamente em não pensar na morte, em fugir ao seu enfrentamento e, poderíamos ajuntar, em reprimir ou evitar propositadamente que se aborde um tão escabroso, difícil e *desagradável* tema. Acrescente-se, porém, que, à diferença do que pretende Montaigne, essa resistência vis-à-vis da morte não é peculiar somente ao vulgo ou, como se costuma dizer, à *plebe ignara*. Ela parece antes caracterizar todos os *mortais* indistintamente. Assim, na relação do homem com a morte, encontramos no pensamento de Montaigne o paradoxo entre a experiência do viver e o desejo ou gozo relacionado ao fim último – objetivo de toda a vida.

De resto, na perspectiva de Montaigne, morte e vida não se opõem irreduzivelmente uma à outra, porquanto nós morremos à medida mesma em que vivemos. Assim como para Sêneca, Manilius e Agostinho – embora não haja uma referência explícita ao autor das *Confissões* nesta passagem – para Montaigne também, viver é um contínuo morrer. Melhor ainda: “O primeiro dia do teu nascimento já te coloca no caminho do morrer e do viver” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 236). Porque, argui o moralista, tudo o que vivemos e experienciamos, nós o fazemos às custas da própria vida, de sorte que é a ela mesma que surripiamos os melhores e os piores momentos da nossa existência. Consequentemente: “A contínua obra de tua vida consiste em construir a morte. Estás na morte enquanto estás em vida. Porque serás após a morte, quando não mais estarás em vida” (pp. 236-237).

Urge, porém, sublinhar que, para Montaigne, a representação ou antecipação da morte é ambígua na medida em que ela nos faz também gozar. De resto, a maior parte do Capítulo XIV do Livro I – significativamente intitulado: *Que o gosto dos bens e dos males depende, em boa parte, da opinião que deles temos* – é dedicada a citar exemplos de pessoas que infligiram atrocidades e torturas a si mesmas com o propósito aparente de defenderem a própria honra, evitarem um perigo maior, ou simplesmente fugirem à vergonha de serem desveladas. Todavia, Montaigne deixa claramente pressupor que, por trás dessas dores e lesões que se auto-impunham, estavam essas pessoas a obterem um máximo de gozo ou, como ele próprio denomina: “volúpia”. É aquela fruição que, no século XX, o inventor da psicanálise designará pela expressão: “além do princípio de prazer”, vale dizer, um gozo ou um deleite que inclui tanto prazer quanto desprazer, tanto dor quanto satisfação, tanto tristeza quanto alegria – algo que só pode ser explicado pela existência da pulsão de morte. Neste sentido, enfatiza o autor dos *Ensaaios*: “É fácil de ver que o que aguça em nós a dor e a volúpia é a ponta do nosso espírito” (MONTAIGNE, 2009, I, p. 187). Assim, insatisfação, sofrimento, desejo, angústia, gozo e busca de constantemente colmatar uma falta são temas que continuamente



recorrem tanto sob a pena de Montaigne e de Freud, quanto nas análises que se farão na pós-modernidade.

E se agora voltarmos ao capítulo III do mesmo Livro I, constataremos o quanto Montaigne ressalta a ambiguidade fundamental da nossa relação com o ser e, conseqüentemente, com a falta do ser, pois um não pode ser pensado sem o outro. Isto se verifica quando o moralista afirma, já no início do capítulo: “Nunca estamos em nós, estamos sempre além. O medo, o desejo e a esperança nos lançam para o futuro e nos roubam o sentimento e a consideração daquilo que é para ocupar-nos com aquilo que será, mesmo quando não mais existirmos”.<sup>5</sup> Ajunte-se que, logo após haver feito esta reflexão, o autor a corrobora – como sói acontecer-lhe – com uma máxima de um dos moralistas antigos e, neste caso particular, com uma sentença de Sêneca, que diz: “*Calamitosus est animus futuri anxius*” (“Infeliz é o espírito obsidiado pelo futuro”).<sup>6</sup> Ele se vale igualmente da autoridade de Platão que, por sua vez, reproduz um dito antigo, segundo o qual: “Ocupar-se dos próprios afazeres e conhecer-se a si mesmo é próprio somente do sábio” (PLATÃO, 1977, 72b). Conhecer-se a si mesmo! Quem aprende a conhecer-se a si mesmo – acrescenta Montaigne – aprende também a não mais considerar como pertencente aos outros aquilo que lhe é próprio. Aquilo que nos é próprio – poderíamos deduzir – são os nossos fantasmas, as nossas representações, as nossas idealizações e, em suma, o nosso desejo.

Neste contexto, importante é relevar o primeiro membro da passagem de Montaigne, citada mais acima, pelo qual ele declara: “Nunca estamos em nós, estamos sempre além”. Isto nos faz lembrar, em mais de um aspecto, as análises que Lacan desenvolveu em torno da heterogeneidade e excentricidade do sujeito *vis-à-vis* do lugar da enunciação de seu próprio pensamento. “Eu penso onde não estou, logo, eu estou lá onde não penso”, diz o analista nos *Escritos* e, mais exatamente, no capítulo intitulado: *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (LACAN, 1966, p. 517). Trata-se aqui, como afirma o próprio Lacan, do *jogo significante* da metonímia e da metáfora. *Significante* porque este *jogo*, ou esta dinâmica, é a expressão mesma da tensão do desejo na sua resistência a todo significante que viesse pôr um termo definitivo à sua deriva e implacável insaciabilidade. Trata-se, portanto, de uma falta do ser que liga a sorte do sujeito à questão de seu próprio destino. Esta é a razão pela qual, completa o analista: “Este jogo se joga até que a partida seja levantada, na sua inexorável fineza, lá onde eu não sou porque não posso aí situar-me” (LACAN, 1966, p. 517). Daí também podermos melhor compreender por que, logo em seguida, ele retoma a metáfora do jogo – que, como se sabe, representa um papel central no pensamento de F. Nietzsche – e assevera: “Eu não estou lá onde sou o brinquedo do meu pensamento; penso no que sou lá onde não penso pensar” (p. 517). Nesse sentido,

<sup>5</sup> Ibid., p. 131. Traduzimos “*Nous ne sommes jamais chez nous*” por: “Nunca estamos em nós”. Todavia, a expressão em francês é mais nuançada na medida em que ela significa, em primeiro lugar, sentir-se em casa, sentir-se à vontade, reconhecer-se nos seus pontos de referência.

<sup>6</sup> SÊNECA. *Lettere a Lucilio*, 2 v., XVI, 98, 6. Milano: BUR, 2004. Na verdade, a sentença a que se refere Montaigne se encontra numa passagem mais ampla, que diz: “Infeliz é o espírito obsidiado pelo futuro, desventurado antes da desventura, angustiado pelo temor de não poder conservar até o fim as coisas que ama. Ele jamais terá paz e a espera pelo futuro lhe arrebatará também o gozo do presente”.

a pós-modernidade e sua oferta de produtos faz acreditar que o objeto absoluto é possível e o jogo ilusório que se instaura projeta um lugar melhor no futuro, livre de falta. Não obstante, é somente a falta que permite desejar e, portanto, a pós-modernidade seria um lugar de menos desejo.

Esta ênfase que deu Lacan à excentricidade do sujeito – e que a pós-modernidade retomou e reelaborou nas análises que ela teceu em torno da escrita e do *texto* como uma contínua construção e desconstrução – foi também intuída por Montaigne no primeiro capítulo do Livro II, cujo título é: *Da incoerência de nossas ações*. Neste capítulo, o moralista destaca a paradoxal labilidade do ser humano em seguir os variados e inconstantes caminhos para os quais o empurram o instinto e as pulsões. Assim, declara Montaigne (2009, II, p. 15):

A nossa maneira ordinária consiste em seguir as inclinações do nosso apetite: para a esquerda, para a direita, para o alto, para o baixo, conforme nos arraste o vento das ocasiões. Não pensamos o que queremos senão no instante mesmo em que queremos, e mudamos como aquele animal que toma a cor do lugar em que o colocam.

No entanto, o ato resultante da resolução do conflito entre as forças que se digladiam é considerado por Montaigne como sendo um ato virtuoso. Certo, ele faz uma distinção entre o ato virtuoso, isto é, o ato verdadeiramente nobre, e o ato meramente bondoso. A virtude pressupõe, portanto, luta e oposição, resistência e transformação. Mas a sua consecução também implica, ou encerra, prazer e desprazer, alegria e tristeza, dor e gozo. O gozo da superação e da quebra das resistências que se interpõem em seu caminho. Efetivamente, Montaigne aproxima o conceito de virtude àqueles de gozo e desejo, ou de mais-querer. Assim, declara o moralista: “Nada há de mais naturalmente contrário ao nosso desejo (*goût*) que a saciedade, que vem da abundância, e nada que mais o aguice que a raridade e a dificuldade” (MONTAIGNE, 2009, II, pp. 411-412). Logo em seguida, como que para reforçar ou corroborar seu pensamento, ele evoca a autoridade de Sêneca, que diz: “O desejo (*voluptas*) de todas as coisas cresce na proporção mesma do perigo que deveria pôr-nos em fuga” (p. 412). É que o paradoxo do gozo ou, como o designa o próprio Montaigne, da *volúpia*, consiste no entrelaçamento ou no *entre-dois* da saciedade e do querer-mais, da dor e da excitação, da resistência e da superação, do destruir e do construir e, por fim, das pulsões de morte. Por conseguinte: “A própria volúpia procura irritar-se pela dor. Ela é bem mais doce quando queima e quando esfola” (p. 412).

Esta ideia do gozo que manifesta a tensão fundamental do desejo na sua paradoxal satisfação e insatisfação, vamos mais uma vez encontrá-la no Livro III, Capítulo IX, intitulado: *Da vaidade*. Aqui, porém, Montaigne põe em relevo o desejo de mudança e o gozo que desta mudança redundará para o sujeito, independentemente do objeto que ele deseja. Em outros termos, o que está em jogo não é especificamente aquele objeto para o qual o sujeito se volta, mas, principalmente, a *imagem* do outro sujeito que goza ou usufrui do objeto desejado. Assim: “Dentre as disposições humanas, esta é bastante comum: a de termos mais

prazer com as coisas alheias do que com as nossas e de gostarmos da agitação e da mudança” (MONTAIGNE, 2009, III, p.238). Note-se, antes de tudo, a ênfase que coloca Montaigne sobre o desejo e o prazer que dimanam do uso, e do usufruto, dos objetos alheios. Pois é o próprio desejo do *outro*, ou do *Outro*, que exerce atração, ou sedução, sobre o meu desejo. Dito com outras palavras, o desejo do *Outro* é a fonte a partir da qual o meu desejo *seria* satisfeito ou reconhecido enquanto desejo, pouco importando o objeto a que esse desejo se refira.

Estas intuições de Montaigne encerram mais de uma relação com aquela dinâmica que, no século XX, Freud irá analisar como sendo a dinâmica das pulsões, segundo a qual os objetos são parciais, porque as pulsões são parciais. Isto significa dizer que nenhum objeto, nenhum significante ou nenhuma imagem jamais viriam pôr um termo à deriva do desejo e, em última instância, ao jogo incessante das pulsões que a ele estão intimamente associadas. Como então se desenrola este jogo das pulsões na perspectiva de Freud?

## 2 FREUD E OS CAMINHOS DO GOZO

A teoria freudiana das pulsões passou por várias transformações e reinterpretações ao longo de sua obra. Assim como Montaigne, Freud tampouco defende a primazia da razão nos atos e no comportamento humanos. Os primeiros indícios da existência daquilo que poderíamos denominar um “para além da razão” podem ser verificados nos *Estudos sobre a Histeria* (1893–1895), que Freud redigiu juntamente com Josef Breuer. No *Projeto para uma psicologia científica* (1895), ele retoma e reelabora esta e outras problemáticas, cuja teoria, no entanto, repousava sobre o fundo de uma energética e de um substrato neurológico característico da física, ou da psicofísica, do final do século XIX. Existe, contudo, no texto de 1895, um *resto* ainda sem nome preciso ou uma porção desconhecida que ele designava pela expressão: “estímulos endógenos” (*endogene Reize*). Com efeito, naquela época, Freud considerava o aparelho psíquico como um reservatório de excitações decorrentes tanto de estímulos externos quanto de estímulos internos. A produção excessiva desses estímulos seria o responsável pelo desprazer, enquanto que a sua descarga ou o seu escoamento acarretaria alívio da tensão e, portanto, prazer. Trata-se do princípio da inércia neurônica, segundo o qual os neurônios tendem a libertar-se de um pesado teor de excitações ou de estímulos. Ocorre, porém, que o princípio de inércia pode ser perturbado na medida em que a crescente complexidade interna do organismo suscita a recepção de estímulos do próprio elemento somático. São os chamados “estímulos endógenos”, que devem também ser descarregados, mas através de outros meios que não aqueles dos estímulos externos. É que, consoante Freud, estes estímulos têm sua origem nas células do corpo e determinam aquelas necessidades básicas do ser humano, como a fome, a respiração e a sexualidade. O organismo não pode, pois, deles esquivar-se do mesmo modo que o faria na presença de estímulos externos. Em outros termos, essas excitações não podem cessar senão sob condições particulares de apaziguamento, tais como o nutrimento e, poderíamos ajuntar, o coito (FREUD, 1999, XIX, pp. 388-389).

Ao lançarmos um olhar retrospectivo sobre a obra do inventor da psicanálise, poderemos considerar os “estímulos endógenos” como sendo as primeiras formulações daquilo que, mais tarde, será chamado de “pulsões”. Com efeito, foi no estudo de 1905, intitulado *Três ensaios sobre a teoria sexual*, que Freud introduziu pela primeira vez – de maneira explícita – o conceito de pulsão. Também nesta obra já se encontram a expressão “pulsões parciais” e as três características básicas da pulsão, quais sejam: a fonte, o objeto e a meta. Já no Primeiro Ensaio, Capítulo 5, o autor descreve a pulsão como sendo:

A representante psíquica (*psychische Repräsentanz*) de uma fonte endossomática de estímulos, em contínuo fluxo, e diferente do “estímulo” (*Reiz*), que se produz a partir de excitações isoladas e derivadas do exterior. A pulsão (*Trieb*) é, portanto, um dos conceitos da *delimitação entre* o psíquico e o somático. (FREUD, 1999, V, p. 67).

Esta, por assim dizer, “situação” da pulsão entre o psíquico e o somático, Freud a retomará e enfatizará no emblemático texto de 1915 – *As pulsões e suas vicissitudes* – no qual ele designará a pulsão como um conceito fundamental e convencional. De resto, ele ajuntará a esta nova elaboração uma quarta característica da pulsão, vale dizer, a força, mas uma força constante: *eine konstante Kraft* (FREUD, 1999, X, pp. 212-214). Note-se ainda que, entre este escrito de 1915 e aquele outro de 1905 (*Três ensaios sobre a teoria sexual*), se intercala um breve texto de 1910, intitulado: *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*. Aqui, Freud (1999, VIII, pp. 97-98) havia introduzido e desenvolvido uma oposição entre as “pulsões do ego” e as “pulsões sexuais”, no sentido em que as primeiras visam à autoconservação do indivíduo, enquanto que as “pulsões sexuais” se põem a serviço da espécie, da sexualidade e, portanto, do prazer.

Outro conceito ligado ao das pulsões, mas que também ainda não se encontra denominado como tal no *Projeto*, é o de “princípio de constância”, cujo nome definitivo se explicitará somente em *Além do princípio de prazer* (1920) (FREUD, 1999, XIII, p. 5). Na verdade, a ideia de um *princípio de constância* aparece pela primeira vez numa carta que Freud endereçara a Josef Breuer em 29/06/1892 (FREUD, 1999, XVII, p. 5). Ela se faz também presente, mas de maneira implícita, em vários escritos daquele mesmo ano. Dela se constata também menções indiretas, mas claramente identificáveis, no *Mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos* (1893), na *Minuta teórica D* (1894) e nos *Estudos sobre a histeria* (1893-1895). No *Mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos*, por exemplo, Freud afirma: “Para preservar sua saúde, existe em todo indivíduo a tendência para novamente diminuir esta soma de excitações. O aumento da soma de excitações ocorre pelas vias sensoriais, e a sua diminuição pelas vias motoras” (FREUD, 1999, XIX, p. 192). No *Projeto*, ele dirá que o sistema nervoso é compelido a aprender a manter uma quantidade de excitações suficiente para satisfazer as exigências de uma ação específica. Todavia, o modo pelo qual o sistema realiza esta ação revela a continuação da mesma tendência, embora modificada, para manter no mais baixo nível possível o nível de excitações e, assim, evitar todo

aumento deste nível; em outros termos, ele tende a “conservá-lo constante” (*konstantzuhalten*) (FREUD, 1999, XIX, p. 390).

Ora, tanto a ideia de um princípio de inércia, quanto aquela que vê no aparelho psíquico uma tendência para manter a excitação no mais baixo nível possível – e pelo maior tempo possível – obedecem a algo de mais fundamental ainda: o *princípio de prazer*. Nesta sua primeira fase, em que prevalece a influência de uma economia da utilidade do prazer, Freud frequentemente ressalta o binômio típico da tradição hedonística: procurar o prazer e evitar o desprazer. É no estudo, *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911), que o inventor da psicanálise se serve, provavelmente pela primeira vez, da expressão “princípio de prazer”. Efetivamente, após haver descrito os processos primários, ele conclui: “A suprema tendência a que obedecem estes processos primários é facilmente reconhecível; ela pode ser indicada como princípio de prazer-desprazer (ou, mais brevemente, como princípio de prazer)” (FREUD, 1999, VIII, p. 231).

Todavia, uma reviravolta ocorrerá a partir de 1920, com a obra intitulada: *Além do princípio de prazer*. Trata-se verdadeiramente de uma *reviravolta*, na medida em que agora entra em consideração uma outra espécie de prazer, um prazer originário e elementar – por isto mesmo denominado “além do princípio de prazer” – que inclui simultaneamente prazer e desprazer, aflição e fruição, tristeza e alegria, angústia e gozo, sofrimento e deleite, dor e volúpia. Melhor ainda, este gozo – que deriva do entrelaçamento essencial entre prazer e desprazer – é agora radicalizado e extrapolado para aquela dinâmica que se joga entre as pulsões de vida e as pulsões de morte. Com efeito, se no escrito de 1910, *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, as pulsões se apresentavam como “pulsões do ego” e “pulsões sexuais” – sendo estas últimas caracterizadas pelo prazer e a reprodução da espécie – a partir de *Além do princípio de prazer* o acento se deslocará para as “pulsões de vida” e as “pulsões de morte”. Nesta nova perspectiva, a pulsão será definida como: “*Um impulso inerente ao organismo que tende a restabelecer um estado anterior* que este ser vivo fora obrigado a abandonar sob a influência de forças externas perturbadoras” (FREUD, 1999, XIII, p. 38).

Como se pode constatar, a ênfase é agora colocada não mais sobre um fator que impulsionaria o vivente para a mudança e a transformação, mas sobre uma espécie de elasticidade orgânica pela qual se exprime a inércia presente na vida dos organismos. Em outros termos, a pulsão adquire doravante uma natureza nitidamente *conservadora* e a sua meta derradeira seria a de restabelecer um estado inorgânico ou inanimado que, em priscas eras, o vivente fora obrigado a deixar para trás. É o que Freud (1999, XIII, p. 40) categoricamente afirma, na esteira de Schopenhauer:

Se pudermos considerar um fato da experiência que não admite exceção, a saber, que todo ser vivo morre, retorna ao inorgânico, por motivos *internos*, então só nos resta dizer: *a meta de toda vida é a morte e, olhando retrospectivamente, os seres inanimados existiam antes que existissem os viventes.*

Convém, todavia, sublinhar que o inventor da psicanálise não dissocia as pulsões de vida das pulsões de morte. Pelo contrário, estas pulsões não podem ser concebidas senão nas suas inclusões e nos seus entrelaçamentos intrínsecos, inerentes, radicais. Fundamentais. É que, segundo Freud, existe uma sorte de ritmo-hesitação no desenrolar da vida dos organismos: enquanto um grupo de pulsões se lança para frente tentando, o mais rapidamente possível, alcançar o seu objetivo final, isto é, a morte, outro grupo se volta para trás e retoma o mesmo percurso que, infinitas vezes, ele já iniciara. Destarte, a vida é prolongada por mais um lapso de tempo e todo o processo é mais uma vez recomeçado ou, dito de outro modo, ele não cessa de recomeçar porque, justamente, não cessa de terminar. Paradoxalmente, porém, só existe um caminho, só existe um meio, só existe uma porta, só existe uma ponte pela qual as pulsões de morte poderiam atingir o seu alvo definitivo: é a própria vida ou, nas palavras de Lacan (1978, p. 103): “É por trás dessa necessidade que tem o ser vivo de passar pelos caminhos da vida – e ele não pode passar senão por esses caminhos – que o princípio que o conduz à morte se situa, é identificado. Ele não pode ir à morte por qualquer caminho”. Para a psicanálise, a experiência de viver é, portanto, também um tipo de ligação com a morte de uma forma muito semelhante ao que Montaigne asseverou.

Ora, este repetir-se infinitamente de um processo – que não cessa de se consumir e de recomeçar – não se desdobra sem dor e sem prazer ou, para usar a expressão característica do próprio Freud, sem um “além do princípio de prazer”. A pós-modernidade enquanto a era do excesso apresenta-se como um cenário convidativo para a pulsão de morte onde prazer, gozo, desejo, dor e angústia se alternam na relação com os objetos de consumo. O “sujeito pós-moderno” não possui um aparelho psíquico que funciona diferente daquele descrito por Freud. O que há de diferente é que agora nas relações do sujeito com os objetos na pós-modernidade constatamos de maneira mais clara aquilo que foi a grande reviravolta de 1920 na teoria das pulsões.

## CONCLUSÃO

Com efeito, esta parece ser uma intuição que já ocorrera também a Montaigne e, remontando além do moralista francês, a outros pensadores tão antigos quanto Sêneca, Epicteto e Lucrecio. Estes últimos souberam igualmente penetrar não somente o jogo de imbricação e inclusão que se desenrola entre o prazer e o desprazer, mas também – particularmente Sêneca – a tendência primordial dos viventes para retornarem ao inanimado ou, em outros termos, à morte.

Certo, a ética de Montaigne se desenvolve precipuamente sob a égide do hedonismo e da moral utilitária, típica dos séculos XVI–XVIII. Nela, de fato, predomina a questão dos móveis e dos motivos que caracterizam o comportamento humano: a felicidade, o amor-próprio, o orgulho, o sentimento de potência, o instinto de conservação e, em suma, o binômio clássico da tradição hedonística: prazer–desprazer. É também este tipo de moral, apesar de suas diferenças de perspectiva e de interpretação, que recorrerá nos outros moralistas

franceses dos séculos XVII–XVIII: La Fontaine, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère e Chamfort. Em contrapartida – e é nisto que reside o seu caráter pioneiro e paradoxal –, na ética montaigniana também se encontram presentes aquelas intuições que serão desenvolvidas pela psicanálise e pelo chamado pensamento pós-moderno, mormente no que diz respeito às pulsões de vida e de morte, ao gozo que dimana do sofrimento e da dor, e à questão do fim do sujeito ou, mais exatamente, do lugar *excêntrico* e heterogêneo do sujeito da fala.

Vimos, com efeito, que a reviravolta que marcou o terceiro e último período de Freud, a partir de 1920, é marcada essencialmente por uma nova concepção das pulsões – as agora denominadas pulsões de vida e pulsões de morte – de cuja luta e de cujas imbricações essenciais redundam a um só tempo prazer e desprazer, alegria e aflição, júbilo e dor, angústia e gozo. Vimos igualmente que o sujeito na teoria analítica de Lacan se revelou como sendo um sujeito da errância, da hiância e, portanto, da falta, do pedido e de uma insatisfação radical, que não cessa de se significar. Quanto aos chamados pensadores pós-modernos que brevemente analisamos, neles sobressai, do ponto de vista epistemológico e ontológico, uma crítica às pretensões fundacionais e universais que caracterizaram a tradição filosófica ocidental. Consequentemente, trazer Montaigne e Freud para o cenário da pós-modernidade significa fazer ressaltar suas antecipações, análises e discussões sobre as vicissitudes que marcam radicalmente, inerentemente, o sujeito tal como ele passou a ser considerado por aqueles pensadores das três últimas décadas do século XX e por aqueles outros que os influenciaram mais de perto. Trata-se – nunca é demais repeti-lo – de um sujeito descentrado, errante, hiante, *faltante* e, portanto, heterogêneo ao seu próprio pedido.

Ao tratar do homem nas suas manifestações essenciais, tanto Montaigne quanto Freud acentuam a questão do prazer, do desprazer e, também, aquela do desejo e do gozo. Na verdade, o desejo – e a angústia que ele suscita – é indissociável do gozo que o atravessa radicalmente. Todas estas questões foram retomadas, analisadas e ressaltadas no chamado período pós-moderno. Uma delas, porém, sobressai que nós preferimos colocar sob a forma de interrogação: haveria, na pós-modernidade, uma primazia do gozo sobre o desejo? Ora, para a psicanálise, a representação de um objeto ausente como sendo capaz de suprir a insatisfação do sujeito é justamente aquilo que desencadeia o desejo. Não existe, portanto, desejo sem falta, sem interdito, sem tensão e, paradoxalmente, sem gozo. Contudo, a lógica presente na pós-modernidade – pelo menos aquela que propõem as análises de Dany-Robert Dufour – parece indicar uma contramão criada por um novo soberano: o mercado e sua dinâmica neoliberal. Se esta hipótese for confirmada, inevitável seria levantar a pergunta: é possível manter o ciclo desejanter quando a regra passa a ser a do gozo pelo gozo? Não obstante isto, o gozo e o desejo são indissociáveis um do outro. “No gozo, eu me consumo de desejo”, afirma Goethe no *Fausto*.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Na verdade, trata-se de dois versos: “Assim eu titubeio entre o desejo e o gozo, e no gozo eu me consumo de desejo” (“*So traumlich von Begierde zu Genuss, Und im Genuss verschmacht'ich nach Begierde*”). GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*, Erster Teil, 3249-50, Hamburg, C. Wegner, 1963.

Sabemos que, para Freud, o gozo é ambíguo na medida em que ele se dá tanto na falta quanto no excesso. De resto, a partir de *Além do princípio de prazer*, esse gozo se manifesta inclusive – e de modo radical – na luta das pulsões de vida e de morte, visto que o princípio de prazer fracassou e a moral utilitária bateu em retirada. Certo é que Freud não abandonou de tudo o binômio dos primeiros escritos: princípio de prazer e princípio de realidade. Todavia, ele se dá cada vez mais conta de que toda ética que tenta edificar-se a partir de um gerenciamento do prazer e da dor está fadada ao mais completo revés. Quanto a Montaigne, uma dinâmica que não cessa de recorrer nos seus *Ensaíos* – apesar de sua inegável dependência vis-à-vis da tradição hedonística – é aquela do gozo, um gozo que é entremeado de prazer e desprazer e que se acha também vinculado à virtude. Curiosamente, quando o sujeito se deleita no encontro com o objeto desejado, o gozo alcança o seu ápice de excitação e se transforma em desprazer, justamente por sobrevir um novo desejo, ou uma nova falta. A pós-modernidade e seus efeitos ganha cada vez mais força, pois flerta com a promessa de que o potencial de consumo seria uma das grandes novidades desse novo tempo. O “sujeito pós-moderno” substituiu o “*tu debes*” pelo “*tu puedes*” (HAN, BYUNG-CHUL, 2017. p. 21-23) e, se Montaigne já havia dito que o gozo do homem estaria vinculado a uma virtude, é no poder gozar livremente que reside a narrativa atual.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A Fragmentação da Cultura e o fim do Sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- DUFOUR, Dany-Robert. *L'art de réduire les têtes: Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré, à l'ère du capitalisme total*. Paris: Denoël, 2003.
- EPICTETO. *Manuel d'Epictète*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- FREUD, Sigmund. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Werke aus den Jahren 1904–1905*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, V.
- \_\_\_\_\_. Entwurf einer Psychologie. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Nachtragsband – Texte aus den Jahren 1885–1938*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XIX.
- \_\_\_\_\_. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Werke aus den Jahren 1909–1913*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, VIII.
- \_\_\_\_\_. Jenseits des Lustprinzips. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XIII.



\_\_\_\_\_. Die Psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Werke aus den Jahren 1909–1913*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, VIII.

\_\_\_\_\_. Schriften aus dem Nachlass – 1892-1938. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XVII.

\_\_\_\_\_. Triebe und Tribschicksale. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, X.

\_\_\_\_\_. Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. In *Gesammelte Werke*, 19 v. *Nachtragsband – Texte aus den Jahren 1885–1938*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, XIX.

\_\_\_\_\_. Zeitgemäßes über Krieg und Tod. *Werke aus den Jahren 1913–1917*. In *Gesammelte Werke*, 19 v. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999, X.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*. Hamburg: C. Wegner, 1963.

HAN, BYUNG-CHUL. *Agonia de Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1978.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris: Seuil, 1975.

LUCRÉCIO. *De la nature*. Paris: GF Flammarion, 1997.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

MARX, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner, 2004.

MONTAIGNE. *Essais*. 3 v. Paris: Gallimard, 2009.

PERSE. L. Herrmann (editor). *Satires*. Bruxelles: Latomus, 1962.

PLATÃO. Timeu. In *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

SÊNECA. *Lettere a Lucilio*, 2 v. Milano: BUR, 2004.

Recebido em: 09-04-2018

Aceito para publicação em: 27-11-18

# O CONCEITO DE EXPERIMENTAÇÃO NA FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE<sup>1</sup>

*THE CONCEPT OF EXPERIMENTATION IN THE PHILOSOPHY OF GILLES DELEUZE*

CHRISTIAN FERNANDO RIBEIRO GUIMARÃES VINCI<sup>2</sup>

Universidade de São Paulo (USP) - Brasil

christian.guimaraes.vinci@gmail.com

**RESUMO:** Esse artigo abordará o conceito de experimentação presente no pensamento de Gilles Deleuze, mormente em suas obras escritas em parceria com Félix Guattari. Defendemos que, ao longo de *Capitalismo & Esquizofrenia*, o termo experimentação aparecerá de maneiras distintas nos dois tomos constitutivos da coleção. Em *O Anti-Édipo*, tal conceito restaria refém de certas discussões deleuzianas sobre arte, tal qual aquelas que tomaram corpo no livro *Proust e os signos*, de 1964. Ao longo da década de 1970, porém, após as leituras da obra de Espinosa realizadas por Deleuze, a noção de experimentação ganhará um outro acento, aparecendo em *Mil Platôs* como uma espécie de arte das composições. Haveria, assim, uma aproximação gradativa, quando desse deslocamento, de certas discussões vitalistas empreendidas por Deleuze a partir do espinosismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gilles Deleuze. Experimentação. Espinosismo.

**ABSTRACT:** *This article aims to discuss the concept of experimentation present in the thinking of Gilles Deleuze, especially in his works written in partnership with Félix Guattari. We argue that, throughout Capitalism and Schizophrenia, the term "experimentation" will appear in distinct ways in the two constitutive tomes of the collection. In Anti-Oedipus, such a concept would remain hostage to certain Deleuzian discussions about art, such as those that took shape in his book Proust and Signs of 1964. Throughout the 1970s, however, after Deleuze's readings of Spinoza's work, the notion of experimentation will gain another accent, appearing in A Thousand Plateaus, and later in What Is Philosophy? as a sort of art of compositions. There would thus be a gradual approximation, when this displacement, of certain vitalist discussions undertaken by Deleuze from Spinozism.*

**KEYWORDS:** Gilles Deleuze. Experimentation. Spinosism.

## INTRODUÇÃO

No dia 28 de novembro de 1947, o diretor teatral e poeta Antonin Artaud concebeu, como parte do programa *A voz dos poetas* de Fernand Pouey, uma peça radiofônica intitulada *Para dar um fim ao juízo de Deus*. Elaborada a partir da articulação de quatro diferentes textos seus, a obra acabou sendo censurada por Vladimir Porché, diretor da Radiodifusão Francesa, sob a alegação de apresentar obscenidades destituídas de qualquer valor artístico. Desolado, Artaud

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pela FAPESP, deixamos aqui nossos agradecimentos.

<sup>2</sup> Doutorando pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE-USP).

morreu pouco depois, em 1948, sem conseguir vencer a censura. Não obstante os protestos de Pouey, que realizou uma apresentação privada e conseguiu que um grupo de intelectuais franceses apoiassem a liberação da obra, a divulgação dessa derradeira peça artauniana só ocorreria no ano de 1973.

Um ano antes da primeira exibição pública de *Para dar um fim ao juízo de Deus*, Gilles Deleuze e Félix Guattari publicaram o primeiro tomo da coleção *Capitalismo & Esquizofrenia*, intitulado *O Anti-Édipo*. Neste, há uma breve menção à derradeira obra de Artaud, seguida de um elogio àquilo que os autores denominaram de *experiência-Artaud* (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Para Deleuze e Guattari, o poeta francês teria libertado sua arte ao descodificar e/ou desterritorializar os fluxos que restavam calados por certos valores morais e estéticos, experimentando assim “o puro processo que se efetua e não para de se efetuar enquanto se processa, a arte como experimentação” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 492). Essa expressão, *a arte como experimentação*, recupera certa discussão empreendida por Deleuze anos antes, em *Proust e os signos*, ao tratar da experiência empreendida por Marcel Proust em sua obra *Em busca do tempo perdido*. Nesse instante, tal termo – experimentação – não parece configurar um conceito, mas apenas uma expressão corriqueira para se referir aos projetos artísticos de Artaud e Proust. Ao longo da década de 1970, com a publicação de *Kafka: por uma literatura menor*, escrito em parceria com Félix Guattari, e *Diálogos*, em parceria com Claire Parnet, Deleuze passa a conceder uma maior atenção a tal termo e, articulando-a com discussões de acento espinosista, confere-lhe um fundo filosófico que, em uma leitura transversal, parecia ausente do primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia*.

Em *Mil Platôs*, desse modo, lançado quase uma década depois de *O Anti-Édipo*, deparamos novamente com a noção de experimentação, porém delineada de um modo outro. Para Deleuze e Guattari (1996), tal termo passaria a ser apresentado como o grande contraponto à interpretação psicanalítica – objeto alvo de ataque desde o primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia*. Apareceria ali, ademais, novamente ao lado da *experiência-Artaud*, em um capítulo sugestivamente intitulado *28 de novembro de 1947: como criar para si um corpo sem órgãos* – a mesma data da gravação da derradeira peça artauniana. Nesse platô, a experimentação emergiria como uma noção importante e cara aos pensadores franceses, peça importante na discussão de um dos principais conceitos forjados em *Mil Platôs*, aquele de *Corpo sem Órgãos* (CsO). Este, discutido a partir de conceito homônimo presente em Antonin Artaud, articular-se-á a algumas discussões deleuzo-guattarianas do pensamento de Espinosa: “Os drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO prestam homenagem a Espinosa” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 16). Natural, dado as discussões empreendidas por Deleuze ao longo da década de 1970. Surpreende, porém, sua aparição ao lado de um conceito caro a certa tradição filosófica moralista: a prudência.

Mas por que este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também plano de alegria, de êxtase, de dança? Então, por que estes exemplos? Por que é necessário passar por eles?

Corpos esvaziados em lugar de plenos. Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. (DELEUZE; GUATTARI, 2006, p. 11)<sup>3</sup>

Utilizado amiúde em debates de caráter científico e também em conversas triviais, referindo-se sempre ao gesto de experimentar certas ideias e/ou objetos, o termo experimentação parece ocupar um local especial no interior do pensamento deleuziano e, também, deleuzo-guattariano. Como compreender os usos dessa noção em *Capitalismo & Esquizofrenia*? Dialogaria com certa tradição filosófica ou, antes, seria um termo da lavra dos próprios autores? Esse artigo procurará investigar as origens do conceito de experimentação no pensamento deleuziano, mormente em suas obras escritas em parceria com Guattari.

## I SOBRE O CONCEITO DE EXPERIMENTAÇÃO: UM PANORAMA GERAL

O termo experimentação, surgido na aurora das ciências experimentais, é apresentado no *Novum Organum* de Francis Bacon como uma maneira de atestar as causas e os axiomas verdadeiros ou, em outros termos, como um modo de testar experimentalmente algum conjunto de teorias de modo a validá-las ou desqualificá-las (FACHIN, 2004). Para a experimentação, parte-se de algo já conhecido, um sistema teórico, e busca-se precisar quais as condições necessárias para que raciocínios abstratos previamente elaborados sejam comprovados empiricamente com precisão. A comprovação empírica de uma hipótese configura uma novidade para as ciências, uma vez que abre novos campos de estudo e experimentos. Há uma série de regras que devem ser seguidas, o cientista deve observar e analisar o fenômeno seguindo um método preciso e rigoroso, previamente estabelecido, caso queira garantir a confiabilidade de seu experimento. Existe, obviamente, uma pequena margem para o acaso, mas mesmo esse deve ser, posteriormente, explicado convenientemente. O experimentador, portanto, manipula os objetos a partir de uma grade de leitura de mundo estabelecida de antemão, sua leitura já é assentada em alguns princípios primeiros que o permitiriam ler a experiência. A experimentação, para o campo das ciências, nada mais é do que uma interpretação prática de determinada teoria (ALVES, 1981; CHALMERS, 1993).

Para o senso comum, por sua vez, experimentação significa apenas empreender alguma experiência qualquer. A existência de uma teoria prévia, responsável por estabelecer de véspera os modos como devemos nos relacionar com os objetos, não parece ser uma condição necessária. Diferentemente do campo das ciências, ainda, ela pode ocorrer ao acaso, de maneira desinteressada. Alguém pode estar empreendendo uma experimentação, no limiar da descoberta

---

<sup>3</sup> Encontramos uma discussão sobre prudência em *Capitalismo & Esquizofrenia* em VINCI, 2017. Nesse artigo, procuraremos discutir apenas o conceito de experimentação, deixando para outro momento sua junção com a prudência.

de algo novo, sem consciência desse fato. Em comum a ambos os estratos, tanto o senso comum quanto o campo científico acreditam que o seu resultado é sempre algo da ordem do inédito.

Até que ponto o conceito de experimentação forjado por Deleuze-Guattari difere tanto da noção concebida pela tradição científica quanto daquela propagada pelo senso comum? Acreditamos que, ao longo de *Capitalismo & Esquizofrenia*, o termo experimentação sofre variações: aparecendo inicialmente em *O Anti-Édipo* como um conceito muito próximo daquele presente no senso comum – o que já configuraria por si só um problema, haja vista que um dos maiores desafios da filosofia de Deleuze é o combate ao senso comum e ao bom senso – e assumiria um outro estatuto em *Mil Platôs*. Muito dessa diferença, a nosso ver, estaria atrelada ao fato de que, no livro de 1972, o conceito ainda restaria refém de certas discussões deleuzianas sobre arte, tal qual aquelas que tomaram corpo no livro *Proust e os signos*, de 1964. Ao longo da década de 1970, após as leituras da obra de Espinosa realizadas por Deleuze, a noção de experimentação ganhará outras roupagens, aparecendo em *Mil Platôs* e, posteriormente, em *O que é a Filosofia?* como uma espécie de arte das composições. Haveria, assim, uma aproximação gradativa, quando desse deslocamento, de certas discussões vitalistas empreendidas por Deleuze a partir do espinosismo.

## 2 EXPERIMENTAÇÃO E ARTE

Conforme vimos, em 1972, a experimentação remetia a uma experiência artística muito singular empreendida por Artaud, sua peça radiofônica intitulada *Para dar um fim ao juízo de Deus*, ou aquilo denominado por Deleuze e Guattari de *experiência Artaud*. Esta teria libertado as potencialidades caladas da arte, produzindo algo da ordem do impensável e, portanto, disruptivo em relação aos parâmetros estabelecidos. Esse movimento, na verdade, caracteriza o valor da arte.

É curioso como, anos antes, Deleuze havia discutido a literatura produzido por Marcel Proust em termos similares. A genialidade do autor de *Em busca do tempo perdido* residiria na percepção de que, para que o processo da arte se efetue, seria necessário tudo experimentar “para descobrir a faculdade que nos dará o sentido adequado; e, quando fracassamos, não podemos saber se o sentido que nos ficou velado era uma figura de sonho ou uma lembrança dissimulada na memória involuntária” (DELEUZE, 2010, p. 51).

A experimentação artística seria uma busca por sentido, este não residiria em um alhures ou nos próprios objetos experimentados, mas sim nos encontros com os signos – compreendidos como aqueles que nos forçam a pensar, por conta de oferecerem elementos singulares a serem interpretados e capazes de obrigar-nos a sair da mera condição de observador. Haveria uma violência no signo, atrelado ao seu caráter heterogêneo, que se manifestaria de três maneiras distintas (DELEUZE, 1988), quais sejam: em primeiro lugar, entre o signo emanado e o objeto emanador haveria uma diferença de nível ou, em outros termos, a presença de duas ordens de realidade convivendo em conflito; em segundo lugar, o signo apontaria sempre para outra coisa que não o próprio objeto do qual emana e que

tampouco coincidiria com ele; e, por fim, o signo solicitaria uma resposta que jamais poderá coincidir com a pergunta por ele colocada. A violência do signo, em resumo, estaria atrelada ao fato dele não poder ser representado nem pelo objeto do qual emana, nem pela ideia que ele portaria virtualmente e tampouco pela resposta interpretativa por ele demandada. O signo escapa da ordem representacional, ao exigir uma interpretação incapaz de se conformar ao real ou as verdades estabelecidas *a priori*. As grades de leitura do mundo não servem para interpretar o signo, este exige a criação de uma lente própria para ser captado<sup>4</sup>.

Essa discussão, importante no interior do corpus deleuziano, permitirá ao autor de *Diferença e Repetição* problematizar a relação estabelecida no Ocidente com a verdade. Para Deleuze (1988), não partilhariamos, como o desejou Platão, de uma propensão natural à busca da verdade. Esta, além disso, não residiria em um alhures, no universo das ideias, apreensível apenas a partir de um certo método. Essa visão, já antes denunciada por Friedrich Nietzsche (1993), seria a responsável por limitar a experiência do pensamento a um campo meramente reflexivo. Para Deleuze, dado que a verdade já estaria estabelecida aprioristicamente e que partilhariamos de uma propensão natural pela sua busca, caberia ao pensamento unicamente refletir sobre a maneira mais precisa de acessar o universo platônico das ideias ou, em outros termos, a verdade última do signo.

Com a leitura de Proust, por meio de suas reflexões sobre o papel criativo da arte, Deleuze elabora uma concepção do pensamento – e, por conseguinte, da filosofia – como uma pura atividade criativa, disparatada pelo encontro com um signo. Diz-nos o autor:

O que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar. O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas. Pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver são a forma da criação pura. Nem existem significações explícitas nem ideias claras, só existem sentidos implicados no signo; e se o pensamento tem o poder de explicar o signo, de desenvolvê-lo em uma Ideia, é porque a Ideia já estava presente no signo, em estado envolvido e enrolado, no estado obscuro daquilo que força a pensar. [...] A filosofia, com todo o seu método e a sua boa vontade, nada significa diante das pressões secretas da obra de arte. A criação,

<sup>4</sup> Nesse sentido, ainda em *Proust e os signos*, Deleuze chegou a comentar: “É nesse sentido que Proust se refere a seus livros como óculos, como um instrumento de ótica. Há sempre alguns imbecis que acham uma tolice ter experimentado, após a leitura de Proust, fenômenos análogos às ressonâncias que ele descreve; há sempre alguns pedantes que se perguntam se não se trata de casos de paramnésia, de ecmnésia, de hiperamnésia, quando a originalidade de Proust é justamente ter assinalado, neste domínio clássico, uma repartição e uma mecânica que antes dele não existia. Mas não se trata apenas de efeitos produzidos sobre os outros; é a obra de arte que produz em si mesma e sobre si mesma seus próprios efeitos, e deles se sacia, deles se nutre: ela se alimenta das verdades que engendra” (2010, p. 145).

como gênese do ato de pensar, sempre surgirá dos signos. A obra de arte não só nasce dos signos como os faz nascer; o criador é como o ciumento, divino intérprete que vigia os signos pelos quais a verdade se trai. (DELEUZE, 2010, p. 91)

Criar é pensar, portanto. E pensar significa ultrapassar o jogo do verdadeiro e do falso ou, em outros termos, recusar as bases de uma certa cultura metafísica. Assim, em *Bergsonismo*, escrito dois anos depois da primeira edição de *Proust e os signos*, Deleuze denuncia a tendência de nossa cultura em nos ofertar problemas elaborados de véspera, diante dos quais só nos resta elaborar – ou refletir sobre – uma resposta verdadeira ou falsa. Esse modo operatório da cultura acaba por nos prender em uma situação de menoridade, ao instituir uma série de perguntas carregadas de valores metafísicos, uma vez que:

[...] cometemos o erro de acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções, que eles começam apenas com as soluções. Esse preconceito é social (pois a sociedade, e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem, “dão”-nos problemas totalmente feitos, como que saídos de “cartões administrativos da cidade”, e nos obrigam a “resolvê-los”, deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem “dá” os problemas, cabendo ao aluno a tarefa de descobrir-lhes a solução. Desse modo, somos mantidos em escravidão. A verdadeira liberdade está em um poder de decisão de constituição dos próprios problemas: esse poder, “semidivino”, implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros. (DELEUZE, 2012, p. 11)

É possível perceber como, em *Proust e os signos* e em *Bergsonismo*, vai-se costurando uma singular teoria da aprendizagem, na qual o importante é o modo como abandonamos certa *imagem de pensamento* – retomando uma expressão cara de Deleuze (1988) –, responsável por instituir uma propensão natural do pensamento pela busca da verdade, e deixamos de responder aos falsos problemas impostos pela cultura, procurando, doravante, criar os nossos próprios. É nesse movimento, disparatado por um encontro com um signo, que o pensamento emerge como pura criação, por meio da elaboração de suas próprias problematizações. Resta-nos, então, indagar qual o papel da experimentação nesse momento do pensamento deleuziano?

Podemos afirmar que, nessa concepção de aprendizado forjada por Deleuze (1988; 2010), aprender não passa de um processo infinito de experimentação de signos<sup>5</sup>. Estamos sempre deparando com signos que nos forçam a pensar e, diante

<sup>5</sup> Em *Diferença e Repetição*, Deleuze contrapõe sua dimensão de aprendizado com aquela dita platônica e argumenta: “Aprender é tão somente o intermediário entre não-saber e saber, a passagem viva de um ao outro. Pode-se dizer que aprender, afinal de contas, é uma tarefa infinita, mas esta não deixa de ser rejeitada para o lado das circunstâncias e da aquisição posta para fora da essência supostamente simples do saber como inatismo, elemento a priori ou mesmo Ideia reguladora. E, finalmente, a aprendizagem está, antes de mais nada, do lado do rato no labirinto,

deles, resta-nos duas opções: ou aceitar a violência desse encontro e permitir-se experimentar a heterogeneidade de que os signos seriam portadores, por meio do abandono das verdades eternas e criando os nossos próprios problemas a partir desse encontro; ou, pelo contrário, calar essa experiência por meio de uma remissão do signo a algum valor estabelecido de véspera, estabelecidos graças aos falsos problemas impostos pela cultura.

A arte, nesse sentido, é importante por sua atitude de recusa em relação aos valores instituídos, por seu interesse em, resgatando Artaud, dar um fim nos juízos vigentes ou, em outros termos, por sua atitude de recusa frente aos falsos problemas da cultura. O artista é um experimentador de pensamento, uma vez que toma certos signos e busca decifrá-los em sua heterogeneidade, elaborando, assim, mundos que não estão em conformidade com o real. Experimentação, portanto, nada mais é do que aprender a criar esses mundos outros, a partir dos encontros com signos diversos, e seria uma propriedade característica do fazer artístico arte, mais especificamente.

### 3 A LEITURA DE ESPINOSA

Deleuze foi um atento leitor de Espinosa, em conversa com Claire Parinet, inclusive, chegou a comentar:

Foi sobre Espinosa que trabalhei mais seriamente segundo as normas da história da filosofia, mais foi ele que mais me provocou o efeito de uma corrente de ar que sopra nas nossas costas cada vez que o lemos, de uma vassoura de feiticeira que nos faz cavalgar. Espinosa. Ainda não começamos a compreendê-lo, e eu não mais do que os outros. Todos estes pensadores são de uma constituição frágil, e, no entanto, estão atravessados por uma vida insuperável. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 26)

As discussões deleuzianas sobre vitalismo, de alguma maneira, resvalam em sua leitura da filosofia espinosana, mormente aquelas que tratam da questão da alegria. Os modos como podemos potencializar ou despotencializar o nosso agir, por meio de encontros imponderáveis capazes de nos entristecer ou alegrar, são temáticas que, amiúde, retornam no pensamento de Deleuze.

Não por outra razão, Michael Hardt reconhece a especificidade da leitura deleuziana de Espinosa. Diferentemente do tratamento concedido a outros filósofos, o autor de *Espinosa e o problema da expressão*, na leitura empreendida por Hardt (1996), retorna as obras do filósofo holandês visando aparar algumas arestas do trabalho de pensamento desenvolvido até então. A leitura dos compêndios espinosanos permitiria à Deleuze recuperar certas temáticas desenvolvidas em consonância com a filosofia de Henri Bergson e Friedrich

---

ao passo que o filósofo fora da caverna considera somente o resultado – o saber – para dele extrair os princípios transcendentais” (DELEUZE, 1988, p. 238). O rato no labirinto é uma imagem retomada de *Proust e os signos* e utilizada para referir-se a Marcel, o narrador de *Em busca do tempo perdido*, ou o experimentador de signos por excelência.



Nietzsche de modo a ultrapassá-las ou, em outros termos, de maneira a reformular velhas questões a partir de um outro campo problemático. Por esse motivo, prossegue Hardt, o Espinosa esboçado por Deleuze parece ter recebido um tratamento muito diverso daquele concedido a outros pensadores com os quais o filósofo francês tratou.

Deleuze frequentemente apresenta as suas investigações na história da filosofia em uma forma de extrema simplicidade, como a elaboração de uma ideia única; a positividade ontológica em Bergson, a afirmação ética em Nietzsche. Esses estudos tomam a forma de joias bem lapidadas. Eles colocam a ideia essencial da qual toda a doutrina filosófica decorre. Em comparação, a obra de Deleuze sobre Espinosa é bastante imperfeita; sobram-lhe insights pouco desenvolvidos e problemas pendentes. Precisamente por essa razão, é um trabalho mais aberto e, ao mesmo tempo, um trabalho que é menos acessível a um grande público. (HARDT, 1996, p. 101)

Não podemos negar que Deleuze, em seus trabalhos de comentador, desenvolve um certo método de leitura muito particular. Gostava, como se manifestou anos depois em uma carta a Michel Cressole (DELEUZE, 2007), de realizar enrabadas ou imaculadas concepções nos autores com os quais lidava, procurando lhes fazer um filho pelas costas<sup>6</sup>.

Desde *Empirismo e Subjetividade*, sua obra dedicada ao pensamento de David Hume, Deleuze desenvolve esse seu estranho método. Ali, deparamos com um dos raros momentos nos quais o filósofo francês busca explicitar ao seu leitor algumas minúcias de seu método, ao apontar o que considera errado ou não nos modos como levantamos objeções a um ou outro sistema filosófico:

Fica-se surpreso ao considerar o sentido geral das objeções sempre apresentadas contra Descartes, Kant, Hegel etc. Digamos que as objeções filosóficas são de duas formas. Algumas, a maioria, têm de filosófica apenas o nome. Elas consistem em criticar uma teoria sem considerar a natureza do problema ao qual ela responde, no qual ela encontra seu fundamento e estrutura [...]. O que diz um filósofo é apresentado como se fosse o que ele faz ou o que ele quer. Como crítica suficiente da teoria, apresenta-se uma psicologia ficcional das intenções do teórico [...]. Mas, o que se crê explicar com isso? E mais: pode-se acreditar ter dito com isso alguma coisa? Todavia, é preciso compreender o que é uma teoria filosófica a partir do seu conceito; ela não nasce a partir de si mesma e por prazer. Nem mesmo basta dizer que ela é resposta a um conjunto de problemas. Sem dúvida, tal indicação teria pelo menos a vantagem de encontrar a necessidade de uma teoria em um vínculo com algo que lhe possa servir de fundamento, mas tal vínculo

<sup>6</sup> Dizia Deleuze: “Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer” (DELEUZE, 2007, p. 14).

seria mais científico do que filosófico. Na verdade, uma teoria filosófica é uma questão desenvolvida e nada mais que isto: por ela mesma, nela mesma, ela consiste, não em resolver um problema, mas em desenvolver até o fim as implicações necessárias de uma questão formulada [...]. Neste sentido, vemos quão nula é a maioria das objeções feitas aos grandes filósofos. Dizemos a eles: as coisas não são assim. Mas, na verdade, não se trata de saber se as coisas são assim ou não, trata-se de saber se é boa ou não, rigorosa ou não, a questão que deixa as coisas assim. Criticar a questão significa mostrar em quais condições é ela possível e bem colocada, isto é, mostrar como as coisas não seriam o que são se a questão não fosse essa. [...] Na verdade, apenas um gênero de objeções é válido: este que consiste em mostrar que a questão posta por tal filósofo não é uma boa questão, que ela não força de maneira suficiente a natureza das coisas, que teria sido necessário colocá-la de outra forma, que deveríamos melhor colocá-la ou colocar uma outra questão. E é desta maneira que um grande filósofo levanta objeções a um outro. (DELEUZE, 2004, p.119-120).

Para Deleuze, era importante colocar os problemas filosóficos elaborados por um ou outro autor de outro modo ou, conforme argumentará o autor posteriormente em *Bergsonismo* (2012), será preciso levar as questões para outros campos problemáticos, multiplicando assim as distinções do problema específico trabalhado por um pensador. Não se trata de atualizar velhas questões, mas deslocá-las de modo que estas sejam capazes de abrir outros campos de pensamento. Com Espinosa, porém, toda essa discussão será apresentada sobre outra roupagem, não obstante retomando esses preceitos metodológicos elaborados por Deleuze.

Em *Espinosa: filosofia prática*, por exemplo, qualquer método será apresentado por Deleuze (2002) como uma forma de experimentação vital, a partir do qual aumentamos ou diminuímos nossa potência de conhecer. O conhecimento aumenta nossa capacidade de agir. Nesse sentido, o deslocamento de questões ou a criação de outros campos de problematização – o trabalho com o pensamento, em suma – não se configura mais apenas como uma especificidade metodológica em Deleuze, passando a assumir, porém, conotações vitais. Não lidamos mais com uma questão sobre os modos como a história da filosofia é feita<sup>7</sup>, mas sim com questões de ordem vital.

Alguns autores, porém, recusam pensar que essa dimensão vitalista da filosofia deleuziana derivaria de sua leitura de Espinosa, e antes a atribuiriam as análises que Deleuze empreendeu da ontologia positiva de Henri Bergson. Não

---

<sup>7</sup> Deleuze, aliás, jamais negou o papel repressor que a História da Filosofia possui sobre o pensamento, ao exigir do comentador uma postura meramente reflexiva diante de seu objeto de estudo. Dentro da ideia de imaculada concepção, o filósofo francês argumenta que “a história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentendia, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que ele diz” (DELEUZE, 2007, p. 169-170). Esse é um trabalho criativo, uma vez que implica a criação de um problema que não necessariamente seria aquele trabalhado por um ou outro autor.

adentraremos nessa seara de discussão, por serem outros os intentos desse trabalho. Contudo, não podemos negar, como sugere Hardt (1996), que o espaço concedido a Espinosa no interior da filosofia deleuziana é significativo, sobretudo ao lidarmos com as questões mais práticas de sua dimensão vitalista. Vejamos como isso ocorre e de que maneira acabará por impactar no conceito de experimentação.

Embora o conceito de experimentação, quando do seu surgimento em *Proust e os signos*, já dialogasse com certa ideia de encontro, este ficou restrito aos encontros promovidas pela arte com os signos; apenas quando Deleuze empreender suas leituras de Espinosa, em finais dos anos 1960, a experimentação assumirá certo acento vitalista e passará a referir-se a toda e qualquer experiência, artística ou não. A maior expressão do universo espinosano, tal qual o concebe Deleuze (1968; 2002; 2008), seriam as experimentações vitais fomentadas em seu interior. Para Espinosa (2010), em nosso esforço por perseverarmos na existência, estaríamos condenados a sofrer a ação de paixões exteriores ou signos, as ditas *afecções*<sup>8</sup>. Cada indivíduo, ou modo, definir-se-ia pelos *afectos* que é capaz de experimentar. Alguns *afectos* podem ser tristes, implicando numa redução de nossa potência vital, e outros, alegres, por envolverem um aumento da mesma. A alegria expressa a composição de novas relações, e a tristeza, a decomposição de relações em vigor. A morte, nesse sentido, seria a decomposição absoluta, e o seu oposto, a beatitude, a composição absoluta. Todavia, e isso é o mais importante, não sabemos de antemão quais *afectos* podem potencializar nosso viver, por isso restamos experimentar.

Conforme a leitura empreendida por Deleuze (2008), essa experimentação vital não recairia em um empirismo vulgar, um “eu experimento”, visto que não há objetos dados, métodos corretos ou sujeitos *a priori* nesse processo. Há conexões contingenciais, apenas, e estas tampouco podem ser conhecidas preliminarmente. Uma vez que somos definidos pelos *afectos* que vivenciamos, não há nada que anteceda uma relação afectiva derivada de encontros ocasionais. Deleuze, certa vez (2002), forneceu-nos o exemplo do embrião: um embrião não preexiste à relação afectiva que o gera e, quando da ocorrência de sua produção, uma nova composição surge a partir daí. Trata-se de um mundo de pura imanência, destituído de qualquer antecedência. Neste mundo, não há objetos ou sujeitos prévios, e as relações são sempre exteriores aos termos que comporta.

Por não podermos escapar para um alhures, cabe a um vivente experimentar, estabelecer o maior número possível de conexões alegres, a fim de buscar potencializar o seu viver. Essa alegria só pode ser alcançada por meio daquilo que Espinosa denomina de *conhecimento adequado*, decorrente dos *afectos* alegres extraídos de algumas conexões estabelecidas. A alegria leva-nos a compreender algo sobre as maneiras pelas quais compomos as relações vitais, e auxilia-nos com as experimentações que empreendemos. Os *afectos* tristes, por sua vez, caracterizam-se por produzirem *conhecimentos inadequados* apenas, ilusões que nos condenam a experimentar relações de decomposição. Algo se

<sup>8</sup> As *afecções*, de acordo com Deleuze (1968), dizem respeito ao estado de um corpo sofrendo a ação de outros corpos; enquanto o *afecto* expressa a variação de potência do modo.

perde neste último caso, de acordo com Espinosa (2010) – uma alegria, uma liberdade, uma experiência, uma vida etc. A tristeza conduz-nos a enganos de muitas ordens, tal qual aquele denunciado por Espinosa no início de seu *Tratado Teológico-Político* (2008): o *conhecimento inadequado*, no caso da política, alimenta a superstição, os *afectos* tristes transmutam-se em medos de muitas ordens, e, por esse motivo, os homens acabam combatendo “pela servidão como se fosse pela salvação” (p. 8). Acabar com o ciclo de tristezas é uma das tarefas da experimentação espinosana retomada posteriormente por Deleuze. Haveria, portanto, uma dimensão ética importante nesse universo da experimentação.

Ressaltamos, contudo e novamente, que não possuímos aprioristicamente o *conhecimento adequado*, visto que não existe um certo e um errado nesse processo. Disso, decorre a predileção pelo termo *adequação*. O *conhecimento adequado* surge-nos apenas quando é demasiado tarde, após um longo périplo pelo ciclo de tristezas. De qualquer maneira, como cada vivente – Espinosa os chama de modos<sup>9</sup> – define-se apenas pelas *afecções* que vivencia e nenhum modo compartilha com outro os mesmos *afectos*, cabe a cada um experimentar o quinhão de alegrias e tristezas que lhe cabe: “um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro” (ESPINOSA, 2010, p. 233). Cada qual deve empreender a sua própria experimentação, de acordo com as composições nas quais se vê enredado. Em resumo e uma vez mais, não podemos julgar de largada aquilo que convém ou não para um vivente agenciado em uma situação singular, não há um caminho pré-estabelecido para se conhecer adequadamente, há apenas experimentação e nada mais. Sobre essas tantas questões, diz-nos Deleuze:

Tais estudos [inspirados em Espinosa], que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de etologia. Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência. [...] Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo. (DELEUZE, 2002, p. 131).

Interessante notar que à noção de experimentação sucede outro termo, o de prudência. Ambas as expressões, defendemos, estariam interligadas. Espinosa, cujo brasão ostenta o termo *Caute* (cautela, em latim), compreende a prudência como um manejo próprio ao vivente para lidar com a sua potência de afetar e ser

<sup>9</sup> Entre os comentadores de Espinosa discute-se muito se os seres individuados são modos – ou afecções da substância – realmente, pois não há, na *Ética*, qualquer passagem que esclareça como um modo é capaz de individuar-se. Não pretendemos adentrar nessa querela, aceitamos que um indivíduo é caracterizado como um modo uma vez que, nas leituras deleuzianas de Espinosa, essa inferência é recorrente.

afetado, seu *conatus* [o perseverar na existência]. Trata-se, portanto, de uma atitude estratégica, norteadora da experimentação. Diferentemente da tradição metafísica que lhe antecedeu – mormente aquela dita aristotélica –, para Espinosa, o homem prudente não é aquele capaz de se privar da ação ou aquele que calcula as consequências de cada gesto antes de executá-lo. Esse cálculo, que Aristóteles concebe como uma virtude inata e não como saber [*sophia*] ou técnica [*téchne*], demandaria sempre um conhecimento prévio. Entre a percepção do poder agir e a ação, abre-se um intervalo apto para julgamentos transcendentais e para a escolha dos meios adequados para se atingir determinados fins. No universo espinosano, contudo, a potência, poder ou não agir, não antecede a ação, mas lhe é imanente. Quanto mais um vivente experimenta, mais suscetível às alegrias está e, por conseguinte, mais potência para agir pode vir a adquirir.

É curioso como, conforme nos lembra Deleuze (2002), cada gênero de conhecimento implica um modo de existência singular em Espinosa<sup>10</sup>. Uma vida pautada apenas por *conhecimentos inadequados* é uma vida marcada por tristezas, sempre coagida. A grande questão, nesse universo, seria a seguinte: como passar das *afecções passivas* para as ativas? Ou como gerar *conhecimentos adequados*? Essa, de acordo com Deleuze (1968), é a pergunta ética por excelência:

A grande pergunta que pode ser feita com respeito ao modo existente finito é, portanto, a seguinte: ele chegará às afecções ativas? Como? Essa pergunta, propriamente falando, é a pergunta “ética”. Mesmo supondo, porém, que o modo consiga produzir afecções ativas, enquanto ele existir não suprimirá em si a totalidade das paixões, mas fará apenas com que suas paixões só ocupem uma pequena parte dele mesmo. (DELEUZE, 1968, p. 199, tradução nossa).

Essa economia das paixões traz consigo inúmeras dificuldades. Apenas Deus, em Espinosa, é composto primordialmente por *afecções ativas* (ações), pois sua essência é a única a envolver existência – Deus existe por si e em si. Os modos finitos, formados pela *afecção* de outros corpos, possuem uma maioria de *afecções passivas* (paixões) e quando muitos podem apenas diminuir esse número. Um modo jamais pode deixar de trazer consigo um pouco de paixão, como todo bom ser finito e limitado por outras existências finitas. Ou seja, os modos sempre terão de lidar com os conhecimentos ditos inadequados.

Mas por qual motivo um modo deve buscar diminuir as paixões das quais padece? A resposta de Espinosa é simples, porém complexa: beatitude. Beatitude, neste caso, significa compreender algo acerca da eternidade, a imortalidade e

<sup>10</sup> “Os gêneros de conhecimento são modos de existência, porque o conhecer prolonga-se nos tipos de consciência e de afetos que lhe correspondem, de sorte que todo o poder de ser afetado seja necessariamente preenchido” (DELEUZE, 2002, p. 64). E em outra ocasião: “Jamais se queixem, pois sempre mereceram os afectos que recebem, sejam de tristeza ou de alegria. Não no sentido de que fizeram tudo o que podiam para tê-los, mas em um sentido muito maligno, muito sutil: os afectos que experimentam remetem e supõem um modo de existência imanente. E aí que o ponto de vista da imanência é completamente conservado. Trata-se de um modo de existência imanente pressuposto pelos afectos que vocês experimentam. Enfim, vocês sempre terão os afectos que merecem em virtude do seu modo de existência” (DELEUZE, 2008, p. 463).

infinitude da substância divina, conforme podemos depreender da demonstração que se segue à proposição 39 do livro V:

Quem tem um corpo capaz de fazer muitas coisas é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários à nossa natureza. Por isso, ele tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto e, conseqüentemente, de fazer com que todas as afecções do corpo refiram-se à ideia de Deus; o que fará com que ele seja afetado de um amor para com Deus que deve ocupar, ou seja, constituir, a maior parte da mente. E tem, portanto, uma mente cuja maior parte é eterna. (ESPINOSA, 2010, p. 405).

Esse gênero de conhecimento, no qual vislumbramos a eternidade da substância divina, é de uma terceira espécie, visto que está além de um mero conhecimento adequado das relações entre os corpos e envolve ideias adequadas das essências de *nós mesmos, de Deus e de outras coisas* (DELEUZE, 2002). Trata-se de um saber que envolve o pleno conhecimento das causas, por conseguinte.

Deleuze (1968) nota a dificuldade de qualquer modo, em sua finitude, vir a atingir um tal gênero de conhecimento. Contudo, ter essa possibilidade como horizonte faz parte do jogo ético espinosano ou de sua experimentação. Pois só assim justifica-se a necessidade de os modos adentrarem no máximo de agenciamentos possíveis, buscando estabelecer o maior número de relações alegres e diminuindo as *afecções passivas* a que estão fadados. Essa compreensão, envolvendo a aquisição de uma mente cuja maior parte é eterna, implica a possibilidade dos modos agirem. A possibilidade de se fazer muitas coisas, de agir e experimentar indiscriminadamente, depende desse horizonte. Beatitude, em outros termos, é liberdade de ação, liberdade de pensamento. O caso de Adão, nesse sentido, é emblemático para Espinosa.

Adão, o pecador original, não havia sido proibido de comer a maçã, apenas havia sido informado de que aquele corpo não iria se compor com as partes de seu próprio corpo. Possuía, portanto, um *conhecimento adequado*. Deus havia lhe informado que, caso resolvesse experimentar aquele outro corpo, ele atuaria como veneno por conta da incompatibilidade de suas essências. Mas Adão era livre e resolveu empreender uma tal experimentação que, fatalmente, resultou desastrosa.

Mas essa discussão ainda não deixa claro como podemos adquirir *conhecimentos adequados*. Pelo contrário, apenas parece confirmar a impressão de que esses conhecimentos são impossíveis de serem adquiridos e, mesmo caso sejam revelados por Deus ou algo que o valha, acabamos cometendo a besteira de não os levar em conta. Começemos novamente do zero: como adquirimos conhecimento, de qualquer espécie? Deleuze (1968) nos responde:

Se temos um conhecimento dos corpos exteriores, do nosso próprio corpo na nossa própria alma, é apenas através dessas ideias de afecções. Somente elas nos são dadas: só percebemos os corpos exteriores enquanto eles nos afetam, só percebemos nosso corpo enquanto ele é afetado, percebemos nossa alma através da ideia de afecção. Aquilo

que chamamos de “objeto” é apenas o efeito que tem um objeto sobre nosso corpo; aquilo que chamamos de “eu” é apenas a ideia que temos do nosso corpo e da nossa alma, enquanto sofrem um efeito. Aquilo que é dado se apresenta aqui como sendo a relação mais íntima e a mais vívida, e também a mais confusa, entre o conhecimento dos corpos, o conhecimento do corpo e o conhecimento de si. (p. 131, tradução nossa).

Por não possuímos qualquer saber prévio, nem mesmo em relação aos nossos corpos, estamos fadados a experimentar as paixões originadas pelos encontros fortuitos, os *afectos passivos*, e muitas vezes acreditamos que esses são os únicos *afectos* que nos cabem. Como passamos a agir? Poder-se-ia argumentar que apenas quando experimentamos alguma alegria, mas isso significaria que dependeríamos do acaso. Apenas ao vivenciarmos aleatoriamente um bom encontro, uma alegria, é que passaríamos a agir. O problema é que, de algum modo, precisamos de uma alegria inicial, senão restaríamos presos na passividade e jamais buscaríamos experimentar a composição de outras relações. Precisamos de um disparador. De onde provém essa centelha inicial? Por mais contraditório que pareça, é da própria tristeza que extraímos alegria.

A alegria é algo impossível de ser vivenciada por um modo de maneira imediata, a não ser por meio de revelação divina e, mesmo nesse caso – como o provou Adão –, podemos acabar fazendo alguma besteira. Por não ser causa de si, o modo é sempre coagido à existência. A primeira *afecção* sentida por ele é passiva e, necessariamente, triste. Um modo não nasce usufruindo da beatitude, não é causa de si, mas com algo que não convém com seu corpo: a finitude. Esse é o nosso primeiro *afecto*. Mas, pela natureza das partes que o constituem, os modos buscam sempre perseverar em sua existência, possuem *conatus*. A tristeza de serem seres finitos os conduz à busca de novas composições, capazes de potencializar o viver – e tudo isso num plano vital, sem passar por nenhuma forma de conhecimento ou consciência (Deleuze, 1968).

Não compreendemos bem esse ódio que se apodera de nós, essa tristeza derivada do fato de sermos mortais, e, num átimo, buscamos destruir o objeto causa de nossa tristeza, buscamos a beatitude, buscamos agir. Destruir, argumenta Deleuze (1968), significa apenas “dar às partes do objeto uma nova relação que convém com a nossa; sentiremos então uma alegria que aumenta nossa potência de agir” (p. 223, tradução nossa). A tristeza permite-nos transpassar a finitude, esse corpo que não convém com o nosso, e nos impele a agir. É a centelha inicial. Ao nascer, o modo já começa a realizar suas experimentações. Algumas vezes, os resultados obtidos demonstram-se infrutíferos e os levam a adentrar em um novo e longo périplo de tristeza. Os *afectos passivos* podem apoderar-se de sua potência de agir, diminuindo-a, e acaba por torná-los incapazes de adentrar em outras e mais potentes relações. Restam reféns de um único simulacro, um signo equívoco. Não obstante os riscos, a tristeza é mais eficaz no processo de nosso aprendizado e, por esse motivo, possui primazia em relação à alegria. Mais uma vez, esse é um

mundo no qual não é possível dizer o que é bom e o que é mau de largada. É o mundo da experimentação-prudência ao qual estamos atados.

O vitalismo deleuziano, passando pelo jogo de composições espinosista, implica uma atitude de abertura ético-política para os encontros inevitáveis. Por não sabermos como potencializar nosso agir, temos que nos permitir experimentar. Para tanto, devemos acabar com as regras morais coercitivas, com qualquer cultura metafísica capaz de ditar qual o bom e o mau encontro; permitindo-nos, assim, vivenciar os encontros em sua imanência. É preciso, porém, sermos prudentes. Tal prudência não se adquire com a experiência, tampouco seria algo inato. Antes, surge como uma criação estética em constante reinvenção, obra de uma vida que cria os seus próprios valores de acordo com as experimentações que empreende e não o para de fazer. E disso decorre o retorno à certa leitura de Artaud, empreendida em *Mil Platôs* por Deleuze e Guattari.

#### 4 A EXPERIMENTAÇÃO EM CAPITALISMO & ESQUIZOFRENIA

A primeira impressão d’*O Anti-Édipo* esgotou-se em pouco menos de dois dias na França (DOSSE, 2010), situação similar à ocorrida nos EUA cinco anos depois, quando da publicação da tradução norte-americana. No Brasil, a primeira versão para o português data de 1976, publicado pela *Imago*, e um ano depois de um acirrado debate realizado na PUC-RJ envolvendo as teses de Deleuze-Guattari – contando com a presença de Foucault.

Essa obra, como notam alguns autores (DURING, 2001; CUSSET, 2008; DOSSE, 2010), inaugurou uma linguagem filosófica, um novo estilo de filosofia. Foi uma revolução no campo do pensamento e, como toda boa revolução, esteve destinada ao fracasso<sup>11</sup>. Conforme notaram os próprios autores anos depois, em um prefácio de 1987 escrito para a edição italiana de *Mil Platôs*:

*Mil Platôs* (1980) se seguiu ao *Anti-Édipo* (1972). Mas eles tiveram objetivamente destinos muito diferentes. Sem dúvida por causa do contexto: a época agitada de um, que pertence ainda a 68, e a calma já absoluta, a indiferença em que o outro surgiu. *Mil platôs* foi o nosso livro de menor receptividade. Entretanto, se o preferimos, não é da maneira como uma mãe prefere seu filho desfavorecido. *O Anti-Édipo* obtivera muito sucesso, mas esse sucesso se duplicava em um fracasso mais profundo. Pretendia denunciar as falhas de Édipo, do “papai-mamãe”, na psicanálise, na psiquiatria e até mesmo na antipsiquiatria, na crítica literária e na imagem geral que se faz do pensamento. Sonhávamos em acabar com Édipo. Mas era

<sup>11</sup> Deleuze, em seu *abecedário*, chegou a afirmar que toda revolução está fadada ao fracasso. Em outra ocasião, afirmou apostar no *dever-revolucionário* ao invés da revolução: “[...] em vez de apostar na eterna impossibilidade da revolução e no regresso fascista de uma máquina de guerra em geral, por que não pensar que um novo tipo de revolução está em vias de devir possível, e que toda espécie de máquinas mutantes, vivas, fazem guerras, se conjugam, e traçam um plano de consistência que mina o plano de organização do Mundo e dos Estados? [...] A questão do futuro da revolução é uma má questão, porque, enquanto se coloca, há inúmeras pessoas que não devem revolucionárias, e ela é feita precisamente para isso, para impedir a questão do devir-revolucionário das pessoas, a todos os níveis, em qualquer lugar” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 176).



uma tarefa grande demais para nós. (DELEUZE; GUATTARI, 2007a, p. 7, grifos nossos).

Um fracasso mais profundo, constataram Deleuze-Guattari. Fracasso que não se explicava apenas pelo calor de uma época, a atmosfera romântica de maio de 68, mas também pela grandiloquência da tarefa empreendida: a pretensão em elaborar uma crítica, de operarem na chave da denúncia. A crítica rotineiramente pressupõe um tribunal, juízes e sentenças. Um debate, sobretudo. Ora, a experimentação, como um contraponto à interpretação, não parecia se coadunar com esse fundo denunciata. Como vimos, por estar atrelada a uma certa ideia de criação, tal noção implica a criação de outros mundos, erigindo outros modos de pensar.

O Anti-Édipo, por conseguinte, era uma obra reativa, uma obra coagida e não livre. Românticos, seus autores empreenderam uma batalha quixotesca contra a edipianização psicanalítica. Procuraram destruir Édipo, em suma. Partiram de uma afecção, uma ideia inadequada, a partir do sentimento de tristeza que vivenciavam em seu campo de saber. Assumiram, em seu ataque, um tom duro, assertivo. Essa questão da linguagem é importante, pois é ela quem denuncia que a alegria que jorra nas linhas dessa obra escamoteia a tristeza, deixando-a em um segundo plano. Deleuze (2007) chegou a notar algo dessa ordem e argumentou que, embora escrito em uma linguagem jocosa, o *Anti-Édipo* ainda era por demais acadêmico e operava numa chave crítica. Havia uma dureza nessa obra, que inevitavelmente acabaria culminando em uma espécie de moralismo.

Segundo François Dosse (2010), ao atacarem frontalmente a edipianização da sociedade, os autores não se abstiveram de um tom negativo, denunciata, e, por conta disso, recaíram na mesma lógica representacional que denunciavam. Aonde estaria a representação? No *choramingo edipiano*, responde Dosse a partir das críticas elaboradas à época do lançamento desse tomo inaugural. Deleuze-Guattari não teriam conseguido vencer o discurso psicanalítico de Édipo, ao contrário, apenas revitalizaram o mito, concedendo-lhe um lastro histórico-social, e elaboraram conceitualmente o seu avesso, qual seja: a sociedade esquizofrênica.

Ainda conforme o autor de *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*, os autores não teriam conseguido ultrapassar o sujeito cindido da psicanálise, base para a reprodução da estrutura coercitiva do divã. Haveria um sujeito de enunciação anti-edípico, a própria experimentação languageira dos autores, e um sujeito do enunciado anti-edípico, uma condição alhures a ser atingida – a sociedade sem Édipo. O enunciado ou as formulações elaboradas naquele livro, desse modo, não deixaram de representar ou apontar para um alhures: um campo social no qual outras relações de agenciamento, não coordenadas por apriorismos, seriam possíveis. Não se produz, portanto, um novo enunciado; a obra presta-se a ser mais uma máquina de interpretação dentre outras. Por esse motivo, esse livro restou como um manual de conduta, moral, mais do que uma arte para a fabricação de si, ética.

Em linhas gerais, o aparato conceitual elaborado em *O Anti-Édipo* apresenta-se como mero contraponto, ou simplesmente como substituto, ao dispositivo conceitual psicanalítico, acabando, assim, por replicar a própria máquina binária censurada pelos autores. Para além de dar continuidade à tradição metafísica que tanto denuncia – pois, dizer que o ideal regulador do mundo não é a ideia, mas o devir não quebra a transcendência, ao contrário –, substituir um dispositivo conceitual por outro não permite liberar as forças virtuais residentes no nível molecular, objetivo maior de Deleuze e Guattari.

A leitura empreendida por Dosse, pautada nas tantas críticas recolhidas pelo autor quando da escrita de sua *Biografia Cruzada*, parece proceder. Os próprios Deleuze e Guattari, em certa altura de *Anti-Édipo*, reconhecem certa filiação ao empreendimento crítico:

A esquizoanálise é ao mesmo tempo uma análise transcendental e materialista. Ela é crítica, no sentido de que leva à crítica de Édipo, ou leva Édipo ao ponto de sua própria autocrítica. Ela tem o propósito de explorar um inconsciente transcendental, em vez de metafísico; material, em vez de ideológico; esquizofrênico, em vez de edipiano; não figurativo, em vez de imaginário; real, em vez de simbólico; maquínico, em vez de estrutural; molecular, micropsíquico e micrológico, em vez de molar ou gregário; produtivo, em vez de expressivo. O que temos aqui são princípios práticos como direções da “cura”. (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 150).

Não nos esqueçamos de que Deleuze e Guattari tentaram, pouco antes do excerto supramencionado, redefinir a crítica kantiana a partir de critérios imanentes, de maneira que os autores pudessem filiar-se a essa tradição para combater a metafísica psicanalítica, ou Édipo, sem recair em uma visão vulgar do que seria a crítica<sup>12</sup>. Para os autores, *O Anti-Édipo* operaria uma crítica materialista e não apenas transcendental, além de visar denunciar “o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente tal como aparece na psicanálise edipiana, de modo a recobrar um inconsciente transcendental definido pela imanência dos seus critérios e uma prática correspondente como esquizoanálise” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 104). Não obstante a demarcação dessa especificidade, ainda há um acentuado sotaque kantiano nessa obra e, por vezes, pode fazer parecer que o inconsciente

---

<sup>12</sup> Ademais, convém lembrar que Deleuze e Guattari jamais se colocaram contra o projeto kantiano, ao contrário. Reconhecemos a singular relação dos autores, Deleuze sobretudo, com Kant: o melhor inimigo do projeto deleuziano e deleuze-guattariano. De acordo com Deleuze, Kant esteve ligado a uma imagem de pensamento danosa, na qual a razão reinava como legítima soberana. Embora tenha vislumbrado a gênese das faculdades e as possibilidades inventivas que isso propiciava à atividade filosófica, a grande traição de Kant foi ter abstraído dessa sua descoberta em prol do fornecimento de formas consolidadas para toda e qualquer experiência possível; ou, em outros termos, em prol da construção de “leis” do entendimento capazes de postular sobre as relações entre objetos distintos. A experiência real, marcada pela experimentação, vê-se engessada pelos tirânicos valores do senso comum, que postulava a predominância da razão sob as demais faculdades. Kant calou, portanto, o livro jogo das faculdades e a filosofia, de atividade inventiva, restou uma atividade meramente reflexiva.

transcendental buscado pela esquizoanálise, não obstante pautada em critérios imanentes, opera como uma síntese dentre outras.<sup>13</sup>

Não por outro motivo, visando acabar com os juízos, os autores convocam Antonin Artaud em *Mil Platôs* e, ao seu lado, empreendem uma outra experimentação. Trata-se, nesse derradeiro volume de *Capitalismo & Esquizofrenia*, de resgatar uma outra crítica cujas origens remetem à Espinosa e seu séquito de seguidores: Nietzsche, D. H. Lawrence, Franz Kafka e Artaud.

Como os demais discípulos de Espinosa, Artaud teria rompido com os valores judaico-cristãos e abandonado todo e qualquer valor superior ou critério pré-existente de conduta. Buscou viver uma existência na qual os juízos calavam-se diante dos encontros inauditos, ou seja, procurou pensar e agir, como ser singular, a partir de valores criados conforme as relações que vivenciava e sem recorrer a um universal que existiria de direito. A experiência deixa de ser balizada por um alhures e a vida passa a ser orientada por uma arte das composições, um modo de buscar extrair alegrias dos encontros os mais diversos. Os juízos, sobretudo na concepção kantiana de crítica – que os concebe como postulados para toda relação entre sujeito e predicado –, impedem a criação de novos modos de existência, calam qualquer possibilidade de criarmos outras maneiras de sentir e viver<sup>14</sup>. Por esse motivo, temos de fazer frente aos juízos ou, como o quer Artaud, temos que dar um fim ao juízo de Deus. É um combate pesado e carregado de tristezas, como nos lembra Espinosa, porque temos constantemente de lidar com as coações, os *afectos passivos* que nos afligem, para disso produzir alguma coisa outra. A grande questão, para todos os integrantes dessa tradição, é: como? E essa é a pergunta perseguida por Deleuze e Guattari no intervalo que separa a publicação d'*O Anti-Édipo* e a de *Mil Platôs*.

<sup>13</sup> E aqui parece estar o derradeiro problema, *O Anti-Édipo* parece produzir uma síntese e não um esquema. Conforme as leituras deleuzianas de Kant (DELEUZE, 2013), a síntese nada mais é do que uma apreensão de um espaço-tempo finito a partir de conceitos. É, portanto, limitada e representacional por excelência, por operar sob a égide do reconhecimento – um aqui que reconheço graças a um alhures. O esquema, por sua vez, remete não a uma regra de reconhecimento, mas de produção. O esquema cria os próprios conceitos e, ao criá-los, estabelece as suas próprias coordenadas espaço-temporais. O primeiro tomo de *Capitalismo & Esquizofrenia* opera sobre um espaço-tempo finito e o delimita a partir da referência a conceitos específicos, possui um modo de exposição sintético; diferentemente de *Mil Platôs*, mais próximo da noção kant-deleuziana de esquema. A filiação à laia crítica por parte de Deleuze e Guattari, por si, não constitui nenhum problema. O autor de *A filosofia crítica de Kant*, por sinal, não nega que, tendo em vista a atmosfera de pensamento possibilitada pelo empreendimento crítico kantiano, “somos todos kantianos” (DELEUZE, 2013, p. 26).

<sup>14</sup> “O que nos incomodava era que, renunciando ao juízo, tínhamos a impressão de nos privarmos de qualquer meio para estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se a partir daí tudo se equivalesse. Mas não é antes o juízo que supõe critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência? Um tal modo se cria vitalmente, através do combate, na insônia do sono, não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo. O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência. Pois este se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação. Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar. Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se distinguir-se desafiando o juízo” (DELEUZE, 2007, p. 153).

O Espinosa de Deleuze e Deleuze-Guattari oferta-nos um mundo, o mundo da experimentação, no qual o juízo perde a sua razão de ser. Esse é o mundo d'*O Anti-Édipo*, terreno de um combate vital contra os juízos psicanalíticos vigentes. Universo no qual se cria um modo de existência singular e no qual Édipo é destruído, ou suas partes são decompostas a fim de adentrarem em uma outra relação. Artaud aparecerá em *Mil Platôs* como a força desestabilizadora, sendo o responsável por impedir qualquer transmutação de qualquer recém-criado modo de existência em uma nova tábua de valores, evitando que uma ética acabe se substancializando em uma moral. Mas, no interregno entre os dois tomos integrantes de *Capitalismo & Esquizofrenia*, outros mundos foram experimentados. Mundos possibilitados pela tristeza decorrente d'*O Anti-Édipo*, por aquele seu fracasso mais profundo.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inegavelmente o conceito de experimentação, em Deleuze e Deleuze-Guattari, sofre variações ao longo da obra *Capitalismo & Esquizofrenia*. De uma mera experiência artística, responsável por elidir com um campo judicativo, torna-se uma dimensão vital de todo e qualquer encontro e responsável por calar qualquer tábua de valores. Não podemos argumentar que o conceito se modifica radicalmente, antes ele é aprofundado e revisitado, graças às leituras empreendidas por Deleuze das obras de Espinosa. O tom espinosano confere uma dimensão que antes restava apagada ou ausente, dando um novo campo problemático para que o conceito de experimentação possa se desenvolver e se conectar com outras noções – como aquela de prudência.

Resta-nos fazer algumas considerações sobre a relação do conceito de experimentação forjado por Deleuze e Deleuze-Guattari com outras tradições, tanto em relação à Filosofia das Ciências quanto com o senso comum. Diferentemente de certas discussões científicas, a experimentação deleuziana e deleuzo-guattariana não prescinde de uma grade de leitura prévia do mundo. Embora possamos compreendê-la de modo aprofundado a partir de certa remissão ao espinosismo, isso não significa de maneira alguma que necessitamos ser espinosistas para realizarmos experimentações, ao contrário. As experimentações ocorrem de maneira involuntária, sem sequer nos darmos conta. Nesse sentido, não obstante a matriz filosófica com a qual o conceito de experimentação é pintado por Deleuze e Deleuze-Guattari, tal noção aproxima-se de certa concepção propagada pelo senso comum. Tanto para os autores quando para o julgo popular, a experimentação não passa de algo que acontece sem que, necessariamente, tenhamos ciência e aquilo que surge, de maneira geral, é sempre da ordem do inédito. A grande diferença, porém, está na dimensão ético-estética conferida pelos filósofos franceses ao conceito em questão e que, para o senso comum, seria inexistente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, R. *Filosofia da ciência: Introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- CHALMERS, Alan. *O que é ciência afinal?* Trad. de Raul Filker. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- CUSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Conversações*. Trad. de Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e repetição*. Trad. de Roberto Machado e Luiz B. Orlandi. São Paulo: graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Empirismo e subjetividade*. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *En medio de Spinoza*. Trad. Equipe Cactus. Buenos Aires: Cactus editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Kant y el tiempo*. Trad. de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Taurus, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Proust e os signos*. Trad. de Antonio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Editions de Minuit, 1968.
- \_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*: vol. 3. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O Anti-Édipo: Capitalismo & Esquizofrenia 1*. Trad. de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DURING, Elie. Blackboxing in theory: Deleuze versus Deleuze. In: LOTRINGER, Sylvère; COHEN, Sandra (Orgs.). *French Theory in America*. New York: Routledge, 2001. p. 163-190.
- ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.
- FACHIN, Odilia. *Fundamentos de Metodologia Científica*. Ed Saraiva. 2004.

HARDT, Michael. *Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Trad. de Suelo Cavendish. São Paulo: Editora 34,

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: cia. das Letras, 2005.

VINCI, Christian F. R. G. A prudência e o abandono da crítica em Capitalismo & Esquizofrenia. *Argumentos: revista de Filosofia, Fortaleza*, n. 9, v. 17, p. 107-122, jan-jun. 2017.

Recebido em: 09-04-18

Aceito para publicação em: 27-11-2018

# A SEMÂNTICA ANSELMIANA DOS TERMOS DENOMINATIVOS

## *THE ANSELMIAN SEMANTICS OF DENOMINATIVE TERMS*

GUILHERME WYLLIE<sup>1</sup>

Universidade Federal Fluminense (UFF) - Brasil  
guilhermewyllie@id.uff.br

**RESUMO:** No *De grammatico*, Anselmo da Cantuária distingue e articula algumas noções linguísticas a fim de esclarecer uma suposta inconsistência na semântica dos termos denominativos. O presente estudo sustenta que a apelação é por ele concebida como uma noção básica a partir da qual a significação de um termo denominativo pode ser estabelecida. Essencialmente, Anselmo define a apelação em termos pragmático-referenciais e dela se vale para realizar três procedimentos consecutivos, cujo propósito é determinar a significação de um termo denominativo. De início, ele indica o que o termo denominativo apela. Em seguida, ele explicita a significação da sentença que contém tal termo, substituindo-o por sua definição. Finalmente, ele identifica o que o termo abstrato dessa definição apela. Segundo Anselmo, dado que um termo denominativo (i) significa *per se* o que na significação da sentença correspondente se predica do que ele apela e (ii) significa *per aliud* aquilo que ele apela, basta especificar ambas as apelações para, com base nelas, obter a significação de um termo denominativo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anselmo da Cantuária. *De grammatico*. Termos denominativos. Apelação. Significação.

**ABSTRACT:** *Anselm of Canterbury, in his De Grammatico, distinguishes and articulates some linguistic notions in order to clarify an alleged inconsistency in the semantics of denominative terms. The present study argues that he conceives the appellation as a basic notion from which the signification of a denominative term can be established. Essentially, I shall show that Anselm defines "appellation" as a pragmatic-referential concept and relies on it to perform three consecutive procedures whose purpose is to determine the signification of a denominative term. Firstly, he indicates what the denominative term appellates to. Secondly, he presents the signification of the sentence that contains such a term by replacing it with its definition. Finally, he identifies what the abstract term of this definition appellates to. According to Anselm, as a denominative term (i) it signifies *per se* what in the signification of the corresponding sentence is predicate of what it appellates to and (ii) it signifies *per aliud* what it appellates to. All one needs to do to get to the signification of a denominative term is specify its appellations.*

**KEYWORDS:** *Anselm of Canterbury. De grammatico. Denominative terms. Appellation. Signification.*

---

<sup>1</sup> Professor efetivo do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

## INTRODUÇÃO

O *De grammatico* notabiliza-se como o único texto do *Corpus Anselmianum* exclusivamente consagrado à resolução de problemas semânticos. Redigido na segunda metade do século XI, tal opúsculo assume a forma de um breve diálogo entre um mestre e seu discípulo. Nele, Anselmo da Cantuária fixa e articula alguns conceitos linguísticos com a finalidade de esclarecer a aparente inconsistência de termos denominativos como ‘gramático’, que se caracterizam basicamente por atuar ora como substantivos, ora como adjetivos derivados de substantivos. Em particular, sua atenção concentra-se na suposta oposição entre a afirmação efetuada por Prisciano nas *Institutiones grammaticae* de que ‘gramático’ significaria uma substância e a declaração feita por Aristóteles nas *Categorias* de que ‘gramático’ significaria uma qualidade.

Duas são as partes em que se divide a resposta de Anselmo à controvérsia acima relatada. A primeira ocupa os onze capítulos iniciais do *De grammatico* e se distingue pela análise crítica de argumentos favoráveis a cada uma das teses contrapostas. Já a segunda abrange o restante da obra e se destaca pela especificação das noções de apelação, significação *per se* e significação *per aliud*, que, uma vez associadas, permitiram o reconhecimento de que ‘gramático’ significaria *per se* uma qualidade, mas apelaria e significaria *per aliud* uma substância, contribuindo desse modo para a elucidação da divergência em questão.

No estudo aqui proposto, defenderei que a apelação é no *De grammatico* concebida como uma noção básica a partir da qual se pode fixar a significação dos termos denominativos. Para tanto, argumentarei que o referido tipo de termo significa *per aliud* o que ele apela e significa *per se* aquilo que no contexto da significação da sentença correspondente se predica do que ele apela. Antes, porém, exporei como Anselmo caracteriza a significação de uma sentença. Em seguida, evidenciarei a natureza pragmático-referencial da noção anselmiana de apelação.

## I A SIGNIFICAÇÃO DAS SENTENÇAS NO *DE GRAMMATIO*

Ao comentar no prefácio do *De veritate* que o *De grammatico* “não seria inútil aos que se iniciam na dialética”,<sup>2</sup> Anselmo enfatiza seu caráter pedagógico como uma introdução à lógica.<sup>3</sup> Aliás, é justamente sob essa perspectiva que ele esclarece na primeira parte de tal obra que a validade de um argumento não depende da forma gramatical das sentenças que o constituem, mas da significação que delas se extrai quando suas condições de verdade são determinadas.

<sup>2</sup> ANSELMO DA CANTUÁRIA, *De veritate, Praefatio*: “non inutile ut puto introducendis ad dialecticam, cuius initium est ‘De grammatico’”.

<sup>3</sup> Cumpre aqui notar que enquanto Steiger e Boschung defendem que Anselmo concebera o *De grammatico* como uma introdução ao método dialético (STEIGER, 1969, p. 107-144 e BOSCHUNG, 2006), Bazàn e Adams argumentam que o *De grammatico* fora redigido como uma *proto-quaestio* introdutória às *Categorias* de Aristóteles (BAZÀN, 1985 e ADAMS, 2000, p. 83-112).



Valendo-se das sentenças “Todo homem pode ser inteligido como homem sem gramática” e “Nenhum gramático pode ser inteligido como gramático sem gramática”, Anselmo afirma com base no que deve ser o caso para que cada uma delas seja verdadeira, que a primeira significa “O ser do homem não requer gramática” e que a segunda significa “O ser do gramático requer gramática”. Subsequentemente, ele evidencia que apesar de nenhuma conclusão se seguir do par de sentenças “Todo homem pode ser inteligido como homem sem gramática e nenhum gramático pode ser inteligido como gramático sem gramática”, é possível derivar “O ser do gramático não é o ser do homem” da conjunção das significações de tais sentenças “O ser do homem não requer gramática e o ser do gramático requer gramática” (cf. *De grammatico*, II-IV), o que confirmaria sua tese de que

[...] o termo comum de um silogismo não tem de ocorrer tanto na elocução, quanto no pensamento. Pois assim como nada se conclui, se ele é comum no som vocal, mas não o é no sentido, não há objeção se ele é comum no intelecto, mas não o é na elocução. Sem dúvida, o que une um silogismo é o pensamento e não as palavras.<sup>4</sup>

Portanto, verifica-se que, segundo Anselmo, a especificação das condições necessárias para a verdade de uma sentença fornece a sua significação, dissociando-a da respectiva forma gramatical, e permite o estabelecimento da validade do argumento em que ela eventualmente se encontra.

## 2 A NOÇÃO ANSELMIANA DE APELAÇÃO

Anselmo chama de apelativo “o nome de qualquer coisa que em conformidade com o uso da linguagem seja por ele apelada”.<sup>5</sup> Não obstante a circularidade e a falta de clareza dessa descrição, o fato de Anselmo afirmar que ‘homem’ apela homem indicaria que, para ele, um termo *t* apela um objeto *x* se e somente se *t* é habitualmente usado para designar *x* (cf. *De grammatico*, XII). Contrapõe-se a tal hipótese, no entanto, outra afirmação presente no capítulo XIV do *De grammatico*, onde se relata que em um lugar exclusivamente ocupado por um cavalo branco e um boi preto, ‘branco’ não apela a brancura, mas o cavalo, evidenciando assim que um termo nem sempre apela algo regularmente designado por ele. Logo, é lícito depreender do que acima foi exposto que Anselmo admite não uma, mas duas formas de determinar a apelação de um termo. A mais simples requer um locutor que se vale de um termo para fazer referência a um objeto, ao passo que a restante exige um locutor que recorre a um termo para fazer referência a um objeto relacionado de maneira circunstancial a outro objeto usualmente nomeado por ele. Em suma,

<sup>4</sup> ANSELMO DA CANTUÁRIA, *De grammatico*, IV: “*Communis terminus syllogismi non tam in prolotione quam in sententia est habendus. Sicut enim nihil efficitur, si communis est in voce et non in sensu: ita nihil obest, si est in intellectu et non in prolotione. Sententia quippe ligat syllogismum, non verba*”.

<sup>5</sup> *Ibid.*, XII: “*Appellatium autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur*”.

*t* apela *x* se e somente se (i) *t* é usado por *a* para designar *x* ou (ii) se *t* é habitualmente usado por *a* para designar *y* e *y* está contextualmente associado a *x*, então *t* é usado por *a* para designar *x*

onde *t* representa um termo, *x* e *y* expressam objetos e *a* denota um locutor.

### 3 A SIGNIFICAÇÃO DOS TERMOS DENOMINATIVOS

Segundo Anselmo, termos são sinais linguísticos (cf. *De grammatico*, XIV). Obviamente, ele assim os caracteriza em virtude da sua capacidade de significar algo. Beneficiado pelas observações de Aristóteles e Agostinho sobre a natureza dos sinais (ARISTÓTELES, *De interpretatione*, 16b19-21, AGOSTINHO DE HIPONA, *De doctrina christiana*, II.1), Anselmo sustenta que um termo significa determinado objeto na medida em que constitui uma intelecção de tal objeto. Logo, pode-se com segurança dizer que a significação é por ele concebida como uma propriedade psicológico-causal dos termos (cf. *De grammatico*, XI, *De casu diaboli*, XI e *De potestate*, XLIII).

No *De grammatico*, Anselmo trata especificamente da significação dos termos denominativos. De modo geral, a denominação é descrita como um fenômeno linguístico que ocorre quando um termo deriva de outro e ambos designam objetos distintos (cf. CEREZO, 2015, p. 197). Para elucidar tal fenômeno e estabelecer de que modo um termo denominativo relaciona-se tanto com o objeto que ele designa, quanto com o objeto designado pelo termo do qual ele deriva, Anselmo avalia o comportamento semântico de ‘gramático’. Basicamente, termos denominativos como ‘gramático’ designam uma substância, mas derivam de termos que, assim como ‘gramática’, designam uma qualidade. Portanto, o que importa para ele no presente contexto é determinar se ‘gramático’ significa uma substância ou uma qualidade. Conforme já foi aqui observado, Anselmo responde a essa questão articulando os conceitos de apelação, significação *per se* e significação *per aliud*. Eis como ele resume a sua solução:

Na verdade, ‘gramático’ não significa o homem e a gramática como uma unidade, mas significa *per se* a gramática e *per aliud* o homem. Ainda que o termo [‘gramático’] apele o homem, não se diz propriamente que ele o signifique e embora signifique a gramática, ele, porém, não a apela.<sup>6</sup>

A julgar pelo que declara Anselmo na referida passagem, ‘gramático’ significa *per se* a gramática justamente por ser ela predicada do homem, mas também significa *per aliud* o homem na medida em que a gramática dele se predica. Pois bem, como ‘gramático’ apela o homem e a fixação de ambos os tipos

<sup>6</sup> ANSELMO DA CANTUÁRIA, *De grammatico*, XII: “*Grammaticus uero non significat hominem et grammaticam ut unum sed grammaticam per se et hominem per aliud significat. Et hoc nomen quamuis sit appellatiuum hominis, non tamen proprie dicitur eius significatiuum; et licet sit significatiuum grammaticae, non tamen est eius appellatiuum*”.

de significação depende de tal apelação, é legítimo afirmar que termos denominativos significam *per se* aquilo que se predica do que eles apelam e *per aliud* o que eles apelam. Formalmente,

- (i)  $t_d$  significa *per se*  $x$  somente se  $t_d$  apela  $y$  e  $x$  é predicado de  $y$
- (ii)  $t_d$  significa *per aliud*  $x$  somente se  $t_d$  apela  $x$

onde  $x$  e  $y$  expressam objetos e  $t_d$  representa um termo denominativo.

De fato, a prioridade da apelação dos termos em relação a sua significação reflete uma ideia tacitamente defendida por Anselmo de que a aptidão de um termo para constituir a intelecção de um objeto supõe a determinação da maneira como ele é empregado para fazer referência a esse objeto (cf. *De grammatico*, XIV e *Monologion*, LXII). Em outras palavras, um termo só leva uma pessoa a pensar em determinado objeto se ela já sabe como usá-lo para designar tal objeto.

Enfim, cumpre ainda salientar que o papel da apelação no estabelecimento da significação dos termos também pode ser confirmado por uma passagem do *De grammatico*, onde Anselmo esclarece como o termo denominativo ‘branco’ pode significar *per se* a brancura e ainda apelar e significar *per aliud* um cavalo. De acordo com ele,

[...] antes mesmo de saber que o cavalo é branco, o nome ‘cavalo’ para mim significa *per se* e não *per aliud* a substância do cavalo. O nome ‘branco’, porém, não significa *per se* a substância do cavalo, mas *per aliud*, isto é, pelo fato de eu saber que o cavalo é branco. Com efeito, dado que o nome ‘branco’ não significa nada mais do que a expressão ‘possuidor de brancura’, segue-se que, para mim, essa expressão, assim como o nome ‘branco’, constitui *per se* a intelecção da brancura e não do possuidor de brancura. Ora, eu sei que a brancura está no cavalo e sei disso não por meio do nome ‘branco’, mas por intermédio de outra coisa, a saber, a visão. Logo, uma vez inteligida a brancura por meio de tal nome, inteliço o cavalo através do conhecimento de que a brancura está no cavalo, isto é, por intermédio de outra coisa distinta do nome ‘branco’, que, todavia, apela o cavalo.<sup>7</sup>

Sem dúvida, uma leitura acurada desse texto revela que Anselmo se vale do que os termos ‘branco’ e ‘brancura’ apelam, além do que a sentença ‘o cavalo é branco’ significa, para, com base nisso, determinar em três etapas a significação de ‘branco’. De início, ele evidencia que ‘branco’ apela um cavalo em ‘o cavalo é

<sup>7</sup> ANSELMO DA CANTUÁRIA, *De grammatico*, XIV: “*Nempe nomen etiam priusquam sciam ipsum equum album esse, significat mihi equi substantiam per se, et non per aliud. Nomen vero albi equi substantiam significat non per se, sed per aliud, id est per hoc quia scio equum esse album. Cum enim nihil aliud significet hoc nomen, quod est ‘albus’, quam haec oratio, quae est ‘habens albedinem’: sicut haec oratio per se constituit mihi intellectum albedinis, et non eius rei quae habet albedinem: ita et nomen. Sed quoniam scio albedinem esse in equo, et hoc per aliud quam per nomen albi, velut per visum: intellecta albedine per hoc nomen, intelligo equum per hoc quod albedinem scio esse in equo, id est per aliud quam per nomen albi, quo tamen equus appellatur*”.

branco'. Subsequentemente, Anselmo explicita a significação de 'o cavalo é branco' e detecta a apelação de 'brancura'. Para tanto, ele substitui 'branco' em 'o cavalo é branco' por sua definição, isto é, 'possuidor de brancura', obtendo assim 'o cavalo é possuidor de brancura'. Visto que termos não-denominativos como 'brancura' apelam a natureza comum por eles significada (cf. ANSELMO DA CANTUÁRIA, *Epistola de incarnatione Verbi*, XI), segue-se que 'brancura' apela a brancura. Por fim, Anselmo estabelece o que 'branco' significa. Recorrendo aos seus próprios critérios de significação, ele sustenta que se 'branco' apela o cavalo e um termo significa *per aliud* o que ele apela, então 'branco' significa *per aliud* o cavalo. De modo análogo, ele atesta que se 'branco' apela o cavalo e 'brancura' apela a brancura, então, dado que um termo significa *per se* o que na significação da respectiva sentença se predica do que ele apela, 'branco' significa *per se* a brancura.

## CONCLUSÃO

O estudo que ora concluímos propõe uma nova compreensão do comportamento semântico dos termos denominativos no *De grammatico* de Anselmo da Cantuária. Nele, abrimos mão de uma importante tese da interpretação tradicional, que defende a função absolutamente precípua da significação *per se* na semântica anselmiana,<sup>8</sup> e concebemos a apelação como uma noção linguística básica. Ao contrário daqueles que caracterizam a apelação como uma relação referencial (HENRY, 1982, p. 137 e ADAMS, 2000, p. 85), há quem diga que tal noção seria meramente pragmática (MARENBNON, 2002, p. 82 e KING, 2004, p. 11-12). Para superar essa oposição, mostramos que a apelação é no *De grammatico* definida em termos pragmático-referenciais. Desse modo, a versão mais complexa da apelação envolveria um locutor que recorre a determinado termo para fazer referência a um objeto relacionado de maneira circunstancial a outro objeto usualmente nomeado por ele. Eis, portanto, como Anselmo se vale da apelação para, com base na distinção entre a forma gramatical de uma sentença e a sua significação, determinar o que um termo denominativo significa. Conforme argumentamos na seção anterior, após estabelecer a apelação do termo em questão, ele expõe a significação da sentença que encerra tal termo, substituindo-o pela definição correspondente, além de identificar o que o termo abstrato dessa definição apela. Em seguida, ele recorre às referidas apelações para, com base em seus critérios de significação, concluir que o termo denominativo significa *per aliud* o que ele apela e significa *per se* o que na significação da sentença correspondente se predica do que ele apela.

---

<sup>8</sup> Menções à interpretação tradicional da semântica anselmiana podem ser encontradas, por exemplo, em MARENBNON, 2002, p. 82 e ADAMS, 2000, p. 88.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Marilyn McCord. Re-reading *De grammatico* or Anselm's Introduction to Aristotle's Categories. *Documenti e studii sulla tradizione filosofica medievale*, XI, 2000, p. 83-112.
- ANSELMO DA CANTUÁRIA. *De grammatico*. In: SCHMITT, Franciscus S. (Ed.). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968. p. 141-168.
- \_\_\_\_\_. *De veritate*. In: SCHMITT, Franciscus S. (Ed.). *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968. p. 169-199.
- ARISTÓTELES LATINO. *Categoriae vel Praedicamenta* (ed. L. Minio-Paluello). Bruxelas: Desclée de Brouwer, 1961.
- BAZÀN, Bernardo. Les questions disputées principalement dans le facultés de théologie. In: BAZÀN, Bernardo *et al.* (Eds.). *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*. Turnhout: Brepols, 1985.
- BOSCHUNG, Peter. *From a topical point a view: Dialectic in Anselm of Canterbury's De grammatico*. Leiden: Brill, 2006.
- CEREZO, Maria. Anselm of Canterbury's Theory of Meaning: analysis of some semantic distinctions in *De grammatico*. *Vivarium*, 53, 2015, p. 194-220.
- HENRY, Desmond Paul. Predicables and categories. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (Eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 128-142.
- KING, Peter. Anselm on the Philosophy of Language. In: LEFTOW, Brian; DAVIES, Brian (Eds.). *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 84-110.
- MARENBON, John. Some semantic problems in Anselm's *De grammatico*. In: HERREN, Michael W.; McDONOUGH, Christopher J.; ARTHUR, Ross Gi. (Eds.). *Latin Culture in the Eleventh Century*. Turnhout: Brepols, 2002. p. 73-86.
- PRISCIANO. *Institutionum grammaticarum libri XVIII* (ed. Martin Hertz). Leipzig: Teubner, 1855-9.
- STEIGER, Lothar. Contexe syllogismos. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm. *Analecta Anselmiana*, I, 1969, p. 107-144.

Recebido em: 18-05-18

Aceito para publicação em: 19-11-2018