

Schopenhauer e a filosofia

Ana Carolina Soliva Soria
Flamarion Caldeira Ramos
Luan Corrêa da Silva
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Schopenhauer e a filosofia

Schopenhauer e a filosofia

Ana Carolina Soliva Soria
Flamarion Caldeira Ramos
Luan Corrêa da Silva
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

S373 Schopenhauer e a filosofia / organizadores,
Ana Carolina Soliva Soria, Flamarion Caldeira
Ramos e Luan Corrêa da Silva. 1. ed. e-book -
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
182 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-078-5
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astol – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
O suicídio altruísta: o sacrifício por amor puro na filosofia de Schopenhauer	
<i>Alex Andrade</i>	15
Sobre a arte do poeta e o uso da palavra na filosofia de Schopenhauer	
<i>Caio Miguel Viante</i>	23
Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo: uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen	
<i>Daniel Rodrigues Braz</i>	37
Hugo Grotius e Arthur Schopenhauer: de uma ponta a outra da tradição jusnaturalista moderna	
<i>Felipe Durante</i>	59
Nilismo e pessimismo: a questão do nilismo e a filosofia de Schopenhauer	
<i>Flamarion Caldeira Ramos</i>	73
A Ética da compaixão de Schopenhauer e a consideração moral dos animais	
<i>Ivo Luciano da Assunção Rodrigues</i>	81

Convergências entre as concepções de espaço e matéria em Platão e Schopenhauer

Jefferson Silveira Teodoro 95

O Amor Nos Cumes do Desespero de Emil Cioran

Juan Pablo Enos Santana Santos..... 117

Schopenhauer místico? Considerações em filosofia da ciência a partir do ensaio *Sobre a Visão de Espíritos*

Michael Peterson Olano Morgantti Pedroso125

“Uma harmonia dissonante”: a presença de Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

Thiago Salvio 141

Sufrimentos e antídotos: algumas considerações entre Schopenhauer e Horkheimer

Vilmar Debona155

Apresentação

Este livro é parte de um enorme esforço editorial promovido pela diretoria da ANPOF já há mais de uma década com o intuito de reunir e divulgar a pesquisa filosófica no país. Os capítulos que compõem o presente volume trazem alguns dos resultados dos estudos realizados no âmbito do GT Schopenhauer da ANPOF e que foram apresentados no XIX Encontro Nacional da Pós-Graduação em Filosofia, promovido pela associação entre 10 e 14 de outubro de 2022 e sediado em Goiânia. Sem dúvida, esses capítulos refletem a riqueza temática e a excelência acadêmica das pesquisas deste grupo de trabalho, tanto no que diz respeito ao esforço interpretativo da filosofia de Schopenhauer, em seus diferentes aspectos, a saber: teoria do conhecimento, metafísica, estética e ética, quanto em sua relação com outros pensadores da história da Filosofia, tais como: Platão, Immanuel Kant, Hugo Grotius, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Emil Cioran, Ludger Lütkehaus, Paul Deussen, Max Horkheimer, Alfred Schmidt, Theodor Adorno, e compositores apresentados nas figuras de Bach, Haydn, Mozart e Beethoven.

Esperamos que esse livro instigue na comunidade filosófica e nos demais leitores o ávido interesse pela filosofia de Schopenhauer, tanto em razão de sua amplitude temática e quanto de sua profundidade teórica.

*Ana Carolina Soliva Soria
Flamarion Caldeira Ramos
Luan Corrêa da Silva*

O suicídio altruísta: o sacrifício por amor puro na filosofia de Schopenhauer

*Alex Andrade*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.01>

Para Schopenhauer, o suicídio é chamado de um ato insensato próprio da afirmação da Vontade. Se o ser humano é ávido em afirmar a Vontade de maneira egocêntrica e puramente individual, suas atitudes originárias são egoístas. Tendo em vista que Schopenhauer vê apenas o suicídio asceta (por inanição), como a única maneira de escolher a morte, de fato, com algum valor moral, por ser a própria negação da vontade, a pergunta a ser feita aqui é: seria imoral o caso em que, por um ato de pura compaixão e altruísmo, alguém escolhesse morrer em função da sobrevivência de outra pessoa? Seria o caso de que, aquele que sacrifica a sua própria vida por um outro alguém, possa agir de forma compassiva?

O asceta é o indivíduo que alcança um nível de compaixão pela humanidade ao entender, de modo intuitivo, a tragédia inerente da existência humana e, então se vira contra o fluxo da afirmação da Vontade passando a negá-la incessantemente. A compaixão sentida pelo asceta possui um grau muito mais elevado do que o indivíduo que sente a compaixão momentaneamente pelo sofrimento de alguém, pois ela se finda ao cessar do sofrimento e logo surge o sentimento de indiferença. O asceta conseguiu enxergar além do véu de Maya. Portanto, esse

¹ Professor da rede pública do Estado da Bahia. Mestre em Filosofia pela UFBA e doutorando em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: alex.nascimento@ufba.br

indivíduo alcançou um nível de compreensão do funcionamento do mundo em que não é mais possível retornar ao estado de ignorância.

Uma das atitudes ascéticas de negação da Vontade é a castidade, pois o impulso ou amor sexual é o substrato da Vontade de vida no indivíduo se trata de uma afirmação da Vontade, ou seja, parte da essência egoísta do sujeito, o amor genuíno é o oposto e contém a essência compassiva, pois é no amor que nele “tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta”.

A compaixão e o amor são sentimentos que se comparam. No entanto, Schopenhauer, à primeira vista, possui uma visão bastante pessimista em relação ao amor. Segundo o filósofo, todos os enamorados são iludidos pelo impulso sexual que nada mais é que uma das formas mais primitivas da afirmação da Vontade. Ao lado do instinto de manutenção da vida, o impulso sexual tem a sua finalidade na procriação da espécie. Para Schopenhauer, o amor é meramente um ímpeto em busca de satisfação com a finalidade a continuação da espécie. A metafísica do amor schopenhaueriana está estreitamente ligada à metafísica da Vontade do filósofo.

No fundo, este amor é um reflexo da natureza egoísta do ser humano. Schopenhauer desdobra os pressupostos psicológicos e metafísicos do amor chegando à conclusão de que, além de ser um impulso sexual velado, “a satisfação não é propriamente aproveitável senão à espécie e por isso não é acessível à consciência do indivíduo”. Por isso, o alemão afirma que o amor é uma mera ilusão. Uma manobra da Vontade de vida para se perpetuar através de gerações vindouras. “Por conseguinte, cada enamorado, depois da realização final da grande obra, acha-se ludibriado: pois a ilusão desapareceu, por meio da qual o indivíduo foi aqui o enganado da espécie”.

Diferentemente do amor sexual, o amor genuíno ou puro é fundamentado em raízes mais profundas e complexas onde, muitas

vezes, a razão não tem espaço e sequer possui a capacidade de explicá-la. Para Schopenhauer a compaixão é um sentimento misterioso que, inclusive, é o fundamento para toda ação dotada de valor moral. O que defenderemos aqui é que a compaixão e o amor puro são sinônimos. Afinal, afirma ele, “todo amor (αγάπη, caritas) é compaixão”.

Como no ascetismo, aqui Schopenhauer designa este amor como “caminho reto de redenção”. Amar verdadeiramente ultrapassa o princípio de individuação. É a reparação do homem diante a sua essência egoísta que contribui para a manutenção do ciclo onde o sofrimento é inevitável, tal como um punhado de lenha está para o fogo que o alimenta constantemente.

O amor incondicional, genuíno, desvela o véu de Maya que confunde e distancia o homem do outro. Quem ama de modo puro, sofre a dor do outro como se aquela dor também fosse sua tal como o fundamento ético schopenhaueriano. A ilusão do princípio de individuação é completamente desfeita. Amar também é se compadecer do sofrimento alheio. “Pois àquele que pratica obras de amor, o véu de Maya torna-se transparente e a ilusão do *principium individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade em cada ser, consequentemente também sofre”.

Como já dito anteriormente, a natureza do amor puro é completamente livre de interesse. O amor puro é altruísta. Quem desperta este amor genuíno, dará tudo de si pelo bem da criatura amada. Em alguns casos, inclusive, a sua própria vida.

É claro que mencionar a palavra “suicídio” traz consigo um misto de emoções amargas para os corações das pessoas. Schopenhauer, às vezes, usa a palavra “sacrifício” para a atitude suicida quando dotado de valor moral, enquanto, quando adotado um sentido imoral, a escolha é pela palavra “suicídio”.

Comumente quando um indivíduo faz uma escolha cuja probabilidade de sucesso é baixíssima ou o custo da ação é muito alto (por exemplo, o custo da própria vida) para a sua realização é comum ser denominada de “ação suicida”. Ainda que aqui não se trate de uma ação efetiva de encontro com a morte, ambas possuem uma premissa comum: A ausência da razão como norteadora da decisão da ação. Se o agente seguisse a sua faculdade racional, isto é, se ponderasse antes de agir, jamais tomaria uma decisão “suicida”.

Ora, dado que a razão nos conduz às ações que nos livrem do máximo sofrimento possível ou que busquem sempre a manutenção das nossas próprias vidas, quem escolhe agir contra o seu próprio bem em virtude de outrem e, muitas vezes, coloca a sua vida em risco iminente, esse agente só pode ter a sua ação definida como um ato que segue o caminho oposto ao da racionalidade. Trata-se de uma ação contrária à nossa essência egoísta e contrária à Vontade de vida.

Em *O Mundo*, Schopenhauer é muito duro em sua crítica contra o ato suicida chegando a chamá-lo de ato inútil e insensato. Remetendo ao famoso dilema de Hamlet “ser ou não ser” e levando em consideração a condição miserável da humanidade, Schopenhauer afirma que diante disso, seria “preferível a completa não existência” Se o suicídio fornecesse a possibilidade do “não ser”, Schopenhauer diz que “seria incondicionalmente escolhido como um desenlace altamente desejável”. No entanto, para o alemão, a morte não é o fim absoluto (*keine absolute Vernichtung*), portanto o suicídio é uma solução ineficaz para os problemas da existência.

Curiosamente, Schopenhauer teve uma relação muito íntima com o suicídio. Em seu ensaio “Sobre o suicídio”, ele indaga: “Quem não tem conhecidos, amigos e parentes que voluntariamente partiram do nosso mundo? E deve-se pensar com horror neles, como criminosos? Nego e volto a negar!”

Talvez aqui o alemão estivesse fazendo alusão a sua própria experiência de vida. Aos dezessete anos, o seu pai Heinrich Floris, que sofria de depressão, teve seu corpo encontrado flutuando num canal gelado atrás de um complexo comercial da própria família. Apesar do anúncio oficial dado por Johanna, mãe de Schopenhauer, tenha sido o de um acidente, talvez o jovem filósofo tenha entendido que seu pai havia dado cabo da própria vida ao cair do alto do armazém. Outro momento curioso é que, somado a esse fato biográfico a sua provável tendência depressiva, Schopenhauer afirma em um capítulo dedicado à hereditariedade das características dos filhos pelos pais contido nos Complementos de sua obra magna que a tendência ao suicídio é hereditária.

As motivações do suicídio altruísta são as mesmas de alguém que é atingido pelo sentimento da compaixão e se doa para um estranho ou para o ser amado sem pensar em si próprio, ainda que essa entrega cause algum tipo de sofrimento ou, no caso do suicídio altruísta, a morte do agente.

Assim como o fenômeno da ascese, o suicídio altruísta é o sacrifício máximo na negação da Vontade, no entanto, nesse caso o agente se move em prol do ser amado ao salvar ou amenizar o sofrimento alheio ao custo da própria vida. O suicídio ascético, por sua vez, é o resultado iminente de um processo de mortificação do corpo, ou seja, da Vontade de vida após chegar, intuitivamente, do fatídico destino da humanidade.

O fenômeno da ascese surge intuitivamente através do reconhecimento da essência em si das coisas ao transpassar o princípio de individuação. Desse modo ele não é mais iludido e percebe a falsidade sobre a distância entre ele e outro. Nasce “uma repulsa pela Vontade de vida”. O compadecimento do asceta engloba o de toda a espécie. “Primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na disposição de caráter e

o amor universal à humanidade, pôr fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento”. O suicídio altruísta é movido pelo sentimento da compaixão, efeito do amor puro, pois quem ama desta maneira, dá tudo de si para amenizar o sofrimento em nome do amor. Enquanto um se efetiva após um processo de contínua mortificação do corpo, o outro surge e é executado de forma imediata, instantânea.

Referências

BAQUEDANO, S. ¿Voluntad de vivir o Voluntad de morir? El suicidio em Schopenhauer y Mainländer. In: *Revista de Filosofia*, v. 63, 2007.

BASSOLI, S. A. A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água. In: *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, v. 1, n. 1, 2022. Disponível: <https://doi.org/10.5902/2179378634131>. [Original work published 1. jul. 2010].

BÉZIAU, J.-Y. O suicídio segundo Arthur Schopenhauer. In: *Revista Discurso*, n. 28, 1997.

BITTENCOURT, R. Justiça, caridade e compaixão na Metafísica da Ética de Schopenhauer. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 1, n. 1, 2010. Disponível: <https://doi.org/10.5902/2179378634139>.

BITTENCOURT, R. Schopenhauer, Nietzsche e a questão da tragédia: negação da Vontade ou afirmação trágica da vida. In: *Aisthe*, v. 2, n. 3, 2008.

CACCIOLA, M. L. A morte, musa da filosofia. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 9, 2007

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

DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2020.

DEBONA, V. Pessimismo e Eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático. In: *Kriterion: Revista De Filosofia*, v. 57, n. 135, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016n13510vd>.

O suicídio altruísta: o sacrifício por amor puro na filosofia de Schopenhauer

HECK, J. N. O suicídio como violação de um dever de virtude. In: *Revista: Filosofia Unisinos*, 2005.

KOŚLER, M. A vida é apenas um espelho: o conceito crítico de vida de Schopenhauer. Tradução: Fabrício Coelho. In: *Revista Ethic@*, v. 11, n. 2, 2012.

MAIA, M. W. T. *A outra face do nada: sobre o conhecimento metafísico na estética de Arthur Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 1991.

MAINLADER, P. La filosofía de la redención. Trad.de Sandra Baquedano. Chile: FCE, 2011.

MINOIS, G. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. Trad. De Fernando Santos. São Paulo: Unesp, 2018.

MORAES, D. O caráter inteligível como fundamento ontológico para a sabedoria de vida. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 7, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33763>. Acesso em: 15 set. 2022.

SALVIANO, J. A metafísica da morte de Schopenhauer. In: *ethic@ – Na international Journal for Moral Philosophy*, v. 11, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/16772954.2012vunespi187>. Acesso em: 19 out. 2019.

SALVIANO, J. O fundamento epistemológico da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer. In: *Trans/Form/Ação*, v. 32, n. 2, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000200006>.

SALVIANO, J. O. S. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SANTOS, K. C. S. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

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

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do amor; metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Schopenhauer e a filosofia

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben Von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Wissenschaft.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Org. e trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2021.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valadão Silva. Campinas: Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. 2 ed. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHUBBE, D.; KOßLER, M. (Hrsg.). *Schopenhauer-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Springer: J.B.Metzler, 2018.

STAUDT, L. A. O significado moral das ações como negação da vontade para Arthur Schopenhauer. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 19, n. 25, 2007. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/1180>. Acesso em: 22 ago. 2022.

STELLINO, P. *Philosophical pertives on suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche and Wittgenstein*. Lisboa: Palgrave macmillan, 2020.

VOLPI, F. Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids. In: SCHOPENHAUER, A. *Über das Mitleid*. 3. Auflage. Hrsg. Von Franco Volpi. München: dtv/C. H. Beck, 2007.

Sobre a arte do poeta e o uso da palavra na filosofia de Schopenhauer

Caio Miguel Viante¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.02>

1 Introdução

O presente texto tem por objetivo compreender o uso da palavra na arte da poesia². Entendemos que a palavra é instrumentalizada de modo peculiar pelo poeta e, nesse sentido, possui um tratamento especial na filosofia de Schopenhauer. Partimos da afirmação de Schopenhauer (2005, p. 83) que a palavra é o “primeiro produto e instrumento da razão”. Nesse sentido, somente o ser humano é capaz de ordenar os sons de forma discursiva e racional, de modo que só o gênero humano é capaz de transmitir pelo intelecto um conglomerado de palavras. À exceção do homem, animal algum é capaz de enunciar palavras de maneira organizada, pois “o intelecto e vontade não divergem ainda suficiente no animal a ponto de provocarem nele a consciência ou motivo de estranheza quando se veem juntos” (Schopenhauer, 1960, p. 83).

O homem é realmente um animal que difere dos outros animais, pois possui a capacidade de ordenar os sons. Ao longo da sua história, conseguiu comunicar conceitos e ideias que possibilitaram a ele uma transmissão mais aprimorada acerca das coisas do mundo. Ao fazer uso

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Atualmente doutorando da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: kayo_vigant@hotmail.com

² O presente objetivo é um dos desdobramentos da minha pesquisa de dissertação de mestrado realizada na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE-PR).

da palavra, foi capaz de elaborar teorias científicas e organizar as sociedades, creditando à palavra um papel importante nos grandes feitos da humanidade. Foi através da palavra que a humanidade conseguiu levar adiante suas ações, concretizando-as e realizando novos feitos.

Poderíamos, assim, suspeitar que a palavra, enquanto primeiro produto da razão, é válida somente para composição e exposição de conceitos no âmbito de uma teoria científica, pois somente o ser humano possui a capacidade de ordenar conceitos na faculdade da razão. Mas isso gera uma tensão na filosofia schopenhaueriana, pois ela também é instrumento da arte poética. Se na ciência há transposição de palavras em conceitos, já que “o domínio do conceito é a ciência” (Schopenhauer, 2005, p. 107), na arte poética o poeta transpõe as palavras de tal forma que comunica a ideia.

Nesse sentido, entendemos que as palavras comunicadas pelos cientistas designam conceitos, já as palavras comunicadas pelos poetas expõem ideias. Em outras palavras, os cientistas têm na palavra uma mediadora de conceitos, já o poeta tem na palavra uma mediadora das ideias. Mas, sendo a palavra o primeiro produto da razão, como o poeta trabalha as palavras de forma a expor ideias e não conceitos? Como as palavras enunciadas pelos cientistas entregam conceitos ao interlocutor e as palavras do poeta entregam ideias aos ouvintes?

Para responder essas questões entendemos que se faz pertinente uma investigação acerca da concepção de arte na filosofia de Schopenhauer que é exposta no Livro III de *O mundo como vontade e representação* (1819). O Livro III estabelece os princípios de uma metafísica do belo na medida em que esta “investiga a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto o objeto que ocasiona” (Schopenhauer, 2003a, p. 24). Dessa forma, o Livro III indaga acerca da natureza da ideia e da arte, já que “a

arte será, assim, definida como exposição de ideias” (Schopenhauer, 2003a, p. 15).

Pretendemos aqui, reproduzir apenas uma análise acerca do uso da palavra na arte da poesia, a metafísica do belo nos é fornecida de maneira amplificada no Livro III. Por isso pretendemos ficar circunscrito ao estatuto da poesia na filosofia de Schopenhauer. Não vamos nos ater aqui as outras artes, bem como as inúmeras mediações que a faculdade da imaginação elabora nas outras artes. Acreditamos que elas são de suma importância para compreensão da metafísica do belo na filosofia de Schopenhauer, entretanto, imagino serem secundárias para o objeto da nossa questão. Trataremos da palavra em meio à arte do poeta sabendo que ela se apresenta de modo distinto daquela exposta no saber científico. Por isso, trataremos da palavra tendo como pano de fundo as considerações schopenhaurianas destinadas ao horizonte artístico, buscando compreender como o poeta, ao intuir a ideia, proporciona através das palavras uma contemplação ideacional ao espectador.

2 A palavra como instrumento da razão

Retomemos a passagem novamente para uma investigação mais pormenorizada: A palavra é o “primeiro produto e instrumento da razão” (Schopenhauer, 2005, p. 83). Os seres humanos enunciam e apresentam as palavras na forma de discurso. Se nas intuições não há o uso das palavras, nos discursos há emergência de transpor os conceitos e as experiências vividas em um conjunto de enunciados. No âmbito dos enunciados, isto é, da linguagem falada, os conceitos se fazem manifestos e declarados. A palavra, “como objeto da experiência externa, manifestamente não é outra coisa senão um telégrafo bastante aperfeiçoado que comunica sinais arbitrários com grande rapidez e nuances sutis” (Schopenhauer, 2005, p. 86). Assim as palavras

comunicam signos e sinais apreendidos pela experiência que são imediatamente intelectualizados e concebidos pela faculdade da razão.

Dessa forma, supomos poder compreender a esfera da palavra de dois modos na filosofia de Schopenhauer. O primeiro modo, mais rudimentar, diz respeito aos sons emitidos. O segundo modo, mais elaborado, diz respeito ao ponto que nós estamos trabalhando que, a rigor, são os conceitos que são elaborados pela faculdade da razão e enunciados pela boca humana. Acontece que os conceitos e as palavras possuem valor na medida em que são anunciados e, em poder disso, são fixados e conservados (cf. Schopenhauer, 2005, p. 105). Nesse sentido, Schopenhauer procura fazer uma relação conceito e palavra, visto que só o ser humano é capaz de ordenar os sons e enunciar de forma discursiva um conglomerado de representações. Por isso, a única forma dos conceitos serem transmitidos é pela palavra e, nesse sentido ela é:

[...] o primeiro produto e instrumento necessário da razão: por isso, em grego e italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra: *il discorso*. *Vernunft*, razão, vem de *Vernehmen*, entender, que não é sinônimo de *Horen*, ouvir, mas antes significa a interiorização de pensamentos comunicados por palavras. Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a combinação de elementos comuns num último conceito, a comunicação (Schopenhauer, 2005, p. 83).

Desse forma a palavra é uma ferramenta imprescindível para o avanço do conhecimento humano. Ao fazer uso da palavra o ser humano “consegue levar adiante a ação comum de muitos indivíduos, ou planejá-la para ser executada por milhares de pessoas” (Barboza, 1997, p. 41). Mesmo que o gênero humano possua a faculdade do entendimento (assim como os animais), certas especificidades os tornam diferentes. Uma delas é a palavra, propriamente dita, a fala, aquilo que possibilita o

humano transmitir conceitos, seus ideais, compartilhar projetos baseado em experiências vividas anteriormente, assim como prever atitudes futuras, baseado em atos presentes. Pois a razão ganha forças junto ao conhecimento por ser vinculada à palavra. Como afirma Schopenhauer (2015, p. 79):

[...] o uso da razão está vinculado à linguagem, vemo-lo no caso dos surdos-mudos, os quais, se não aprenderam nenhum tipo de linguagem, dificilmente mostram mais inteligência que os orangotangos e elefantes: pois têm faculdade de razão apenas *potentia* não *actu*.

Ao colocar o exemplo acima, o filósofo quer asseverar a relevância da palavra para o conhecimento. Dessa forma, a palavra possibilita a comunicação aprimorada entre os seres humanos visto que, como comentado anteriormente, o homem é o único ser vivo que possui desenvolvida esta potencialidade. Assim, Schopenhauer percebe que a palavra não é o fundamento [*Grund*] da faculdade da razão, mas sim um meio facilitador de comunicação entre seres humanos. Acontece que ela é um instrumento convencional de designação de conceitos na faculdade da razão. Ela “não coincide completamente com a totalidade das representações abstratas entre conceitos” (Sá Moreira, 2013, p. 277). Sua proximidade com a esfera dos conceitos se configura mediante semelhança e não mediante identidade. Em outras termos, palavra e conceito não são a mesma coisa, mas possuem parentesco epistemológico. Como se pode ver:

Um instrumento tão importante da inteligência, como é o conceito, manifestamente não pode ser idêntico com a palavra, este mero somido, que como impressão sensorial se evanece no presente, ou como fantasma auditivo desaparecerá com o passar do tempo. Todavia, o conceito é uma representação, cuja consciência distinta e conservação ligam-se a palavra (Schopenhauer, 2015, p. 75):

De acordo com Schopenhauer, a faculdade da razão tem a função de salvaguardar as intuições apreendidas na experiência. Sua função

primordial é a designação dos conceitos, pois através dos conceitos o ser humano consegue elaborar teorias científicas. Ocorre que, no âmbito dos enunciados “uma mesma palavra pode ser empregada para uma representação de mais de um conceito, abrindo um espaço para um equívoco da linguagem” (Sá Moreira, 2013, p. 277). Isso quer dizer que ao enunciarmos palavras somos seres falíveis, sendo assim comum a dificuldade de transposição da determinação conceitual em discurso. Um dos motivos dessa falibilidade ocorre devido ao fato de não possuímos uma linguagem universal que identifique o conceito à palavra.

Assim, Schopenhauer nega que possamos conhecer a realidade (*Realität*) através das palavras. Ao enfraquecer a capacidade do uso da palavra em determinar as coisas do mundo, o filósofo limita os enunciados ao mundo como representação. Neste ponto o filósofo segue a filosofia de Kant, para quem a coisa-em-si é inefável. Assim, a filosofia de Schopenhauer exprime uma crítica aos usos da palavra na medida em que sua análise procura restringir o domínio da palavra a um conjunto de representações que podem ser enunciadas e verificadas a partir da experiência.

Destacamos que essas críticas de Schopenhauer não têm como alvo a construção de uma filosofia da linguagem. O que o filósofo busca é enfraquecer a relevância da linguagem, já que ela não vai além da descrição das representações. Posto isto, a relação da palavra com o em-si do mundo é secundária e, nesse sentido, o que nos remete ao em-si do mundo não é algo discursivo. No entendimento de Schopenhauer, a inadequação entre palavra e mundo, leva-o a buscar a decifração do enigma do mundo em outro lugar que não os conceitos. Assim, “a verdade metafísica por excelência, não é atingida pela razão, pelo discurso, mas pelo sentimento do corpo” (Barboza, 2005, p. 133).

O que Schopenhauer quer propor é que existe a possibilidade de conhecer as coisas sem a linguagem científica. Vimos que a palavra e o

conceito possuem utilidade, contudo o conhecimento abstrato transmitido pela boca humana possui “uma desvantagem em relação ao conhecimento concreto da realidade, pois é secundário com respeito ao modo de conhecimento intuitivo” (Silva, 2020, p. 174). Para o filósofo, é a experiência imediata e não mediata que nos proporciona um conhecimento distinto. É justamente por isso que estatuto da palavra se torna o problema central desse artigo, já que o poeta precisa da mediação das palavras para entregar as ideias aos ouvintes.

3 A palavra em meio a arte do poeta

Schopenhauer define capítulo 37 de *O Mundo como Vontade e Representação: Complementos* a arte da poesia. Segundo o filósofo a poesia é a “arte de pôr em jogo a imaginação mediante palavras” (Schopenhauer, 2015, p. 509). Na poesia entra em cena a faculdade da imaginação e a sua capacidade de elevar as experiências da existência humana à condição de ideia. A poesia é a arte que melhor trata do gênero humano e dos feitos dos homens no tempo e, por isso, encontra-se em posição superior às demais artes³. Como arte mais elevada, a poesia comunica a ideia enquanto grau máximo de objetividade da vontade. Desse modo, toda ideia em seu grau mais elevado é exposta pela poesia, isso porque toda a natureza humana pode ser narrada e descrita pelo poeta. Dito isso, o objeto da arte poética “é a exposição dos seres humanos na série concatenada de seus esforços e ações” (Schopenhauer, 2005, p. 322). Toda ideia que tem por tema o humano em seu grau de objetividade da vontade mais elevado pode ser exposta pelo poeta na arte da poesia. Além disso, o poeta consegue expor a sua ideia contemplada nos mais diversos

³ A música fica fora do âmbito gradativo e hierárquico das artes, pois ela “se encontra por inteira separada de todas as demais artes [...] é uma arte tão elevada e majestosa, faz efeito tão poderosamente sobre o mais íntimo do homem, como se fora uma linguagem universal” (Schopenhauer, 2005, p. 336).

gêneros poéticos, narrando e cantando as diversas nuances da vida humana. Ele narra com suas palavras o que contemplou de essencial na ideia de humanidade. Assim, o poeta:

[...] colhe da vida o que é completamente particular e o descreve em sua individualidade, todavia, dessa forma revela toda a existência humana; na medida em que aparentemente lida com o particular, mas em verdade lida com aquilo que existe em toda parte e em todos os tempos (Schopenhauer, 2015, p. 512).

Por ter a vida humana por objeto principal, a poesia supera as demais artes. O poeta busca extrair das experiências pessoais as atitudes e os esforços da vida humana. Nesse sentido, o poeta em seu processo criativo tira das ações concretas individuais a ideia que, a rigor, reflete a existência humana. Assim, a arte do poeta atua nas ações, pensamentos e afetos dos homens, elevando as atitudes humanas à condição de ideia ou essência da humanidade. O poeta “expõe com escolha e intenção caracteres significativos em situações significativas da vida humana” (Schopenhauer, 2005, p. 323). A poesia é, portanto, a arte que melhor corresponde à ideia de humanidade. O efeito produzido por ela é o dos mais intensos e significativos. Por isso, quem quiser “conhecer a humanidade em sua essência interior e idêntica em todos os fenômenos e desenvolvimentos [...] as obras dos grandes imortais poetas forneceram uma imagem muito mais fiel” (Schopenhauer, 2005, p. 325).

Nesse contexto, insere-se diretamente o problema de nossa investigação. Se, por um lado, a palavra é o instrumento do poeta, pois ele faz uso das palavras comunicando as ideias em seu grau máximo de objetividade da vontade, por outro lado, a palavra também é instrumento da razão geradora de conceitos. Temos, portanto, de supor que o poeta artífice de poesia consegue transpor palavras em ideias. E como isso é possível?

A solução dessa questão exige que tomemos como ponto de partida a suposição que o poeta se utiliza de meios para converter as

palavras em ideias. Se, por um lado, o cientista utiliza da faculdade da razão para comunicar fenômenos através das palavras, o poeta utiliza da faculdade da imaginação comunicando ideias. Para comunicar a ideia, o poeta faz uso de bons auxiliares que favorecem a transformação de palavras em ideias. Pretendemos chamar a atenção para o uso desses auxiliares da arte da poesia, que são eles o ritmo e a rima, pois:

[...] ritmo e rima se tornam, em primeiro lugar, um laço que cativa a nossa atenção, na medida em que seguimos de bom grado a apresentação, e, em segundo lugar, nasce por eles uma concordância cega com o que está sendo apresentado, anterior a qualquer juízo, pelo que a apresentação adquire um certo poder de convencimento enfático, independente de quaisquer fundamentos (Schopenhauer, 2005, p. 322).

Esses dois auxiliares da poesia produzem efeitos expressivos e intensos no ouvinte. Na poesia, o som das palavras adquire, “através do ritmo e da rima, uma certa perfeição e um certo significado em si mesmo ao converter-se por aí em uma espécie de música” (Schopenhauer, 2015, p. 515). Ritmo e rima são capazes de envolver as palavras que são declamadas pelo poeta, e, com isso, deleitar o ouvido do espectador. É por meio do ritmo que o poeta ordena as disposições das palavras no poema. Nesse sentido, o poeta promove a percepção da proporção sonora e a distribuição adequada das palavras. Em outros termos, o ritmo estabelece a sucessão regular das frases. Por isso, o ritmo ajuda muito o poeta a expor a ideia, proporcionando ao ouvinte um poderoso efeito. O ritmo controla a distribuição das palavras e dos versos no poema, seguindo uma repetição constante de tempos fortes e fracos. Ele proporciona a cadência dos versos, visto que harmoniza e arranja as palavras. Assim, podemos dizer que o ritmo é um recurso do poeta que, a saber, ornamenta a poesia deixando-a mais bela. Nas poesias que faltam o ritmo, o efeito da ideia é mais pobre. Exemplo disso é a poesia francesa que, sem ritmo, encontra-se “limitada só a rima e é ainda mais empobrecida porque, em vista de encobrir a sua carência de meios,

dificulta suas rimas através de uma multidão de princípios pedantes” (Schopenhauer, 2015, p. 513).

Se o ritmo harmoniza a distribuição das palavras, a rima, de outro modo, é a combinação repetida de sons semelhantes. Desse modo, a rima é outro recurso poderoso do poeta que produz efeitos intensos nos ouvidos dos espectadores. Na rima, temos a combinação dos sons com as palavras, pois ela proporciona melodia aos versos da poesia. Enquanto ornamento do poeta, a rima atribui musicalidade aos versos, na medida em que aproxima as palavras dos sons por elas emitidos. Ocorre que o uso da rima com muita frequência pode subordinar a imaginação do poeta. Se esse for o caso, a rima passa de um auxiliar poético a um empecilho criativo. Por isso, o poeta deve evitar as repetições frequentes e buscar mais alternâncias entre os versos que rimam. Sendo assim, exageros de rima estão “longe de merecer o pesado sacrifício que eles custam [...] eles são a causa do martírio espiritual sob o qual às vezes se lê tais produções: pois a fruição estética é impossível sob quebra-cabeças” (Schopenhauer, 2015, p. 516). Diante dessa crítica, Schopenhauer assevera que as rimas devem ser as mais heterogêneas possíveis. Isso implica dizer que as rimas podem ser alternadas das mais diversas formas e, nesse sentido, a criatividade do poeta é a que deve prevalecer.

Grandes poetas servem-se da rima como um auxiliar e não como algo determinante a ser seguido. Neles a imaginação não é enfraquecida, pois a rima é um recurso, ou melhor, um ornamento, em que não há dependência de formas sonoras a serem seguidas. E mesmo quando os “bons poetas servem-se de tais formas, vê-se constantemente a luta entre rima e pensamento, em que ora uma, ora outra obtém a vitória” (Schopenhauer, 2015, p. 516). Portanto, a imaginação do poeta não deve ser tolhida pela rima, pois a rima deve ser entendida como um auxiliar para o poeta e não como algo fundamental, isto é, imprescindível para a criação do poema.

4 Considerações finais

É a partir do uso desses auxiliares somado a apreensão intuitiva do humano que o poeta provoca a nossa imaginação. A nossa proposta no presente artigo foi apresentar os auxiliares do poeta como determinantes na mediação das palavras. Ritmo e rima auxiliam o intento do poeta que é causar perplexidade e assombro a partir de seus versos. Entendemos que o poeta extrai da sua existência individual o essencial da espécie e, por isso, a sua experiência pessoal também é condição indispensável para a criação de sua poesia. Sua observação acerca do humano também é imprescindível para exposição das ideias, já que ele:

[...] observa muitos homens isolados, com diferentes caracteres, idade, posição, poder, destino, e os viu em diversas e decisivas situações, seu conhecimento da natureza humana foi bastante enriquecido em vida, em determinação, em amplitude, foi trazido à consciência clara e estimulado a entrar em cena — e com isso tanto melhor poderá expor suas personagens ideias determinadas (Schopenhauer, 2003a, p. 219).

Assim, o poeta “é o espelho da humanidade, e traz à consciência dela o que ela sente e pratica” (Schopenhauer, 2005, p. 329). É a ideia que ele contempla e nos convida a contemplar que tanto nos encanta, dado que suas palavras movimentam nossa imaginação e buscam nos proporcionar o conhecimento da ideia da humanidade. Seu conhecimento acerca do ritmo e da rima engrandece a sua experiência de vida e o seu olhar sobre o mundo. Nesse sentido, seu conhecimento da espécie humana torna-se facilitado pelas suas habilidades de manejo com as palavras. Mais maduro o poeta a partir da sua vivência e da sua sabedoria adquire em sua existência uma experiência poética. Partimos da hipótese de que o ritmo e rima são artifícios utilizado pelos poetas para proporcionar às palavras outras condições. Desse modo, ao utilizar esses meios, o poeta consegue sair do “lugar comum” da razão que é a

comunicação dos conceitos, comunicando ao espectador o que há de essencial, isto é, a ideia de humanidade.

Referências

- BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2005a.
- BARBOZA, J. Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer. In: *Veritas*, v. 50, n. 1, 2005b.
- BARBOZA, J. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- BASSOLI, S. O modo de conhecimento do gênio e do santo. In: *Sofia*, v. 7, n. 2, 2018.
- CACCIOLA, M. L. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. In: *Discurso*, n. 20, 1993.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- CACCIOLA, M. L. O conceito de interesse. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 5, 1999.
- CACCIOLA, M. L. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SILVA, J. C. S. P. da. *Schopenhauer e o idealismo alemão*. João Carlos Salles da (Org.). Salvador: Quarteto, 2004.
- DEBONA, V. Schopenhauer e Augusto dos Anjos: sobre a arte poética. In: *Revista Voluntás*. Estudos sobre Schopenhauer. v. 6, n. 2, 2015.
- DEBONA, V. A presença da literatura nos “argumentos” de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto. In: *Revista Voluntás*. Estudos sobre Schopenhauer. v. 7, n. 2, 2016.
- ROSSET, C. R. *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

SÁ MOREIRA, F. Ethos e Pathos em Schopenhauer e Nietzsche: vida, vontade e ascetismo. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo, 2011.

SÁ MOREIRA, F. Linguagem e verdade: a relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre verdade e Mentira no sentido extramoral. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 33, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Unicamp, 2019.

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

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003a.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a História da Filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003b.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Amor / Metafísica da Morte* (Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *A Necessidade Metafísica*. Trad. Arthur Versiani Velloso. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1960.

SILVA, L. C. Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem. In: *Trans/Form/Ação*, v. 43, n. 1, 2020.

SOUZA, E. R. C. de. *Schopenhauer e os conhecimentos intuitivos e abstratos: uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas*. São Paulo: UNESP, 2015.

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo: uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

*Daniel Rodrigues Braz*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.03>

Paul Deussen (1845-1919) foi um filósofo e indólogo alemão, nascido no vilarejo de Oberdreis, localizado no distrito de Neuswied. Terceiro de oito filhos, foi criado por sua família de acordo com valores cristãos protestantes. Seu pai, Adam, era o pastor local, e sua mãe, Jakobine, uma mulher simples, descrita por ele como “moralmente rigorosa” e “genuinamente devota”. Aos dez anos de idade, como forma de escapar da monotonia de sua pequena cidade, Deussen aprendeu por conta própria a ler o grego bíblico, utilizando um exemplar do Novo Testamento que seu pai possuía. Segundo ele, foi através do grego que ele pôde pela primeira vez experimentar a “benção de existir” e superar melancolia gerada pela “escassez de impressões externas” em sua terra natal. Esse foi o primeiro prenúncio do interesse do jovem Deussen por idiomas clássicos, que também se estenderia ao hebraico, ao latim e ao sânscrito. Com este último, ele faria seu nome como notório indólogo e primeiro professor catedrático de filosofia indiana na Alemanha.

Embora sempre tenha tido respeito por suas origens em Oberdreis e nunca tenha tentado negar a educação que recebeu, Deussen ansiou desde cedo por experiências que ampliassem sua visão de mundo.

¹ Doutorando na UFABC, com estágio na Johannes Gutenberg-Universität Mainz e Bolsista CAPES. E-mail: drbraz91@gmail.com

Como afirma o biógrafo Heiner Feldhoff, “a educação de seu coração foi [...] devidamente cuidada, mas o alimento para o espírito era muito parco e simples em Oberdreis”. Tal carência de estímulos espirituais em sua infância deu ensejo ao caráter desbravador de sua personalidade, o qual o levou a caminhos em lugares distantes de seu vilarejo, seja para estudar ou trabalhar, ou apenas por prazer de viajar. De modo geral, a disponibilidade para aprender com o diferente e o diverso foi uma marca de seu trabalho, cujo multiperspectivismo é uma das principais características.

Mas se quisermos entender o pensamento de Deussen, talvez devêssemos começar reconhecendo, antes de tudo, o fato de que ele aceitou de bom grado a religiosidade cristã de seus pais, embora à sua maneira. Este é um dos principais traços de seu caráter intrinsecamente inclinado a temas metafísicos. Como afirma Franz Mockrauer, ex-Secretário Geral da Schopenhauer-Gesellschaft, com quem trabalhou na edição das obras completas do pessimista, “se Deussen não tivesse sido um metafísico por formação (von Haus), ele não teria entendido Schopenhauer”. O ambiente intensamente religioso no qual Deussen cresceu, por sua vez, está implícito nessa formação, responsável por engendrar nele uma certa visão e conduta moral, que não foi abandonada, tendo lhe servido de base para o desenvolvimento de seu pensamento.

Dessa maneira, tal complacência com a tradição familiar pode ser entendida como uma tendência verdadeiramente espontânea de seu “coração, que fora religiosamente afinado desde a infância”, como escreve Deussen em autobiografia. Por outro lado, sobretudo em seus anos de formação, foi também um aceno aos seus pais, cujas vidas intimamente ligadas à igreja inevitavelmente lhe serviam como referência em sua escolha profissional. Para Deussen, uma carreira como teólogo era, a princípio, um caminho natural. Isso fica bastante evidente em certos episódios de sua biografia.

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

Por exemplo, em 1866, após ter planejado se juntar ao seu amigo Nietzsche nos estudos de filologia clássica em Leipzig, Deussen se deixou convencer por seu irmão mais velho, Johannes, a estudar teologia em Tübingen. Já em 1871, por obediência aos pais, ele se dispôs a realizar o exame pro *licentia concionandi* — no qual foi aprovado, ganhando, com isso, a permissão para pregar —, apesar de sua falta de vocação para servir à igreja. Ainda que, nesse último caso, a dispensa das obrigações militares tenha sido decerto um grande atrativo para que ele tenha aceitado submeter-se ao exame e mesmo que, no primeiro caso, o interesse na leitura histórico-crítica da Bíblia fundada em Tübingen tivesse pouco a ver com a mentalidade de sua família: de todo modo, a aprovação da família era um fator decisivo para que Deussen mantivesse suas escolhas em ambas as ocasiões.

Assim sendo, a relação que o pensamento de Deussen possui com o cristianismo era intimamente ligada à sua relação com a família: apesar de sua mente aberta a outras perspectivas, ele não abandonou suas tradições pessoais, mas buscou justificá-las filosoficamente. Como ele diz, ainda jovem, em carta a Nietzsche (29 de Junho de 1866), as “verdades da razão” deveriam estar em harmonia com a revelação expressa pela Bíblia. Mesmo após ter sido despertado de suas credences em Schulpforta, onde pôde testemunhar pela primeira vez a aplicação do método histórico-crítico aos textos bíblicos, Deussen não descartou, mas conservou as bases de sua educação, buscando a religiosidade em um significado mais profundo que estaria sob os mitos e as ficções históricas.

De fato, em sua obra, Deussen buscou a verdade da doutrina cristã não em seus elementos particulares, mas em sua universalidade. Nela, ele anuncia uma forma renovada de cristianismo, adaptada às exigências empiristas do pensamento científico. Essa forma é identificada com o idealismo transcendental kantiano-schopenhaueriano. De acordo com Deussen, a origem da revelação não é a Bíblia, mas a intuição metafísica da natureza das coisas, ao passo que

as escrituras religiosas seriam, em geral, obras da genialidade humana. A fonte da revelação seria a experiência externa e interna, em sua contemplação desinteressada:

Como poderia ser de outra maneira senão que o espírito pensante, desde que não esteja cega por tradições e preconceitos, desde que encare a natureza de forma pura e imparcial, chegue aos mesmos resultados em sua investigação da natureza em todos os lugares [...]!

E se a comunicação dessa verdade muitas vezes se desdobra em contradições, isso se explica pela necessidade de acomodá-la ao entendimento popular, limitado ao modo empírico e individualizado de perceber o mundo.

A abertura de Deussen para outras formas de pensamento pode ser, dessa maneira, interpretada como uma forma de verificar, através do foco, não na diferença, mas na semelhança, a universalidade de seu ponto de vista cristão. Além disso, ela é uma tentativa de elaborar tal ponto de vista ainda mais — como quando, no prefácio ao primeiro volume de sua *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (1894), ele afirma buscar aprender a “olhar para a natureza das coisas, tanto externa quanto interna, como se fosse através dos olhos de cada filósofo”. Ou seja, no fim das contas é Deussen quem experiência interna e externamente a natureza das coisas, ainda que a cada momento se aproprie dos olhos de um filósofo diferente. Como ele afirma, devemos tomar como nosso princípio “perseguir todos os pensamentos até o ponto de origem em que eles surgiram da natureza das coisas também presentes para nós”, a qual é, segundo ele, a mesma para todos, em todos os tempos e lugares.

Para Deussen, a perspectiva cristã é também encarada como mais um desses pensamentos que remetem ao presente de sua intuição, na medida em que se demonstra em “harmonia com si mesmo, [...] com a natureza, [...] e] com os pensamentos dos mais sábios de todas as épocas”. Porém, antes disso, ela é parte do seu modo de intuir, fato que condiciona

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

o modo como ele — cujo coração “fora religiosamente afinado desde a infância” — enxerga a natureza das coisas, bem como as outras perspectivas. Por isso, quando ele afirma ter encontrado em Kant e Schopenhauer um “ponto de vista de reconciliação de todas as oposições”, no qual a verdade eterna soaria em perfeita harmonia, ele entende tal visão como sendo, na prática, um “cristianismo restaurado” ou “renovado”.

Paul Deussen é geralmente reconhecido entre os estudiosos de Schopenhauer como o fundador e primeiro presidente de sua Sociedade e o responsável pela primeira edição histórico-crítica de suas obras completas. “*Philosophus christianissimus*” foi o título dado por ele ao seu principal mentor, cuja obra ele considerava um marco para uma possível reconciliação entre ciência e religião. Deussen entendia que essas duas práticas não eram mutuamente exclusivas, mas ambas justificáveis dentro de seus respectivos pontos de vista: o da física, ou ciência natural, que levava ao realismo; e o da metafísica, que levava ao idealismo.

Embora o apelo teológico do schopenhauerianismo de Deussen possa soar como uma distorção da visão de mundo ateu de seu mestre, é, todavia, um fato que o filósofo de Oberdreis se baseia diretamente na obra deste, na qual a doutrina da negação da vontade de vida é identificada com o “cerne do cristianismo” propagado no Novo Testamento. Desse modo, embora seja controverso afirmar que o próprio Schopenhauer enxergava sua filosofia como uma reforma da religião, era exatamente isso o que Deussen pretendia, sem hesitação: tomar a metafísica da vontade schopenhaueriana como paradigma para uma reconstrução do cristianismo, na medida em que ela destacaria a verdade eterna inerente ao núcleo original e puramente idealista deste, que

normalmente se encontraria encoberto por uma casca formada por mitos e alegorias tradicionais.

Entretanto, essa mesma teoria possui certa implicação que nos leva para mais além da reforma de uma religião específica. Isto é, do ponto de vista idealista adotado por Deussen, toda religião, assim como toda filosofia, deve ser inevitavelmente uma forma unilateral — e, portanto, limitada — de expressar a verdade eterna, que corresponderia à natureza metafísica das coisas comum a todos nós. Portanto, podemos nos perguntar em que sentido Deussen ainda se concentra no cristianismo como fonte de verdade, ao invés de, por exemplo, adotar a abordagem simpática, mas independente, de Schopenhauer em relação às religiões.

Para respondermos essa pergunta, é preciso compreendermos que Deussen eleva sua fé a uma dimensão ideal-abstrata, chegando, assim, a uma perspectiva bem próxima de seu mestre, ainda que expressa de outro modo. Ainda em 29 de junho de 1866, por exemplo, ele escreve a Nietzsche: “à parte da realidade, é pelo menos POSSÍVEL in abstracto que exista um Deus e, do mesmo modo, que ele POSSA ter se revelado aos homens”. Desde essa época, portanto, Deus era admitido por Deussen como um ser ao menos idealmente constatável, apesar de não o ser empiricamente, conforme ele colocaria anos mais tarde. Quanto à Bíblia, esta seria para ele um veículo de verdade limitado, mas genuíno e universalmente válido.

Como Deussen escreve na carta acima mencionada, “BUSCAR A VERDADE é um de meus propósitos, mas o outro se equipara a ele: VIVER MORALMENTE”. É por isso que ele não ousou abandonar o cristianismo, apesar de suas imprecisões empíricas e históricas, já que essa religião ainda tinha, em sua opinião, a capacidade de revelar a verdade e, especialmente, de oferecer uma base para a moralidade. No fim das contas, tal definição ampla e abstrata do cristianismo conduz

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

Deussen a uma abordagem sincrética. Isto é, ele não se fia em uma tradição específica, mas em várias, guiado pela noção de uma “verdade eterna comum a todos”. Esta nada mais é do que um resgate da ideia de uma *philosophia perennis*, que poderia ser expressa de forma mais ou menos clara e completa.

Dentre suas expressões, o idealismo transcendental de Kant e Schopenhauer é visto por Deussen como a forma até então mais perfeita, devido à sua capacidade de delimitar a diferença entre os pontos de vista físico e metafísico, de modo que os ensinamentos essenciais do cristianismo não se confundam com o ponto de vista empírico e ordinário das coisas. Para ele, tal diferença pôde ser pela primeira vez apreciada devido à “descoberta” kantiana de que o espaço e o tempo — e a causalidade, se já quisermos incluir a visão de Schopenhauer — são formas a priori da intuição, de maneira que nós não teríamos conhecimento das coisas em si, mas apenas das representações das coisas em nossa consciência. Como Deussen escreve, em *Vedânta, Platon und Kant* (1917):

O mundo inteiro, conforme se desdobra incomensuravelmente no espaço infinito ao nosso redor, e não menos a abundância insondável de sentimentos, aspirações e representações que nos confrontam por dentro, tudo isso é apenas aparência (*Erscheinung*), é apenas a forma que o ente assume para ser representado em uma consciência como a nossa; não é, contudo, a forma na qual as coisas em si, independentemente de nossa consciência, podem existir de acordo com sua essência última, mais profunda e mais íntima. [... T]odas as religiões, toda filosofia que penetra nas profundezas, e até mesmo toda arte que é plenamente digna de seu nome, se baseiam nesse pensamento como pressuposto consciente ou inconsciente.

Como ele diz em seu ensaio *Über das Wesen des Idealismus* (1902), publicado como prefácio à segunda edição de *Die Elemente der Metaphysik*, Deussen acreditava que “qualquer teólogo ortodoxo que por acaso pense consistentemente”, assim como “todos os grandes mestres

religiosos da humanidade, no Oriente e no Ocidente, em tempos antigos e recentes”, teriam sido “inconscientemente kantianos”, isto é, pressuporiam “de maneira obscura, inconsciente e não demonstrada precisamente aquilo que foi alçado à clara luz solar do conhecimento científico por meio de Kant e Schopenhauer”. Portanto, Jesus ele próprio estaria incluído nessa lista: ou seja, ainda que não tenha formulado sua doutrina aos moldes de uma filosofia transcendental, ele teria levado em consideração que uma “ordem transcendente, supramundana e divina das coisas” estaria para além de espaço, tempo e causalidade. O reino de Deus estaria “no céu”, não na terra; isto é, para nele adentrarmos, teríamos de abdicar da consciência empírica e individualizada que é natural ao ser humano.

Em *Der katogorische Imperativ* (1891), Deussen argumenta que Schopenhauer não apenas descreve a afirmação e negação da vontade como duas possibilidades morais opostas, mas aponta a superioridade moral desta sobre aquela. Tendo isso em vista, ele relembra que em sua juventude, quando seu sistema filosófico ainda estava em processo de gestação, Schopenhauer orientava seu pensamento de acordo com a oposição entre consciência empírica e “consciência melhor”, que mais tarde seria substituída pela oposição entre afirmação e negação da vontade de vida. Segundo o filósofo pessimista em seus manuscritos póstumos, a consciência melhor está “muito acima de toda razão” e “se expressa na conduta como santidade e é a verdadeira salvação do mundo”. Por isso, Deussen acreditava que, apesar de ter rejeitado a noção kantiana de imperativo categórico em sua ética, Schopenhauer pressupunha a imperatividade da negação sobre a afirmação da vontade,

Na medida em que, à afirmação da vontade, ele sempre contrapõe a negação enquanto aquilo que é mais elevado, ora, bem ao modo como, com uma bela expressão, ele a designou em seus primeiros rascunhos, enquanto “A CONSCIÊNCIA MELHOR”.

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

Sendo assim, segundo Deussen, Jesus teria sido o grande precursor daquilo que Schopenhauer chamou de negação de vontade de vida (*Verneinung des Willens zum Leben*). Para o filósofo de Oberdreis, tal conceito schopenhaueriano tem exatamente o mesmo significado que a auto-abnegação (*Selbstverleugnung*) à qual Jesus conclama seus discípulos em Mateus 16:24: “quem quiser seguir-me abnegue de si mesmo” (“*wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst*”). Deussen entendia, além do mais, que tal negação, enquanto auto-abnegação ou “aniquilação do ser humano natural” — na qual a “vontade santa” se impõe sobre o “o impulso natural voltado para a felicidade” — era, na verdade, apenas relativamente uma negação.

Em outras palavras, assim como a descoberta de uma mentira é capaz de abrir nossos olhos para a verdade, a negação da vontade de vida seria a consequência prática de uma desilusão, i.e., a descoberta de que a individuação é uma aparência enganosa. Tal conhecimento, uma vez firmemente estabelecido, atuaria como corretivo de nossa percepção natural do mundo, nos fazendo enxergar, pelo contrário, que “em si mesma, a afirmação da vontade [...] é negativa e repreensível, ao passo que aquilo que, seguindo um ditado de Jesus, chamamos de negação [...] é em si mesma [...] verdadeiramente positiva, divina e bem-aventurada”. Desse modo, em sua prática, a negação da vontade estaria mais para uma transformação desta, tal como sugere a doutrina paulina do renascimento, ou regeneração (*Wiedergeburt*).

Sem o estudo da obra de Schopenhauer, não seria possível a Deussen ter chegado a tal interpretação da doutrina cristã. Seguindo esse caminho, a fonte primária da revelação deixa de ser a Bíblia e passa a ser “o nosso próprio interior”, o qual, através de um esforço de investigação de natureza filosófica, converte-se em um “meio de sondar a essência interna de todas as outras aparências na natureza”. Podemos, de fato, entender tal proposta como nada mais do que uma apropriação fiel do *modus operandi* da filosofia schopenhaueriana: “a solução do enigma do

mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna”, conforme se lê no apêndice ao primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*.

Como sabemos, de acordo com Schopenhauer, seria por meio da experiência que temos de nossa própria vontade — na medida em que ela é a visão interna e apenas temporal do que aparece externamente no espaço, no tempo e na causalidade como nosso corpo — que encontraríamos o “ponto certo” a que se refere essa passagem. Dessa maneira, a incognoscível coisa em si kantiana torna-se — a partir da “mais perfeita dentre suas aparências, isto é, a mais nítida, a mais desenvolvida, imediatamente iluminada pelo conhecimento” — objeto de interpretação analógica, chamada “*denominatio a potiori*”, “mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuída até então”. Deussen adere integralmente a essa teoria. De acordo com ele, a vontade

É a única divisória que nos separa da coisa em si na observação interna. Se nós pudéssemos despir do querer a forma do tempo, como, quem sabe, seja possível após o desvencilhamento do intelecto na morte, então nos daríamos conta de um outro lado totalmente diferente da questão [...], conheceríamos, pois, não só o *Velle*, como também o *Nolle*, não só a afirmação da vontade de vida, cujo aparecimento é todo esse mundo, como também a negação, cujo aparecimento é adornado com cores mundanas pelas religiões, como reino de deus, reino dos céus etc., mas que para a investigação filosófica permanece uma área intransponível.

Deussen crê, portanto, que a negação da vontade de vida descrita por Schopenhauer é a mera constatação imanente de algo cuja natureza escapa à compreensão filosófica, mas que as religiões se permitem representar por meio de “cores mundanas”, isto é, com o auxílio de elementos da realidade empírica. Este “algo”, que, como afirmaria Schopenhauer, “para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, [...] é, certamente, o nada”, só se tornaria disponível na medida em que

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

a individualidade de esvazia, abrindo espaço para uma perspectiva supra-individual, na qual o “nada”, enfim, aparece como “tudo”. Como afirma Deussen no apêndice à obra *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (1901), no qual ele faz sua crítica à interpretação nietzscheana de Schopenhauer:

Essa expressão [“negação da vontade de vida”] tinha de ser negativa porque todas as intuições e conceitos positivos surgem do reino da afirmação e, portanto, seriam enganosos; Na verdade, porém, a negação da vontade de vida é algo inteiramente positivo, a fonte de toda justiça desinteressada, do amor à humanidade e da disposição de se sacrificar por grandes fins, de todo esforço e criatividade grandiosos, heróicos e supraindividuais, enquanto a afirmação encontra sua expressão mais clara na sensualidade, no hedonismo, no medo e na preocupação mesquinha com a própria pessoa e seus interesses mesquinhos.

Assim sendo, podemos concluir que, em sua maturidade — ao contrário de seus tempos de juventude, quando sua primeira impressão da ética de Schopenhauer foi a de uma “visão de mundo sombria” —, Deussen enxergava nesta um motivo de esperança, como a boa nova anunciada por Jesus. A “negação da vontade de viver” indicaria o começo de uma nova vida preenchida pela verdade. Esse sentido é reforçado pelas diversas passagens da obra de Deussen nas quais a origem de tal expressão é atribuída a Jesus.

Certamente, o anacronismo com que Deussen se refere à doutrina de Schopenhauer (e, por extensão, à de Kant), remetendo-a a Jesus, suscita a seguinte questão: não estaria o filósofo de Oberdreis distorcendo os pensamentos de seus mestres para que estes possam caber em uma visão cristã de mundo? Considero este, sem dúvida, um tema para debates. No entanto, meus estudos levam-me a crer que a inversão do sentido de tal pergunta é igualmente possível e potencialmente mais esclarecedora, a saber: não seria justamente o contrário, ou seja, para salvar a doutrina cristã, não estaria Deussen forçando-a a entrar na visão de mundo schopenhaueriana?

Minha resposta a essa última pergunta é positiva, o que implica, apesar de todo compromisso que Deussen manteve expressamente com o cristianismo ao longo de sua vida e obra, que sua religiosidade teria sido sublimada em uma doutrina metafísica e moral de caráter marcadamente filosófico, a qual, ainda que tenha lhe servido para uma renovação da fé cristã, pode servir do mesmo modo para uma leitura renovada de outras matrizes religiosas e filosóficas, culminando em uma fé baseada em princípios universalistas. Dessa maneira, Deussen resolve as contradições do cristianismo, bem como de outras religiões, por meio de uma distinção entre verdade exotérica e esotérica. Porém, como Deussen afirma categoricamente em *Die Elemente der Metaphysik* (1877), o cristianismo esotérico — em contraposição ao cristianismo exotérico, cujo Deus pessoal e antropomórfico seria apenas uma forma mais simples, porém confusa, de educar as pessoas, ao preço de uma total incompatibilidade com a ciência — “é a metafísica de Schopenhauer”. Já em sua autobiografia, ele até mesmo confessa: “era uma grande satisfação para mim revestir minhas intuições filosóficas adquiridas através de Kant e Schopenhauer sob as formas tradicionais da igreja” . É, portanto, por meio do schopenhauerianismo que Deussen segue preocupado até seus últimos escritos com o resgate da teologia cristã.

Assim sendo, a ênfase de Deussen em sua própria tradição religiosa não deve nos confundir. Se o cristianismo tivesse um lugar tão central em sua obra como este quis fazer parecer, essa seria, segundo ele, a única religião identificável com a metafísica schopenhaueriana, o que não é o caso. Por isso, o estudo correto da obra de Deussen, como eu defendo, deve considerar, em primeiro lugar, o universalismo do seu pensamento para, depois, aplicá-lo à religião cristã, que não é tida por ele como mais legítima do que as outras . Em outras palavras, os escritos

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

desse autor são claros ao argumentarem que a verdade eterna se faz presente em todas as tradições, e que esta consiste em um insight idealista e monista que teria sido especialmente expresso em quatro diferentes capítulos da história universal da filosofia, a saber: nas Upaniçads dos Vedas indianos, na filosofia platônica, no Novo Testamento e no idealismo transcendental kantiano-schopenhaueriano.

O exame de sua obra filosófica e indológica nos indica que foi sobretudo a essa verdade eterna, e não à religião cristã em particular, que Deussen serviu ao longo de sua vida. É fato que ele possuía um vínculo especial com a verdade cristã, mas não como exclusiva, e sim como compartilhada outras tradições, por exemplo, a indiana, cuja teologia, segundo ele, teria conseguido expressar determinadas ideias encontradas no cristianismo de maneira “mais pura, mais profunda e mais desenvolvida”. Sua relação com os dogmas cristãos era fundada, desse modo, em uma visão universalista e comparativa de religião que, em última instância, apontava para uma espécie de mística filosófica cuja base era, sobretudo, o idealismo de Kant e Schopenhauer. Esta chegou a ser definida por Franz Mockrauer como “a síntese dos conteúdos imanentes e transcendentos da consciência, a reconciliação do entendimento com a ‘consciência melhor’”. O próprio Deussen afirma, no volume de sua história universal da filosofia intitulado *Die Philosophie der Bibel* (1913), que seu cristianismo é inspirado “no Cristo em nós”, isto é, “nos fatos da consciência moral [*moralisches Bewußtsein*], que são a fonte única da qual um Jesus e um Paulo extraíram suas revelações”.

Um episódio marcante da vida desse autor, o qual quero comentar brevemente, é capaz de retratar o grau de inadequação do cristianismo pregado por Deussen aos padrões de sua época. Em meados de 1878, ou seja, no início de sua carreira como Privatdozent, o filósofo de Oberdreis foi proibido de lecionar Schopenhauer na Universidade Técnica de Aachen, devido a um grande mal-entendido. À época, Deussen havia sido vítima de falsos rumores publicados no periódico ultramontano *Echo der*

Gegenwart, no qual alegava-se que Deussen “havia sido enviado a Aachen pelo Ministério Falk para conduzir a Kulturkampf” contra a igreja católica e os jesuítas. Como escreve Deussen em autobiografia:

Sob o título: “Uma Palavra do Imperador e uma Universidade Real Prussiana”, doze artigos foram publicados um após o outro, os quais conseguiram o que há de mais inacreditável em deturpações jesuítas. O Imperador, assim se dizia, havia declarado que o povo deveria manter sua religião e que haveria uma universidade prussiana onde os abomináveis ensinamentos de Schopenhauer, que contrariam toda religião, seriam ensinados.

Antes disso, em 1876, quando tal polêmica se iniciara, Deussen havia ingenuamente se exposto em uma resposta franca publicada no mesmo jornal — que não foi perdoada pelos seus críticos —, na qual afirmou:

Meu ensinamento é dirigido a todos, a fim de resgatá-los das amarras da rudeza e da ignorância, da incredulidade e da superstição, para guiá-los no caminho da ciência para uma genuína concepção religiosa da existência e para devolver-lhes o consolo na vida e na morte que as atividades desonestas e levianas dos partidos roubaram do povo.

A reverberação dessa controvérsia chegara ao parlamento prussiano. Em plena assembleia, foi divulgado que, em “uma universidade real prussiana, [...] um aluno de Schopenhauer ensina que Cristo é um tolo” . Segundo Deussen, a declaração do deputado esteve impressa em todos os jornais. Com o tempo, as acusações contra ele chegaram a Adalbert Falk (1827-1900), ministro da cultura de Otto von Bismarck (1815-1898) e encarregado da política então conhecida como Kulturkampf. Após ter se defendido em artigo enviado ao periódico *Kölnische Zeitung*, uma carta assinada pelo Ministério do Comércio (que Deussen acreditava ter sido redigida por um conselheiro do Ministério da Cultura) exigia, apesar de ter reconhecido a calúnia, que não só a filosofia schopenhaueriana não fosse mais ensinada, como também a filosofia

indiana e a filosofia pós-kantiana, “uma vez que estas duas poderiam novamente dar ensejo a uma glorificação de Schopenhauer” . No ano seguinte, com a saída de Deussen por tempo indefinido a fim de assumir um cargo como tutor em uma família russa, o ministério ordenou o encerramento definitivo de sua livre-docência em Aachen, bem como sua exclusão do álbum da universidade.

Nesse período, a obra *Die Elemente der Metaphysik* (1877) — a primeira de sua maturidade como autor —, concebida como um “guia para uso em palestras e para estudo autônomo”, já havia sido publicada. O conteúdo deste manual, o qual compilava pensamentos dos “grandes mestres da humanidade em tempos antigos e recentes” e cuja referência máxima era a obra principal de Schopenhauer, nada mais era do que o tão criticado — e ao mesmo tempo aclamado — programa de ensino de Deussen em Aachen, no qual, como este escreve:

O Brahman dos indianos, as ideias de Platão, o criador e redentor do mundo do cristianismo, a coisa-em-si de Kant, as forças das ciências naturais e a vontade de Schopenhauer se unem para formar um todo inquebrantável de metafísica, se simplesmente desconsiderarmos os erros em questões secundárias.

A articulação desses diferentes círculos de pensamentos era, desse modo, um elemento central do projeto acadêmico de Deussen. Naquele contexto, sua postura diante da mencionada ordem ministerial foi de obediência. Todavia, a longo prazo, ele continuou pregando a sua visão de cristianismo, a qual não era a mesma nem católica, nem protestante, mas sim — não há melhor forma de descrevê-la — schopenhaueriana, apesar de Schopenhauer ser ateu, o que lhe causou muitas dificuldades.

Ao contrário de Schopenhauer e de seu amigo Nietzsche, Deussen era um homem pragmático. Quando o assunto era sua própria carreira, ele não estava disposto a arriscar seu futuro como professor universitário e não tinha problema em se adaptar às circunstâncias de seu

tempo, desde que pudesse conservar a essência de seu trabalho: a busca pela verdade comum a todos os sistemas filosóficos e religiosos. Foi um longo caminho até que ele se tornasse o primeiro professor Schopenhaueriano da Alemanha a ocupar uma cátedra, em Kiel, e sua defesa do cristianismo provavelmente desempenhou um papel importante em seu sucesso. Por isso, em todos os tipos de disputa política e religiosa, Deussen era um reconciliador e um pacifista, estando sempre disposto a reconhecer a verdade em todo tipo de posicionamento, sem tomar partidos: “não devemos ser partidários, mas árbitros; mas um árbitro de verdade é apenas aquele que já lutou ele próprio” — ele afirma na introdução ao primeiro volume da *Allgemeine Geschichte der Philosophie*.

Quando o assunto era a religião, ele não teve problema em manter seu vínculo com a igreja de seu pai, embora tenha tratado de exercer a fé ao seu modo particular, com um pé no Ocidente e outro no Oriente . Entretanto, para Deussen, a escolha da religião era uma questão secundária, como ele deixa bem claro no seguinte trecho de sua autobiografia, no qual ele surpreendentemente se posiciona em favor da conversão, não por convicção, mas por “vantagens externas”:

Posso sentir pena de quem muda de religião por suposta convicção, porque se agarra à superfície externa, já que as diferenças confessionais se baseiam apenas nisso. Mas se alguém, para alcançar um sucesso valioso, é forçado a trocar a casca na qual o núcleo da religião, que é idêntico para todas as pessoas, está embutido, por outra casca, seja ela mais ou menos imperfeita — todas são imperfeitas — não posso culpá-lo.

Deussen era, portanto, da opinião de que nenhum credo específico é capaz de oferecer um fundamento a seus próprios dogmas sem a apreciação do que está para além do seu elemento tradicional. Nesse sentido, não haveria religião correta, pois todas seriam apenas roupagens ocasionais de um núcleo compartilhado de verdade eterna.

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

Por essa mesma razão, entretanto, todas as religiões estariam corretas de certo modo, na medida em que apontariam para uma realidade metafísica universal, isto é, para uma “ordem transcendente, supramundana e divina das coisas” . A assunção de tal realidade desvelaria o significado moral para a existência como sendo, essencialmente, não egoísta.

Para Deussen, tal conclusão só seria possível, de todo modo, uma vez que partamos do princípio de que o “pré-requisito indispensável” para todas as religiões residiria na pressuposição inadvertida da doutrina da idealidade do tempo, do espaço e da causalidade formulada pela primeira vez por Kant (e aperfeiçoada por Schopenhauer). Sem esta, nenhuma religião se sustentaria, já que, a depender do ponto de vista realista, “as consolações mais valiosas” que elas teriam a nos oferecer, a saber, Deus, imortalidade e liberdade, cairiam por terra. Como ele afirma, em Vedânta, Platon und Kant:

Caso a ordem do mundo que nos cerca fosse uma ordem eterna das coisas em si, existindo também independentemente da consciência, então Deus, a imortalidade e a liberdade cairiam por terra irrevogavelmente, e toda religião teria que ser sepultada.

Considerações finais

Podemos, enfim, chegar a uma conclusão. Quando Deussen chama Schopenhauer de *philosophus christianismus*, devemos lembrar, como afirma Deussen, que “Cristo” é como ele chama a consciência moral em nós, ou seja, é apenas um nome, uma forma de dizer que aprendeu em sua formação. No fim das contas, Schopenhauer só era considerado o mais cristão, porque Deussen ele próprio era cristão por tradição familiar. Schopenhauer era, na verdade, simplesmente o filósofo cuja visão de mundo mais se parecia com a dele, em sua opinião. Como aquele que o sucedeu como professor de filosofia em Kiel após sua morte, Heinrich

Scholz (1884-1956), chegou mesmo a dizer, “Deussen se tornou ele mesmo ao seguir Schopenhauer” .

Entendido isso, podemos concluir, primeiro, que o pensamento Deussen, conforme ele se expressa filosoficamente em suas obras, não é, segundo padrões comuns, tão facilmente definível como cristão, mesmo tendo ele o proclamado com tal e tido como raiz genética de seu pensamento um projeto de leitura crítica da Bíblia. De fato, há inclusive quem tenha entendido que o pensamento de Deussen não pode ser nem mesmo religioso, como foi o caso de Scholz: “ele tomou o núcleo pela casca e não percebeu que havia destruído o significado da religião ao remover a consciência de Deus” , ele escreveu em artigo.

Contudo, se definirmos o conceito de religião de forma mais ampla, podemos admitir, sem dúvida, que o pensamento de Deussen é religioso, uma vez que contém intrinsecamente em si uma mística. Esta é baseada na unidade da coisa em si, ou, em termos indianos, na identidade entre *ātman* (aquilo que, para além de nossa identificação empírica com a individualidade, todos seríamos; a alma; o “si-mesmo”, ou “suprassujeito”) e *Brahman*, o “todo-um” . A ela se sucedem uma teologia filosófica universalista e uma soteriologia, cujo fim último é o alcance de um estado de consciência que se eleva acima da perspectiva empírico-egoísta. Por comparação, tal estado teria sido caracterizado originalmente por Jesus como “autoabnegação”, num sentido moral, e depois por Schopenhauer, primeiro como “consciência melhor”, mas depois, de forma semelhante à cristã, como “negação da vontade de vida”.

Devo acrescentar, além disso, embora pouco possa entrar em detalhes, ainda neste artigo, sobre suas fontes indianas, que o conceito upanişadico de *mokşa* — normalmente traduzido como “liberação” (conforme Deussen, “*Erlösung*”), ou “realização suprema da natureza do real” , como expressa Loundo — tem, aos olhos de Deussen, um papel importante de suplementação da visão cristã. Como ele escreve no

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

prefácio à sua tradução de sessenta Upanishads, *Sechzig Upanishad's des Veda* (1897):

Mas o que significam essas tentativas tímidas e hesitantes em comparação com a grande visão básica do Vedanta, que é evidente em cada página do Upanishad, de que Deus, o único que opera todo o bem em nós, não é, como no Antigo Testamento, um ser que está diante de nós como outro, mas sim — a despeito de sua completa oposição ao nosso eu empírico corrompido (jīva) — nosso Eu mais próprio e metafísico, nosso eu eterno, bem-aventurado e divino — nosso Ātman — que, apesar de todas as aberrações da natureza humana, permanece em santidade imaculada!

A passagem acima é, por sua vez, uma boa amostra qualitativa do pensamento deusseniano, na medida em que está focado na exploração da verdade em um sentido universal, antes de tudo por experiência própria, mas, em seguida, fazendo uso da compilação de doutrinas filosóficas e religiosas como meio de se aproximar do conhecimento de sua totalidade. Afinal, para Deussen, todo “espírito pensante, desde que não esteja cego por tradições e preconceitos, desde que encare a natureza de forma pura e imparcial” chega “aos mesmos resultados em sua investigação da natureza em todos os lugares”.

Finalmente, como conclusão desse texto, poderíamos deixar apenas uma última reflexão. Para Deussen, Schopenhauer foi o grande modelo. Como mencionamos acima, Scholz reconhecia a essência de Deussen em Schopenhauer. Sobre isso, Mockrauer também afirma “ele apenas se colocou a serviço do gênio”. De acordo com este, que trabalhou diretamente com Deussen na edição das obras completas de Schopenhauer, ele possuía uma “disposição ativo-reprodutiva”, de modo que sua filosofia seria independente mas quase coincidiria com a de Schopenhauer. Desse modo, se, como eu defendo, a filosofia de Deussen é definível, acima de tudo, como um universalismo, ou “perennialismo” — isto é, uma doutrina filosófico-religiosa da verdade eterna, baseada no insight de que “em todos os lugares e em todas as épocas, em todas as

proximidades e distâncias, a natureza das coisas é a mesma, que um único e mesmo espírito contempla” —, logo, a filosofia de Schopenhauer deve ter o mesmo caráter. De fato, há autores, como David Cartwright e Stephen Cross, que classificaram sua obra desse modo.

Tendo isso em mente, poderíamos, então, reformular o termo *philosophus christianissimus*. Ora, uma vez que o próprio conceito de *philosophia perennis* nasceu a partir da tradição cristã (tendo sido concebido por um bibliotecário do Vaticano!) não deveríamos de ter medo de afirmar que, aos olhos de Deussen, Schopenhauer teria sido, na verdade, o “*philosophus perennialissimus*”. A insistência em se referir ao cristianismo se explica, evidentemente, pela identificação de uma afinidade moral entre Jesus e Schopenhauer, porém, sua interpretação do significado dessa religião não é canônica e aponta para uma noção de religião universal que não é centrada em nenhuma tradição em particular. Em outras palavras, aos olhos de Deussen, Schopenhauer foi o filósofo que melhor captou a sua visão do cristianismo — religião a partir da qual suas intuições metafísicas foram formadas — enquanto uma das tradições nas quais a verdade é mais brilhante. Mas não a única!

Referências

A BÍBLIA. Alemão. Die Bibel: das Neue Testament. Trad. Martin Luther. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2017.

A BÍBLIA. Português. Novo Testamento: versão baseada no texto original, de acordo com a Vulgata, e amplamente anotada. Trad. Huberto Rohden. 3. ed. Rio de Janeiro: Caixa Postal 831, 1942

ABNEGAR. In: *MICHAELIS*, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2023. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=o&f=o&t=o&palavra=abnegar>. Acesso em: 26 nov. 2023.

APP, Urs. *Schopenhauer's Compass: An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins*. Wil: UniversityMedia, 2014.

Cristianismo, schopenhauerianismo e universalismo:
uma análise do pensamento filosófico religioso de Paul Deussen

CARTWRIGHT, David. *Schopenhauer: a biography*. New York: Cambridge University Press, 2010.

COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Ed.). *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe, erste Abteilung, dritter Band*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975.

CROSS, Stephen. *Schopenhauer's encounter with Indian thought: representation and will and their Indian parallels*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

DEUSSEN, Paul. *Der kategorische Imperativ*. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1891.

DEUSSEN, Paul. *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen: Erster Band, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1894.

DEUSSEN, Paul. *Die Elemente der Metaphysik: als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium*. 2. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1902.

DEUSSEN, Paul. *Das System des Vedânta: Nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çañkara Über Dieselben als ein Compendium der Dogmatik Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara* aus. 2. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906.

DEUSSEN, Paul. *Vedânta, Platon und Kant: Kultur und Weisheit der alten Indier*. Wien: Verlag des Volksbildungs Hauses Wiener Urania, 1917.

DEUSSEN, Paul. *Sechzig Upanishad's des Veda: aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*. 3. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1921.

DEUSSEN, Paul. *Mein Leben*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1922.

FELDHOFF, Heiner. *Nietzsches Freund: Die Lebengeschichte des Paul Deussen*. Köln: Bohlau, 2008.

GWINNER, Wilhelm. *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt: ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1922.

Schopenhauer e a filosofia

LOUNDO, Dilip. *A praia dos mundos sem fim: Brasil, Índia e a poética do encontro*. Campinas: Phi, 2023.

LOUNDO, Dilip. Ser sujeito: considerações sobre a noção de ātman nos Upaniṣads. In: *Cultura Oriental*, v. 1, n. 1, 2014.

MOCKRAUER, Franz. Paul Deussen als Mensch und Pilosoph. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 9, 1920.

SELBSTVERLEUGNUNG. In: LANGENSCHIEDT, Deutsch-Portugiesisch Wörterbuch. Munique: Langenscheidt, 2023. Disponível em: <https://de.langenscheidt.com/deutsch-portugiesisch/selbstverleugnung>. Acesso em: 26 nov. 2023.

SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. *Philosophia perennis: historical outlines of western spirituality in ancient, medieval and early modern thought*. Dordrecht: Springer, .2004.

SCHMIDT, Charles D. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n. 4, 1966.

SCHOLZ, Heinrich. Paul Deußen †. In: *Kant-Studien*, v. 17, n. 1, 1920.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2015a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b.

STRAUSS, David. *Das Leben Jesu, kritische bearbeitet – erster Band*. 4. ed. Tübingen: Verlag von C. F. Osiander, 4th ed.1840.

Hugo Grotius e Arthur Schopenhauer: de uma ponta a outra da tradição jusnaturalista moderna

*Felipe Durante*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.04>

1 Hugo Grotius: origem do direito e do Estado na tradição Moderna

Hugo Grotius (também conhecido por Huig de Groot, Ugo Grozio, e Hugo Grocius, dependendo das variações lingüísticas e da tradução adotada para o seu nome) nasceu em Delft (Holanda) em 1583 e faleceu no ano de 1645. Nascido em uma época impregnada de valores humanistas, calvinistas e aristotélicos, foi educado no auge da influência do protestantismo e do aristotelismo (*cf.* Tuck, 1981, p. 58). Aos doze anos já era considerado um milagre intelectual, graduando-se em direito com quinze anos. Foi professor de retórica em Leiden, tradutor, poeta, historiador, e diplomata — trabalhando em diversos governos, como os governos da Holanda, e da Suécia. É considerado por muitos o fundador da teoria moderna do direito internacional por ter instituído uma nova forma de investigar as questões da justiça, em particular no campo mencionado.² Suas obras que acabaram por se destacar nos debates sobre

¹ Professor da Universidade Federal do Acre (UFAC). E-mail: felipe.durante@ufac.br

² Esse é um ponto controverso. Guido Fassò e Haakonssen não concordam com essa asserção, enquanto Richard Tuck considera Grotius um dos autores mais originais de sua época. *Cf.* Fassò, 1979, p. 74-77 e o prefácio de Tuck, 1993.

questões jusfilosóficas são *De iure belli ac pacis* (Direito de Guerra e de Paz), *De iure praedae*, e *De imperio sumum potestatum circa sacra*.

Principalmente nos prolegômenos de sua obra mais conhecida, *O Direito de Guerra e de Paz*, Grotius se empenhou em fundamentar jusfilosoficamente o Direito Internacional — a regulação jurídica entre os Estados nacionais. É justamente esta parte da obra, a fundamentação filosófica, que mais interessou e mais foi debatida pelos filósofos posteriores, principalmente no que tange ao direito natural.

A argumentação grotiana faz confluir argumentos teológicos e racionais, o que, por um lado, assegura o autor de não ser acusado de heresia e de ir contra as sagradas escrituras; por outro, de se pautar em uma possível universalidade, o que garantiria que ele não pudesse ser objetado por argumentos erigidos e embasados por regionalismos ou dogmas religiosos. Essa estratégia metodológica fez com que Grotius buscasse o fundamento das normas de conduta humanas no que ele acreditava ser essencialmente humano: a faculdade de razão. Contudo, amiúde ele se pautou em exemplos retirados das escrituras, em especial do *Velho Testamento*, como forma de manter o equilíbrio entre os então novos argumentos antropológicos e o âmbito da argumentação teológicos.

Pode-se notar, ainda, na exposição de Grotius, o emprego de outros dois modos argumentativos: (i) *a priori*, no qual a argumentação abstrata é exposta a partir de um axioma, a saber, a reta razão (*recta ratio*), e (ii) *a posteriori*, a partir da comprovação empírica do que fora argumentado aprioristicamente por meio da citação de fatos, da obra de poetas, de historiadores, etc..³

³ “Costuma-se provar de duas maneiras que algo é de direito natural: *a priori* e *a posteriori*. Desses dois modos, o primeiro é mais abstrato e o segundo, mais popular. Prova-se *a priori* demonstrando a conveniência ou inconveniência necessária de uma coisa com a natureza racional e social. Prova-se *a posteriori* concluindo, se não com uma certeza infalível, ao menos com bastante probabilidade, que uma coisa é de direito natural porque é tida como tal em todas as nações ou entre as que são mais civilizadas”. Tradução da edição brasileira para: “Esse

O ponto de partida da exposição de Grotius é a afirmação da existência de princípios universalmente válidos de justiça, em polêmica aberta com o relativismo utilitarista de alguns autores dessa época (Fassò, 1979. p. 71)⁴. Grotius elege Carneades, um conhecido sofista da antiguidade, como representante de seus objetores, para, deste modo, refutar as possíveis críticas a sua própria exposição. Esse procedimento metodológico é muito útil, uma vez que o jus-filósofo precisa refutar os oponentes de uma fundamentação moral do direito natural, i.e., Grotius precisa refutar aqueles que afirmam não haver uma distinção objetiva entre justiça e injustiça.

Segundo Grotius, o ser humano possui uma natureza que o torna superior aos outros seres vivos, justamente por ser dotado de razão e de linguagem. Apesar de o humano ser fraco por não possuir garras, não possuir dentes afiados e ser fisicamente fraco perante os outros animais,⁵ ele possui duas características que o tornam o mais forte de todos os seres: a razão — que permite a abstração, a apreciação, e a especulação de eventos no tempo (passado e futuro) — e a vida social (cf. DGP, Prolegômenos, §8, p. 39, nota 19).

Grotius toma como base os tão conhecidos argumentos de Aristóteles e de Cícero sobre o *appetitus societatis* do ser humano, i.e., o fato do ser humano ser gregário por natureza e constituir naturalmente a vida em sociedade com vistas à autopreservação — algo que outros

autem aliquid iuris naturalis probari folet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius. A priori, si offendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali: a posteriori vero, si non certissima fide, cerre probabiliter admodum, iuris naturalis esse colligitur id quod apud omnes gentes, aut moratiores omnes tale esse creditur” (Grotius, 2004. Livro I, Capítulo I, Seção XII, § 1, p. 85. Doravante abreviado por DGP, seguido de indicação de livro, de capítulo, de seção, de parágrafo e de página).

⁴ Doravante abreviado por HFD, seguido por indicação de página.

⁵ Grotius atribui a Deus o fato dos homens serem fracos, como forma de serem impelidos a cultivar a vida social (cf. DGP, Prolegômenos, §16, p. 43), o que exemplifica de maneira clara a confluência entre argumentos racionalistas e teológicos.

autores denominam de *paradigma orgânico de sociedade*⁶. Essa natureza racional e social do ser humano é, para Grotius, a fonte do direito propriamente dito e se encontra no direito natural por esse ser derivado das características essenciais e específicas da natureza humana. O jus-filósofo escreve que é próprio do ser humano a necessidade de sociedade pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência (*cf.* DGP, Prolegômenos, §6, p. 37). Grotius, desta forma, não deixa dúvidas de que a reta razão é responsável tanto pela sociabilidade natural do ser humano quanto pelo direito natural:

O direito natural nos é ditado pela razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena (DGP, Livro I, Capítulo I, Seção X, § 1, p. 79)⁷.

Essa passagem ainda deixa clara a não secção entre os conceitos de direito e de moral, uma vez que o direito natural pode — pelo fato de ser fundamentado na reta razão — definir objetivamente, a partir de critérios morais, o que, por assim dizer, deus proíbe (injusto) e o que deus ordena (justo). Essa inferência possibilita a afirmação de que a fundamentação grotiana do direito natural seria como a ciência da moral fundada na natureza humana.⁸ Isso significa que, a partir do que Grotius julga ser a natureza humana, é fundamentada uma teoria do direito

⁶ O jurista e filósofo Norberto Bobbio (1909-2004) é um dos autores que sintetizam o paradigma da sociedade orgânica. Segundo ele, nesse tipo de paradigma, a sociedade é uma consequência natural e funciona tal como um organismo, sendo formada em torno de uma finalidade comum para propiciar o bem-viver. Quem nasce em uma sociedade deste tipo nasce em uma condição de assimetria frente aos seus semelhantes — uma vez que deve obediência à sua família — e sem liberdade — uma vez que nasce com suas funções sociais determinadas (tal como a parte de um organismo). *Cf.* Bobbio, 1995.

⁷ Tradução da edição brasileira para: “Ius naturale est dictatum rectæ rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac confequenter ab auctore naturæ Deo talem actum aut vetari aut præcipi”.

⁸ Essa é uma afirmação de Buckle (1991, p. vii) acerca de Grotius e Samuel Pufendorf.

natural, que é, também, moral: tem-se, dessa forma, acesso a um corpo de conhecimentos sistematizados dos limites do injusto e do justo através da reta razão. Quê seria o direito e quais seriam os limites do justo e do injusto? Grotius efetiva sua definição através da via negativa:

A palavra *direito* nada significa mais aqui do que aquilo que é justo. Isto, num sentido mais negativo que afirmativo, de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto (DGP, Livro I, Capítulo I, Seção III, § 1, p. 72-73)⁹.

E prossegue ao definir o injusto: “É injusto o que repugna à natureza da sociedade dos seres dotados de razão” (DGP, Livro I, Capítulo I, Seção III, § 1, p. 73)¹⁰, i.e., injusto é aquilo que atenta contra os limites do direito do outro, estabelecidos pelos ditames da reta razão.

Até que ponto existe a confluência entre a argumentação racional e teológica, i.e., em última instância, qual o autêntico fundamento do direito natural: deus ou a reta razão? A exposição grotiana leva o leitor a entender que deus é a fonte do direito natural, pois ele criou o ser humano fraco, desprotegido, e lhe concedeu a reta razão como formas de impelir a vida em sociedade. Mas, esse modo de entender tal questão está sujeito à contestação da existência de deus e a interpretações divergentes acerca da natureza dele. Para contornar essa deficiência, Grotius argumenta, no que ficou conhecido como *argumento do ímpio*, que não é necessária a existência de deus para fundamentação do direito natural, e que tudo que ele expusera até então permanece *válido mesmo sem a existência de deus* (cf. DGP, Prolegômenos, §11, p. 40)¹¹. Contudo, para escapar de uma possível acusação de heresia, o autor recua em sua argumentação e atribui o fato dos seres humanos serem dotados de reta

⁹ Tradução da edição brasileira para: “Nam ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat: idque negante magis sensu quam aiente, ut ius sit quod iniustum non est”.

¹⁰ Tradução da edição brasileira para: “Est autem iniustum quod naturæ societatis ratione utentium repugnat”.

¹¹ Para uma apreciação mais detida do argumento do ímpio, cf. Crowe, 1999. p. 3-34.

razão a deus (cf. DGP, Prolegômenos, §12, p. 41), tornando-o a causa da fonte onde reside a fundamentação do direito natural (reta razão), e a causa indireta, porém não necessária, do desse direito. Desta forma, mesmo se a existência de deus for contestada, a reta razão subsiste perfeitamente como fundamento do direito natural e como critério de imputabilidade¹², garantido a universalidade da argumentação, ou seja, a arquitetônica da exposição grotiana não ruiria frente a tal objeção e estaria imune — ou, ao menos, mais bem assegurada — aos diferentes dogmas existentes. Deve-se ressaltar, ainda, que a confluência entre argumentos racionais e teológicos não é rompida: trata-se, apenas, de uma estratégia metodológica e argumentativa para resguardar-se de possíveis críticas e proteger o ponto axiomático de toda sua exposição.¹³

Ainda em momento anterior à sociedade civil, ou seja, antes da passagem do direito natural para o direito civil, o autor ainda aborda um tema caro às teorias do direito, a saber, ele se dedica à exposição do conceito de propriedade.

Em um momento lógico anterior à introdução da propriedade, os indivíduos possuíam um direito de uso coletivo universal das coisas. Já nesse momento, a reta razão ditava regras que faziam com que esses indivíduos percebessem que algo não poderia ser retirado de outrem sem que com isso fosse ocasionada uma injustiça. Dessa forma, esse direito de uso coletivo universal exercia a função de um direito de propriedade (cf. DGP, Livro II, Capítulo I, Seção II, § 1, p. 310). Neste ponto, Grotius

¹² Pode-se entender a reta razão como um critério de imputabilidade porque ela é acessível a todos os homens.

¹³ Fica ainda mais claro que o autêntico fundamento do direito natural é a reta razão a partir da seguinte passagem: “O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si” (DGP, Livro I, Capítulo I, Seção X, § 5, p. 81). Tradução da edição brasileira para: “Est autem ius naturale adeo immutabile ut ne a Deo quidem mutari queat. Quamquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quædam possunt ad quæ se illa non extendit, quia quæ ita dicuntur, dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent; sed sibi ipsis repugnant”.

ilustra sua argumentação com uma passagem de Cícero: “Ainda que o teatro seja comum, pode-se, contudo dizer, com razão, que cada local é daquele que o ocupa” (DGP, Livro II, Capítulo I, Seção II, § 1, p. 310)¹⁴.

Surge então a questão: quando esse direito de uso coletivo universal passou a vigorar sob o estatuto de uma posse exclusiva, privada? Grotius responde: “Foi, no entanto, o resultado de uma convenção, seja expressa através de partilha, seja tácita através, por exemplo, de ocupação” (DGP, Livro II, Capítulo I, Seção II, § 5, p. 314)¹⁵.

Para que a necessidade de autopreservação seja realizada plenamente, assegurando a paz, é preciso garantir, uma vez organizados em comunidades, o respeito pelo direito dos outros, inclusive pelo direito de propriedade, evitando as tensões e disputas que engendram guerras. Apesar de a reta razão ditar as normas que deveriam servir de princípios norteadores para a criação de condições que garantam a paz social, o agir moralmente bom não é realizado espontaneamente. Pelo contrário, além do fato dos seres humanos não terem se conservado em um estado de vida simples e inocente (*cf.* DGP, Livro II, Capítulo I, Seção II, § 2, p. 312), se eles fossem justos, i.e., agissem segundo as regras ditadas pela reta razão, eles não teriam a necessidade da força (*cf.* DGP, Prolegômenos, §24, p. 47).

A sociabilidade humana nos leva, em vistas a obter vantagens, a formar associações ou à sujeição a uma autoridade, fazendo com que cada um se mantenha naquilo que lhe pertence. Assim, os pactos de união e de sujeição assumem a forma explícita do acordo de vontades individuais para a tutela dos interesses mais gerais dos indivíduos, dando origem a um Estado concebido como uma livre e voluntária criação humana para a proteção e garantia dos direitos naturais.

¹⁴ Tradução da edição brasileira para: “Theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum quem quisque occuparit”.

¹⁵ Tradução da edição brasileira para: “sed pacto quodam aut expresso, ut per diuisionem, aut tacito, ut per occupationem”.

O direito natural precisou de um dispositivo para coação mútua e vigilância da conformidade com o juízo sadio, e, assim, Grotius executou a transição do direito natural, baseado na universalidade do conceito de reta razão comum a todos os seres humanos, para o direito civil, que é uma obrigação que nos impomos mediante a força a partir de uma utilidade como causa ocasional, i.e., a associação ou a sujeição a uma autoridade foi iniciada tendo em vista alguma vantagem, o que torna o direito civil variável conforme cada nação. A diferença entre o direito natural e o direito civil, segundo Grotius, é que a natureza humana (a reta razão) é a mãe do direito natural, enquanto a mãe do direito civil é a obrigação que nos impomos pelo próprio consentimento.

Pode-se dizer, assim, que Grotius é um autor que marca a transição do objetivo coletivo, mediado por deus, para o subjetivo individual, mediado pela razão objetivada no contrato. Porém, deve-se sempre frisar que Grotius não exclui deus de sua fundamentação teórica, mas a torna independente dele. Sua formulação, como visto, coexiste perfeitamente com a existência de deus. Se, por um lado, ele sustenta que o direito natural e a sociabilidade são frutos da reta razão humana, por outro, pode sustentar sem cair em contradição que deus é a fonte indireta do direito natural e que criou o ser humano fraco e dependentes uns dos outros para forçar sua sociabilização. O argumento apresenta uma aparente fundamentação teológica do direito, mas, quando analisando em profundidade, percebe-se que a causa necessária, o verdadeiro fundamento é antropológico, a reta razão. Desta forma, Grotius realiza uma fundamentação racional de sua teoria sem dar margens para acusações de heresia.

2 Arthur Schopenhauer: um autor, de fato, moderno

Schopenhauer não trava um debate intelectual diretamente com Grotius, mas com a tradição que Grotius inaugura. Apesar de

Schopenhauer ter lido a obra de jusfilósofo holandês, o número de citações ao jurista é ínfimo¹⁶. Tentaremos assinalar os aspectos de convergência e distanciamento entre os dois autores, explicitando até que ponto Schopenhauer partilha da tradição do direito natural iniciada por Grotius, e em quais pontos o filósofo da vontade se contrapõe ou reformula essa tradição.

Como sabido, a razão tem, para Schopenhauer, um papel secundário. Não é ela, portanto, que dita ao ser humano o corpo sistemático de conhecimentos dos limites do injusto e do justo, permitindo, desta forma, o acesso ao direito natural. E, assim como não é a reta razão que fornece ao indivíduo as bases do direito natural, também não é ela a responsável pela sociabilidade humana.

A argumentação schopenhaueriana empreende um esforço no sentido de trazer o direito novamente para a esfera da moral,¹⁷ estabelecendo a equivalência entre direito natural e direito moral através da significação das determinações morais de injustiça e justiça. Só que esse significado moral, em Schopenhauer, é fornecido pelas esferas e limites de afirmação da vontade para vida.

Por outro lado, a origem da sociabilização humana é, para Schopenhauer, o tédio (*Langeweile*). Além de o tédio ser um dos fatores que colocam os indivíduos em movimento,¹⁸ ele faz com que seres que não se amam procurem uns aos outros: “Ele [o tédio] faz seres, que se amam tão pouco como os humanos, frequente vezes procurarem-se uns aos outros, e torna-se assim a fonte de sociabilidade” (W I, §57, p. 403, I

¹⁶ Schopenhauer refere-se a Grotius em E I, III 687.

¹⁷ A separação entre os conceitos de direito e moral foi primeiro executada por Christian Thomasius (1655-1738). A separação dos conceitos foi selada por Kant. Sua obra *A Metafísica dos Costumes (MdS)* reflete essa separação em sua própria divisão: entre doutrina do direito (direto) e doutrina das virtudes (moral).

¹⁸ A primeira coisa que põe o indivíduo em movimento é fugir à morte, a segunda é escapar ao tédio (cf. W I, §57, p. 403, I 369).

369)¹⁹. Desta forma, pode-se observar que, em Schopenhauer, não existe uma sociabilidade natural, mas uma sociabilidade artificial pautada em um fim, por assim dizer, interessado.

Mas por que o tédio? Um dos filosofemas básicos da filosofia schopenhaueriana é que a essência do mundo, de tudo o que aparece e, conseqüentemente, dos seres humanos é um impulso basilar ao qual o autor nomeia de vontade. A vontade pode ser comparada a uma sede insaciável, a um querer e a um esforçar-se que não cessam e que possuem como base a necessidade, a carência, a falta, a não realização plena e, portanto, o sofrimento. Quando falta ao indivíduo o que querer, ele é tomado pelo vazio e pelo tédio: a existência se torna um fardo

¹⁹ É também conhecida, sobre esse assunto, a fábula (*Fabel*) dos porcos espinhos: “Em um dia frio de inverno, um grupo de porcos-espinhos apinha-se de modo bem próximo para que através do calor recíproco possam se proteger de morrer de frio. Contudo, rapidamente eles sentem os espinhos uns dos outros, motivo pelo qual, então, eles novamente se afastam uns dos outros. Quando a necessidade de aquecimento os traz novamente para perto uns dos outros, repete-se uma segunda vez aquele mal, de modo que eles iam daqui para lá passando por ambos os sofrimentos, até que eles encontrassem uma distância mediana na qual eles pudessem melhor se suportar. — Da mesma forma surge a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia do próprio interior, os seres humanos são impedidos uns aos outros; mas as suas muitas características repugnantes e erros insuportáveis os fazem se rejeitar. A distância mediana, que eles finalmente encontram, e pela qual pode-se manter um convívio, é a cortesia e os bons costumes. A Aquele que não mantém essa distância se diz na Inglaterra: *keep your distance!* (mantenha distância!) — Em virtude disso, a necessidade de aquecimento recíproca é satisfeita inadequadamente, mas a picada do espinho não é sentida. Quem, contudo, possui em seu interior muito calor próprio, permanece com prazer fora da sociedade para evitar assim fazer e receber reclamações” (cf. *PP*, §396, V 717). No original alemão: “Eine Gesellschaft Stachelschweine drängte sich, an einem kalten Wintertage, recht nahe zusammen, um durch die gegenseitige Wärme, sich vor dem Erfrieren zu schützen. Jedoch bald empfanden sie die gegenseitigen Stacheln; welches sie dann wieder von einander entfernte. Wann nun das Bedürfnis der Erwärmung sie wieder näher zusammen brachte, wiederholte sich jenes zweite Uebel; so daß sie zwischen beiden Leiden hin und hergeworfen wurden, bis sie eine mäßige Entfernung von einander herausgefunden hatten, in der sie es am besten aushalten konnten. — So treibt das Bedürfnis der Gesellschaft, aus der Leere und Monotonie des eigenen Innern entsprungen, die Menschen zu einander; aber ihre vielen widerwärtigen Eigenschaften und unerträglichen Fehler stoßen sie wieder von einander ab. Die mittlere Entfernung, die sie endlich herausfinden, und bei welcher ein Beisammenseyn bestehn kann, ist die Höflichkeit und feine Sitte. Dem, der sich nicht in dieser Entfernung hält, ruft man in England zu: *keep your distance!* — Vermöge derselben wird zwar das Bedürfnis gegenseitiger Erwärmung nur unvollkommen befriedigt, dafür aber der Stich der Stacheln nicht empfunden. — Wer jedoch viel eigene, innere Wärme hat bleibt lieber aus der Gesellschaft weg, um keine Beschwerde zu geben, noch zu empfangen”.

insuportável. O que mantém todos os viventes ocupados e em movimento é o empenho pela existência. Quando esta lhes é assegurada, não sabem o que fazer com ela. Desta forma, a vida (que, segundo Schopenhauer, oscila entre a dor e o tédio, mas é sempre sofrer) faz com que o indivíduo se empenhe em fugir da morte e em escapar ao tédio. Assim, a vida em comunidade tem sua origem no fato da busca por amenizar as consequências lóbregas do tédio.

Apesar das críticas indiretas que foram apresentadas, poder-se-ia afirmar que ambos os autores concordam nas definições de injustiça apresentadas. Se para o filósofo de Frankfurt a injustiça é, basicamente, a invasão do limite de afirmação de vontade alheia, Grotius escreve que

[...] a injustiça não tem outra característica senão a de ser uma usurpação do bem dos outros, pouco importando se provém da avareza, da sensualidade, da cólera, de uma paixão imprudente ou de um desejo desenfreado de se exaltar, fontes habituais das maiores injustiças (DGP, Prolegômenos, §44, p. 59)²⁰.

É fácil perceber que, embora exista uma diferença do léxico empregado, ambas as definições, em essência, são semelhantes: a invasão da esfera de individualidade do outro.

Schopenhauer, no caso da sociabilidade, rejeita o axioma do qual Grotius parte para fundamentar suas teses, a saber, a reta razão. Isso implica em uma nova concepção da origem da sociabilidade, da origem do pacto de união e do fundamento do direito natural. Enquanto para Grotius o estatuto de fundamentação do direito natural é racional e sua argumentação possui uma confluência com argumentos teológicos, em Schopenhauer tem-se a fundamentação do direito natural na própria

²⁰ Tradução da edição brasileira para: “cum tamen injustitia non aliam naturam habeat quam alieni usurpationem, nec referat, ex avaritia illa, an ex libidine, an ex ira, an ex imprudente misericordia proveniat; an ex cupiditate excellendi, unde maximæ injuriæ nasci folent”.

vontade, assentada em um diálogo com uma história da filosofia do direito.

Embora o fundamento do direito natural seja radicalmente diferente nos dois autores, a passagem para o direito civil, corporificado em uma autoridade — Estado — é muito semelhante. Ambos os autores argumentam que o agir moralmente bom não é espontâneo, e que por essa razão se faz necessária a força para a garantia da paz. De acordo comum, com vistas a uma certa utilidade, institui-se o Estado. Mas com uma pequena diferença de perspectiva no que se refere aos meios de se instituir este órgão regulador: em Grotius, utilizando a analogia feita, o que é bom para o enxame o é também para a abelha, enquanto para Schopenhauer, o que é bom para a abelha o é também para o enxame. E isso significa: em Grotius, os indivíduos se organizam em sociedade com vistas à autopreservação, i.e., o bem-estar do coletivo tem influência direta para o bem-estar do indivíduo; em Schopenhauer, o egoísta institui o Estado como forma de promover a sua própria melhoria.

3 Considerações finais

Hugo Grotius é tido por muitos comentadores como o autor que inaugura a modernidade na história da filosofia do direito na tradição jusnaturalista, ao realizar a passagem da fundamentação do direito de uma fonte teológica para uma fonte racional. A partir da reconstrução de parte importante do argumento desenvolvido por Grotius nos prolegômenos de sua obra *Do direito de Guerra e de Paz*, comparou-se algumas semelhanças e dessemelhanças entre o jusfilósofo holandês e a proposta apresentada por Arthur Schopenhauer em sua principal obra, *O Mundo como Vontade e Representação*.

O que fica evidente na exposição é que Grotius operou a transição do fundamento do direito para a razão, mas seguiu a tradição antiga e

clássica ao manter a constituição da vida em sociedade como uma tendência da natureza humana. Schopenhauer, tendo lido os autores da tradição contratualista, defende uma posição na qual a vida em sociedade é um artifício, uma construção humana para dar conta das mazelas sofridas por conta do tédio. Isso os leva a discordar no que diz respeito ao pacto de união, que dá origem à sociedade, mas não dos termos apresentados para um pacto de sujeição: contornar os males da vida em sociedade e garantir a segurança de um mínimo existencial, tais como vida e propriedade.

Se Hugo Grotius inaugura a tradição moderna na filosofia do direito, podemos observar o quanto Schopenhauer, por vezes considerado um autor da filosofia contemporânea — por conta de sua posição cronológica na história da filosofia, a publicação de sua obra data do início do século XIX —, lida e desenvolve problemas da modernidade de um modo e com uma abordagem estritamente modernos.

Referências

BOBBIO, N. *L'età dei diritti*. Torino: Giulio Einaudi, 1995.

BOBBIO, N. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2011.

BOUCHER, D.; KELLY, P. (Orgs.). *The social contract from Hobbes To Rawls*. London, New York: Routledge, 1994.

BUCKLE, S. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford; New York: Clarendon Press: Oxford University Press, 1991.

FASSÒ, G. *Storia della filosofia del diritto: ottocento e novecento*. Bolonha: Società editrice il Mulino, 1970. v. 3

FASSÒ, G. *Historia de la Filosofía del Derecho v. II*. Trad. José F. Lorca Navarrete. Madri: Pirámide S.A., 1979.

Schopenhauer e a filosofia

GOYARD-FABRE, S. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GROTIUS, H. *Direito da Guerra e da Paz*. Santa Catarina: Unijuí, 2004, 2 vols.

HAAKONSSSEN, K. *Natural Law and moral philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HAAKONSSSEN, K. Grotius, Pufendorf and modern natural law. In: *The international library of critical essays in the history of philosophy*. Co-autoria de Knud Haakonssen. Aldershot, Hants, Eng.; Brookfield, Vt.: Dartmouth: Ashgate, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

TUCK, R. *Natural rights theories : their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TUCK, R. *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TUCK, R. *The Rights of War and Peace – Political Thought and the International order from Grotius to Kant*. New York: Oxford University Press, 2002.

Niilismo e pessimismo: a questão do niilismo e a filosofia de Schopenhauer

Flamarion Caldeira Ramos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.05>

Nada prova que somos mais que nada
Cioran

1 Do niilismo ao pessimismo

Proponho nesta reflexão uma nova visita ao tema do niilismo a partir da filosofia de Schopenhauer. Embora não apareça nos textos do autor, a questão do niilismo parece acompanhar a filosofia de Schopenhauer como uma sombra. Tanto é assim que boa parte da discussão sobre o conceito de niilismo a partir da segunda metade do século dezenove surge em filósofos mais ou menos ligados ao seu pensamento, e aqui pensamos não apenas em Nietzsche, mas em boa parte dos filósofos da “escola schopenhaueriana” em sentido amplo. Pretendo abordar a temática do niilismo e explorar os sentidos do conceito que podem ser relacionados ou não à filosofia schopenhaueriana.

De fato, a questão do niilismo parece ser um tema bastante desgastado, batido, e já razoavelmente bem investigado (*cf.* Volpi, 1999)². Entre os muitos trabalhos que se debruçaram sobre essa temática e que a

¹ Professor da Universidade Federal do ABC. E-mail: flamarion.ramos@ufabc.edu

² Scarlett Marton oferece uma breve síntese das mais diversas abordagens sobre o tema em *Niilismos sísmicos: a compulsiva exaltação do presente* (in Pecoraro; Engelmann, 2008).

relacionam com a filosofia de Schopenhauer, cito os livros dos pesquisadores Jarlee Salviano (2013) e Eli Wagner (2017). Esses trabalhos procuraram, cada um a seu modo, investigar as raízes da questão do niilismo que se encontrariam na filosofia de Schopenhauer e que foram o ponto de partida para as reflexões críticas feitas sobre ela por Nietzsche e Heidegger. Enquanto Nietzsche procuraria contrapor ao “niilismo passivo” que ele encontra em Schopenhauer o seu “niilismo ativo” e criador, Heidegger considera a tentativa de superar o niilismo em Nietzsche como mais um, e o último, capítulo do esquecimento do ser na metafísica ocidental. Para reconstruir essa discussão, tanto Jarlee quanto Eli se esforçaram em ressaltar vários dos aspectos em que a filosofia de Schopenhauer poderia ser considerada niilista, tais como: a falta de finalidade da vontade de viver, força cega e irracional que ao invés de ser controlada pela razão a controla e ao mesmo tempo a desestabiliza; a discórdia íntima da vontade na natureza que conduz à guerra de todos contra todos tanto no âmbito natural quanto no âmbito social; a morte, a transitoriedade da vida, a inessencialidade da individualidade; o caráter negativo do prazer e a primazia da dor; a negação de uma teleologia e a falta de sentido da história; e, por fim, a culminação da ética na negação da vontade e a reflexão sobre o nada que daí resulta.

Em termos gerais, sempre tive a tendência em concordar com essa interpretação da filosofia de Schopenhauer, até porque o que sempre me interessou nela foi justamente essa interrogação abismal pelo sentido da existência que jamais foi refreada pela descoberta de qualquer “falso consolo”. Por isso, embora eu mesmo não tenha publicado um livro que tenha apresentado essa interpretação da filosofia de Schopenhauer, em meus artigos e exposições ocasionais³ da filosofia do autor de *O mundo como Vontade e Representação*, sempre ressaltai mais esse aspecto digamos “pessimista” e até “niilista” (num sentido aqui ainda impreciso)

³ Ver minha apresentação à tradução de alguns capítulos do segundo volume dos Parerga, intitulado *Sobre a Ética* (2012).

de sua obra. Por essa mesma razão, me interessei pelo estudo de autores como Philipp Mainländer e Julius Bahnsen os quais me parecem ter levado a conclusões ainda mais radicais o pessimismo metafísico de Schopenhauer. Talvez, por conta disso tudo e de nossas discussões e debates nos colóquios e encontros acadêmicos sobre a filosofia de Schopenhauer, eu, Jarlee, Eli e outros acabamos nos vendo alinhados àquela vertente interpretativa que ressalta sobretudo os “becos sem saída” da filosofia de Schopenhauer, seu aspecto pessimista e niilista, os quais ao invés de conduzir à ação resultariam em um “quietismo”, o que foi caracterizado por Ludger Lütkehaus como “direita schopenhaueriana”, contraposta a uma outra corrente que ressaltaria os aspectos práticos do pessimismo schopenhaueriano caracterizada como uma “esquerda” (cf. Lütkehaus, 1980, p. 23-39). Ainda que tal caracterização tenha sua pertinência, eu particularmente rejeitaria ser alinhado a essa “direita” porque, entre outras razões, me sinto muito melhor representado pela perspectiva crítica desenvolvida por Mainländer que não apenas rejeitou a filosofia política conservadora de Schopenhauer como defendeu o socialismo como estágio anterior e necessário à redenção definitiva do mundo. Além disso, “direita” e “esquerda” são designações históricas que dificilmente poderiam ser destituídas de seu significado político, e desenvolver aspectos práticos da filosofia de Schopenhauer não necessariamente conduz a resultados progressistas, como procurei mostrar em outro lugar⁴.

Não obstante, creio que a discussão sobre o suposto “niilismo” de Schopenhauer tenha ficado, não apenas entre nós, mas em boa parte da literatura sobre o tema no mundo, bastante determinada pela visão nietzschiana e heideggeriana. Ou seja, o niilismo de Schopenhauer é visto ora sob a ótica crítica de Nietzsche, o qual certamente foi, como ele próprio o denominava, o “maior niilista” de sua época, mas não o único

⁴ *Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer* (in *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 2, 2018, p. 35-53).

intérprete do fenômeno; ora ainda sob a ótica de Heidegger, para quem Nietzsche e por consequência também Schopenhauer são interpretados à luz da história da metafísica ocidental e seu consequente “esquecimento do Ser”. Pretendo, portanto, empreender o esforço interpretativo de tentar compreender o “niilismo” de Schopenhauer não mais a partir da ótica nietzschiana ou heideggeriana, mas à luz do desdobramento histórico do niilismo europeu no século dezenove, anterior à descoberta dos textos de Nietzsche sobre o niilismo, os quais vieram à luz apenas postumamente no início do século passado. Creio que assim poderíamos ter uma visão mais objetiva da contribuição schopenhaueriana para a história do niilismo europeu, sem que a mesma fosse obnubilada pela crítica de Nietzsche e assim pudéssemos colocá-la numa perspectiva histórica ao mesmo tempo mais estrita e mais precisa.

Há diversas outras fontes e correntes na história do assim chamado “niilismo europeu” além das abordagens feitas por Nietzsche e Heidegger. Franco Volpi, em seu já clássico apanhado histórico chamado “O niilismo”, elenca algumas dessas fontes e correntes alternativas: a célebre carta de Jacobi a Fichte em que o primeiro acusa o segundo de niilismo; o niilismo russo e a popularização da palavra a partir do romance *Pais e Filhos* de Turgueniev; o niilismo no sentido social e político na França do século dezenove; o niilismo sem fundamento de Max Stirner; a chamada “cultura da crise” do início do século XX (em autores como Oswald Spengler, Ludwig Klages entre outros), o niilismo estético-literário (Mann, Musil, Broch e Benn), as vertentes niilistas do existencialismo francês em autores como Camus e Cioran, o niilismo pós-modernista e o “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Curiosamente, embora mencione a importância histórica de Schopenhauer, Volpi não oferece em seu *itinerarium mentis in nihilum* uma análise mais detalhada daqueles que poderiam ser considerados os aspectos niilistas de sua filosofia.

2 Do pessimismo ao niilismo

Schopenhauer certamente não foi o primeiro pensador pessimista na história da filosofia universal. Prova disso é que no capítulo 48 dos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação* o próprio autor elenca uma série de referências literárias, filosóficas e religiosas que já teriam avançados teses pessimistas e indicado a necessidade de redenção. Não caberia aqui reconstruir nem a argumentação schopenhaueriana em favor do pessimismo, nem as referências que ela menciona em favor de sua visão de mundo. Cabe afirmar, no entanto, que o autor vincula sua filosofia pessimista e sua visão negativa em relação à ética e ao curso do mundo a uma teoria da redenção que vislumbra em seu marco final uma reflexão sobre o nada. Pode-se afirmar que se não foi o primeiro e único pessimista até então, em nenhum outro texto da história da filosofia Ocidental o vínculo entre pessimismo e aquilo que seria posteriormente denominado “niilismo” apareceu de forma tão virulenta quanto nas seções finais do primeiro tomo de sua obra principal (publicada em 1818), especialmente nas seções 68, 69, 70 e 71 da mesma. Tanto é assim, que a última seção dessa obra se dedica a toda uma reflexão sobre o “nada” que resulta daquilo que se expressou como “negação da vontade de viver”. Como se sabe, Schopenhauer (2015a, p. 477) se dedica a mostrar que esse nada não é absoluto, mas relativo já que visto da perspectiva daquele que nega a vontade “este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é — Nada”. Se, por um lado, Schopenhauer percorre todos os labirintos que levam ao nada, ele se apressa em dizer que esse nada não pode ser visto como “absoluto” e evita de fato afirmar que a consequência da redenção ética vista como a maior das realizações humanas é a aniquilação de absolutamente tudo. Vislumbra-se o nada, mas não se deixa cair no abismo por conta de uma estratégia no fim antiniilista, cujos

limites ficam mais claros se compararmos sua narrativa com outras que parecem ir num sentido ainda mais extremado rumo ao nada.

Em Philipp Mainländer, por exemplo, vemos não apenas a busca efetiva e prática por aniquilação, mas a afirmação mais radical do sentido negativo da existência, vista a partir da chave interpretativa da “vontade-de-morte” (*Wille zum Tode*), ao mesmo tempo destino metafísico e destinação ética da vida humana. Num primeiro olhar, nada parece mais radical e extremo que a justificação filosófica do suicídio e nada mais nihilista que a afirmação de que é em direção ao Não-ser que se encaminha toda a tragicomédia da existência. Por outro lado, a crença de que o suicídio poderia redimir esse mundo que não deveria ser pode ser vista como uma última esperança, tola e vã, de solução do sentido ou da falta de sentido da existência.

É, pelo contrário, por meio da afirmação do caráter irredimível, inconciliável, ineludível da contradição na essência e no saber do mundo que o pessimismo parece ter de fato atingido seu cume. Por isso, o pessimismo de Julius Bahnsen parece ter oferecido algo como uma tentativa de levar às últimas consequências a visão de mundo pessimista, uma visão a salvo de qualquer estratégia antinihilista que poderia subrepticamente preencher de sentido aquilo que o próprio descreve como uma “nihilência”: uma existência que parte do nada para o lugar algum, sem qualquer sentido ao final, ainda que com uma única desculpa de parecer engraçada vez ou outra. Por isso, o autor, de modo ao mesmo tempo irônico, risível e conseqüente contrapõe o humor como único momento em que, ainda que de forma fugaz e no fim irrelevante, se vislumbra algo para além da lei trágica que vigora nesse universo.

Verdade que alguém poderia facilmente retrucar: “mas não seria o pensamento do eterno retorno em Nietzsche, o mais pesado dos pesos, o verdadeiro pessimismo absoluto que se dissolve a si mesmo?” Pode até ser, e não é o caso de banalizar a filosofia do autor do *Zarathustra*, mas se

observarmos como essa filosofia está toda ela imbuída de outras tantas estratégias antiniilistas, prontas a serem capturadas como tantos outros antídotos em relação a abismos tão conhecidos quanto constantemente ignorados, podemos também relativizar seu alcance e ao menos neutralizar boa parte do seu feitiço. Afinal, o que prevalece aqui é justamente a afirmação da vida como o grande critério de valor das coisas, impedindo seu próprio questionamento, o que por mais “perceptivístico” que se queira é, ao fim, e ao cabo, a afirmação de mais um critério definitivo.

Mas e se, pelo contrário, invertêssemos mais uma vez os sinais e pudéssemos partir de uma outra métrica em que, ao invés da afirmação da vida e do Ser, pudéssemos ver toda a história da filosofia não como lógica do declínio da força vital ou como esquecimento do Ser, mas, como propõe o mesmo já mencionado Lüdger Lütkehaus, a história do esquecimento do nada e do Não-ser? Sim é isso o que esse autor desenvolve numa obra monumental, talvez a grande tentativa de sistematização histórico-filosófica do niilismo chamada “Nichts – Abschied vom Sein” (2001). Se seguíssemos essa sugestão, veríamos que toda filosofia talvez tenha sido até aqui uma sucessão de construções conceituais engenhosas urdidas para que nos esquecêssemos do essencial, isto é, de que todo este mundo é, para todos nós, e não apenas para aqueles que afirmam ou negam a vontade — Nada.

Referências

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. 2 vols. Rio de Janeiro: Forense, 2007-8.

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

LÜTKEHAUS, Ludger. *Nichts: Abchied vom Sein, Ende der Angst*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2007.

Schopenhauer e a filosofia

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores)

PECORARO, R.; ENGELMANN, J. *Filosofia Política contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Puc-Rio / São Paulo: Loyola, 2008.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972, 7 vols.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena*). Org. e trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

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

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Unesp, 2015b.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do Nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Edusp, 2013.

RODRIGUES, Eli Vagner Francisco. *Schopenhauer, niilismo e redenção*. Campinas: Editora Phi, 2017.

VOLPI, F. *O Niilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.

A Ética da compaixão de Schopenhauer e a consideração moral dos animais

Ivo Luciano da Assunção Rodrigues¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.06>

Investigar a ética animal² é mergulhar numa história marcada por momentos que oscilam entre a indiferença e a hostilidade com os animais, trata-se da História da Filosofia ocidental que possui uma dívida moral para com nossos irmãos irracionais que parece ainda estar longe de ser quitada. As posições indiferentes e hostis fundam-se principalmente na ausência da racionalidade, fator que diferencia os animais dos seres humanos e afirma a supremacia dos últimos. A ausência da razão custou aos animais sua dignidade, desprovendo-os de quaisquer direitos, sejam eles morais ou legais.

Essa filosofia moral tradicional excludente, foi construída ao longo dos tempos por diversos pensadores e se sustenta até os dias atuais. Ao traçarmos uma linha histórica, nos deparamos com S. Tomás Aquino, que nega a relação de irmandade entre nossas espécies além de considerar os animais inaptos à posse do bem por desconhecerem a felicidade. Mais adiante F. Bacon defende o posto de senhor do mundo ocupado pelo ser racional e imortal ao qual cabe dominar a natureza mediante a indústria. Na sequência, Descartes afirmaria que os animais

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas-RS (UFPel). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Goiás/UFG/Regional Jataí (2016).

E-mail: ivo.rodrigues@ifmt.edu.br

² Por brevidade, será utilizada a expressão “Ética Animal” no mesmo sentido empregado por Naconecy (2016, p. 18) e deve ser interpretada como a forma elíptica de “*ética do tratamento dos animais (não-humanos) por parte dos humanos*”.

não possuem linguagem e, por isso, são desprovidos de alma e consciência e não sentem dor. Em seu *Discurso do método* irá dizer que, após o erro dos que negam Deus, não há outro que “mais afaste os espíritos fracos do caminho reto da virtude que imaginar que a alma dos animais é da mesma natureza que a nossa” (Descartes, 1987, p. 105).

Outra figura marcante, I. Kant, ao colocar a razão como base de todos os conceitos morais, reduziu o status dos animais condicionando-os, como meios e não como fins em si mesmos, condição exclusiva dos seres humanos, que não podem ser usados, estes possuem dignidade, ao passo que os animais, tidos por ele como “coisas”, podem ser meios para os nossos fins. Aos seres irracionais, devemos os “deveres indiretos”, que, conforme critica duramente Schopenhauer, garantem somente que exercitemos a dignidade para futura aplicação entre nós mesmos. Ao final, Hegel defenderia o direito do ser humano de apropriar-se da natureza, desde que pudesse idealmente redefini-la.

Teorias mais recentes, com pouco mais de duas décadas, surgiram reforçando esses antigos preceitos. São os casos de R. G. Frey, para o qual o uso de animais em experimentos científicos não acarreta nenhuma consequência de natureza ética, pois, já que os animais não possuem crenças, por consequência, não possuem desejos. E de Cigman, ao defender que somente os seres desejantes pela consciência de estarem vivos teriam conhecimento da perda advinda da morte (Felipe, 2014, p. 44-63).

Rompendo com esses pressupostos, ao conceber o mundo como *Vontade* e *Representação*, Schopenhauer inova, construindo uma metafísica que aponta na direção contrária à tradição. E ao identificar a *Vontade* (ao invés da razão) como *essência do mundo*, em última instância, coloca homem e animal como partes desse mesmo princípio volitivo. A metafísica schopenhaueriana tem, portanto, como alicerce a identidade da *Vontade* de viver como *coisa-em-si* una e indivisível de

todas as criaturas, sendo também os animais mais complexos capazes da percepção e do sentimento consciente de qualquer sofrimento corporal.

Esta comunicação tem como pano de fundo a problemática do especismo de raízes antropocêntricas típico das filosofias morais tradicionais, que defendem que somente a espécie dos animais humanos seja digna de consideração moral. Um suposto monopólio da razão legitimaria o controle de todo o planeta por parte dos seres humanos? Admitindo-se submeter uma criatura a maus tratos por ela ser desprovida de (certo nível de) razão, não estaríamos abrindo um perigoso precedente de aceitar o assassinato de pessoas com transtornos mentais, sem atividade cerebral ou com as funções cognitivas afetadas pela idade avançada?

Defendo a tese de que Schopenhauer contribuiu de forma significativa para que parte da filosofia ocidental contemporânea passasse a considerar os animais não-humanos como dignos de reconhecimento moral, ao contrapor à ética tradicional, fundada no ideal de dever, um entendimento ético de caráter essencialista e extensionista. A manutenção da racionalidade como critério para a moral e a fixação da moral do dever, como propunha Kant, cria uma incoerência na filosofia tradicional moralista que fere os valores de universalidade e imparcialidade que o princípio de justiça exige.

A *Mitleidsethik* (ética da compaixão) de Schopenhauer, denuncia o caráter especista e antropocentrista da cultura ocidental no trato com os animais e supera-o ao conceber homem e animal como manifestações de uma mesma *Vontade* una e conseqüentemente, passivos de sofrimentos. Entretanto, não se pode perder de vistas as limitações da ética schopenhaueriana nessa empreita, uma vez que as conclusões de Schopenhauer não satisfazem completamente as premissas fundamentais do seu sistema, pois alguns aspectos dessa moral que

abarca os animais parecem não convergir com os preceitos da *Mitleidsethik*.

Conforme indica Guerreiro (2017, p. 88), a compaixão pelos animais não é incondicional, observa-se em *Sobre o Fundamento da Moral* ou ainda *No Mundo como Vontade e Representação* que o filósofo faz referência a muitas situações nas quais o ser humano tem o poder de decisão sobre a vida do animal. Pretende-se nessa comunicação, propor uma reflexão sobre o alcance e os limites das contribuições de Schopenhauer para a fundamentação de uma ética animal.

As grandes transformações culturais ocorridas nas últimas décadas trouxeram à tona uma disciplina filosófica que há tempos não era tão debatida: a Ética. Com o advento de novos problemas e necessidades neste começo de século, como a degradação ambiental, conflitos étnicos, relações humanas, justiça social, aborto, eutanásia, experimentos envolvendo animais etc., faz-se necessária uma reflexão capaz de lidar com esses novos desafios que tiveram com o avanço tecnológico destaque inédito.

Nesse sentido, embora as soluções anteriores pareçam obsoletas ao não responderem a contento essas novas questões, é sempre válido um retorno às mesmas para evitar os erros do passado. Assim, apesar das inúmeras mudanças socioculturais ocorridas, a necessidade de regulamentação da conduta humana permanece, e, no escopo dessa regulamentação encontra-se a “Ética animal”.

Naconecy (2016, p. 18) revela que embora a temática animal constitua uma questão moral genuína e o tratamento dispensado a eles seja antiético, quem se propõe a investigá-la defronta-se com o conservadorismo acadêmico e expõe-se ao risco de ser ridicularizado. O desafio de falar de uma ética que contemple os animais ainda hoje é visto com suspeita e até mesmo desprezo pelos acadêmicos. O autor acredita que tal fato possa inclusive ter desestimulado vários filósofos ao longo da

história a escreverem sobre a questão temendo tal constrangimento, embora alguns pensadores, de maneira isolada tenham se ocupado do assunto séculos atrás.

Hoje, porém, a sociedade mostra-se mais aberta a esse debate. Nos últimos dois séculos a preocupação social com relação às limitações éticas da nossa conduta para com os animais ficou restrita a uma ética minimalista limitada apenas à proibição da crueldade intencional. Posteriormente, percebeu-se que o sofrimento animal derivado da ação humana, em sua grande maioria, não é oriundo de crueldade, mas de práticas tidas como normais e aceitas pela sociedade, como por exemplo, a eficiência na obtenção de alimentos alcançada pela produção e reprodução intensiva. A tentativa dos filósofos de estender sistematicamente os conceitos morais aos animais não-humanos ganhou vigor somente nas três últimas décadas (Naconecy 2016, p. 18).

Na obra *Sobre o fundamento da moral* (1840), Schopenhauer elabora uma reflexão crítica acerca da tentativa kantiana de fundar a ética buscando demonstrar que a *razão prática* e o *imperativo categórico* de Kant são suposições injustificadas. O filósofo refuta tanto a ideia de uma pura razão prática quanto o discurso de um dever absoluto, o que ele designa como uma *contradictio in adjecto*³, cuja origem estaria na moral teológica.

Nos séculos cristãos, segundo Schopenhauer, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da moral teológica; por isso essa é essencialmente uma moral que ordena. Assim, também a moral filosófica se apresentou na forma de uma doutrina da prescrição e dos deveres.

Entretanto, separados dos pressupostos teológicos dos quais surgiram, estes conceitos perdem todo e qualquer significado. Cada *deve* tem todo seu sentido e significado somente perante a ameaça de castigo

³ *Contradictio in adjecto* é, em latim, "uma contradição entre partes de um argumento".

ou recompensa. Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, nos termos de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categórico*. Fora de tais condições o conceito de *dever* esvazia-se de sentido. Daí a afirmação de Schopenhauer (2001, p. 27) que o dever é simplesmente uma *contradictio in adjecto*, pois:

É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou fora, a não ser ameaçando ou prometendo. Mas assim a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia em proveito próprio e, portanto, sem valor moral.

A recompensa que é postulada em seguida para a virtude, mostra-se velada sob o nome de *Soberano Bem*, que é a unificação da virtude e da felicidade. Para Schopenhauer, trata-se de uma moral que visa à felicidade, apoiada, conseqüentemente, no interesse próprio. Por outro lado, o *dever condicionado* não pode ser um conceito ético fundamental, porque tudo o que acontece visando à recompensa ou o castigo é necessariamente uma ação egoísta e destituída de valor moral.

Nessa perspectiva, Schopenhauer entende que a redação da ética numa forma *imperativa*, como *doutrina dos deveres*, e o julgar o valor ou o não-valor das ações humanas como cumprimento ou violação de deveres provêm, junto com o *dever*, da moral teológica. Repousam, portanto, sobre a pressuposição de uma outra vontade que lhe ordena e que lhe anuncia recompensa ou castigo e da qual ele não pode se separar. Tal pressuposição constitui-se em teologia e não pode ser transferida para a moral filosófica.

Segundo Barboza (2021, p. 132), a ética da compaixão de Schopenhauer *Mitleidsethik*, se posiciona na contramão dessa vertente clássica. Nela encontramos uma inversão da tradição, no sentido de que, se antes a razão era primária e a chave de acesso à ordem e medida do mundo, “em Schopenhauer ao contrário o sentimento é que dá acesso ao

Em-si do mundo, primariamente irracional, isto é, pura Vontade, a razão sendo secundária, mero momento desta.” A substância íntima do homem é a Vontade e o conhecimento é para ele o “instrumento” de sobrevivência do seu organismo complexo num mundo adverso e hostil.

Desse modo, é justamente no contexto dessa metafísica da Vontade, apresentada aqui em linhas gerais, que se deve compreender o lugar da ética e dos animais no pensamento de Schopenhauer. Considerando a Vontade como una, maltratar os animais constitui um atentado contra a essência eterna de todo ser vivo e, por conseguinte, contra si mesmo. Daí sua referência à compaixão, como virtude praticada em relação a outrem, não necessariamente ao ser racional (diferentemente da ética kantiana). Para o filósofo a compaixão para como os animais está estreitamente ligada ao caráter, e certamente quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. Esta compaixão mostra-se como tendo brotado da mesma fonte, junto com aquela virtude que se exerce em relação aos seres humanos.

No entanto, Schopenhauer considera que os animais são irresponsavelmente malcuidados nos demais sistemas morais europeus. A “suposta ausência de direitos dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral ou que não haja qualquer direito em relação aos animais” é vista como crueza, uma barbárie revoltante do Ocidente, cujas raízes estão no judaísmo. Na filosofia, ela repousaria sobre a total diferença entre o homem e o animal que, como se sabe, foi expressa com maior ênfase por Descartes (Schopenhauer, 2001, p. 172).

Contudo, cabe ressaltar, que alguns aspectos da moral schopenhaueriana que abarca os animais parecem não convergir com os preceitos da *Mitleidsethik*, conforme indica Guerreiro (2017, p. 88). A compaixão pelos animais não é incondicional, conforme podemos observar em *Sobre o Fundamento da Moral* ou ainda no *Mundo Como*

Vontade e Representação onde o filósofo faz referência a muitas situações nas quais o ser humano tem o poder de decisão sobre a vida do animal, ou seja, pode matá-lo se o motivo for minimizar o sofrimento do homem. Isso o aproximaria do utilitarismo de Peter Singer.

Outrossim, não há apologia ao vegetarianismo, nem objeção o uso do animal como força de trabalho. A esse respeito, Schopenhauer (2005, p. 474) explica que o uso do animal nesses casos é justificado pelo fato do sofrimento humano diante da privação da carne ser maior que o do animal quando morto ou trabalhando.

Essa justificativa utilitarista é no mínimo controversa, pois, como bem observa Barboza (2012, p. 139), leva em consideração de forma acentuada a distinção entre ser racional e ser não-racional e a considera relevante na decisão entre as duas formas de sofrimento citadas. Vale lembrar que Schopenhauer já havia minimizado a relevância metafísica e ética de tal diferença, quando apontou a identidade dos corpos animais, habitados por uma única e mesma essência: a Vontade de vida, sendo a razão humana secundária.

Barboza (2012, p. 131) salienta que não é comum à tradição debruçar-se sobre “o tema da dignidade dos animais, sobre o direito deles, visto que separa cuidadosamente a substância racional pensante, o homem, da substância extensa, a natureza exterior como objeto”. No entanto, nas últimas décadas esse debate parece ter ganhado fôlego, os trabalhos de Peter Singer, Tom Regan e Paul Taylor, dentre outros ilustram isso.

Atualmente, Peter Singer, filósofo e ativista australiano, é o nome mais influente na defesa de uma ética inclusiva para com os animais, suas ideias estão expostas principalmente nas obras *Libertação Animal* (1975) e *Ética Prática* (1979). Dentre elas destacam-se a ideia de que o princípio moral fundamental é o de “igual consideração de interesses”: interesses semelhantes merecem consideração semelhante. Aqui a sensibilidade

aparece como critério de moralidade, diante da insuficiência da razão e da linguagem, pois, se as considerarmos como parâmetros excluiríamos grande parte da humanidade como bebês, crianças, senis, enfermos graves etc. Nesse sentido, faz jus ao estatuto moral qualquer criatura capaz de sentir dor e prazer e conseqüentemente, ter interesses. Este critério de moralidade absorve, portanto, todas as espécies detentoras de um sistema nervoso central (Felipe, 2003, p. 16-17).

Para Singer, são prioritários os interesses mais fortes e os interesses mais fracos devem ser tratados com igualdade, ou seja, o princípio de “igual consideração de interesses” não significa necessariamente tratamento igual nem direitos iguais, mas sim igualdade de consideração. Nesse sentido, consideração igual para seres diferentes não exclui a possibilidade de tratamento e direitos diferentes. No entanto, temos a obrigação de avaliar os custos e benefícios de nossos atos buscando satisfazer os interesses do maior número possível de envolvidos. Isso justificaria o uso de animais pelos homens, se o benefício humano superasse o custo para os animais, por exemplo, sacrificar um ou alguns animais para salvar a vida de milhares de pessoas (Felipe, 2003, p. 21-22).

Naturalmente, a posição de Singer é polêmica, pois reconhece nossa obrigação para com os animais, mas não reconhece que eles possuem direitos. Tal crítica parte de outro importante nome do debate atual envolvendo nossa relação com os animais, trata-se de Tom Regan, ícone da causa dos direitos dos animais, o filósofo norte-americano apresenta sua teoria no livro *The Case for Animal Rights*. Bonella (2012, p. 12) explica em linhas gerais a tese de Regan: “protegemos nossos interesses fundamentais à vida, à liberdade e à integridade física com os direitos humanos; ora, os outros animais são idênticos a nós nesses interesses básicos, e, por isso, também devem ter direitos básicos.” Temos aqui o pressuposto fundamental da filosofia da libertação animal, que contrasta com as práticas vigentes calcadas “em longa tradição, filosófica,

religiosa e científica, que entende hierarquicamente as espécies, no topo superior a humana, dada suas capacidades especiais”. Na perspectiva de Regan o utilitarismo de Singer atenta contra nossa consciência moral, pois a questão principal “não é produzir o maior bem, por exemplo, ao sermos vegetarianos ou pararmos com a experimentação animal, mas sim, respeitarmos os direitos, praticarmos o que é justo” (Bonella, 2012, p. 12).

Na defesa ética dos animais é mister destacar a chamada ética do cuidado, que se articula em torno do papel das emoções e das relações socioafetivas no âmbito da Moral. A vida ética possui em grande medida um aspecto emocional e não somente racional, o fenômeno moral não se limita à cognição, envolve também sentimentos. Por esse prisma, a noção de justiça revela seu estreitamento e insuficiência quando confrontada com a ideia de compaixão ou generosidade. O objetivo principal seria estender aos animais a nossa empatia, especialmente, e simpatia, pois ambas nos permitem compreender a condição animal. No entanto, a extensão de nossa ética aos animais por intermédio da simpatia não nos exime da “obrigação de refletir racionalmente sobre a imoralidade das nossas ações envolvendo os animais” (Naconecy, 2016, p. 191).

Existem ainda outras abordagens éticas que não se dirigem original ou exclusivamente à condição animal, mas apresentam formas alternativas de defesa filosófica dos animais por intermédio de certas adaptações desses modelos teóricos. São os casos de Paul Taylor que atribui importância moral também às plantas além dos animais ou da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas que enfatiza a condição do “outro” com relação a mim, consigo mesmo e na sua diferença, de cunho humanista, sua ideia básica é passível de ser apropriada por uma ética animal.

No Brasil destacam-se os trabalhos de Sônia Teresinha Felipe, professora pesquisadora da UFSC, com importantes estudos nas áreas de

bioética e ética animal, voltados para a análise crítica das teorias filosóficas mais relevantes na defesa ética de seres discriminados pela violência, com especial ênfase à questão ambiental e animal. E ainda, o filósofo e tradutor Jair Barboza, um dos principais estudiosos da obra de Schopenhauer no país. Entre as suas traduções destaca-se a da obra-prima de Schopenhauer, *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. É de sua autoria também o artigo que inspirou esta proposta de pesquisa, *A Mitleidsethik e os Animais* ou *Schopenhauer Como Precursor da Ética Animal*, publicado na revista *Lampejo* em 2012. Neste texto Barboza defende a tese de que Schopenhauer, mediante sua *Mitleidsethik* (ética da compaixão), baseada numa metafísica da Vontade de vida, pode ser considerado um precursor da ética animal.

Em última análise, uma leitura da ética da compaixão de Schopenhauer sob a ótica da ética animal pode contribuir com um debate urgente atualmente, que gira em torno da revisão de erros históricos e de concepções moralmente equivocadas que envolvem a relação homem x animal, tema que carece ainda de investigações mais aprofundadas.

Referências

BARBOZA, J. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BARBOZA, J. A *mitleidsethik* e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal. In: *Lampejo*, ano 01, n. 2, 2012. Disponível em: <http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/>.

BONELLA, A. E. A ética no uso de animais. In: *Philosophos*, v.17, n. 2, 2012.

BOFF, L. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BEAUCHAMP, T. L.; FREY, R. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Schopenhauer e a filosofia

- COHEN, C. Os animais têm direitos. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.
- CIGMAN, R. Why Death Does Not Harm Animals. In: SINGER, Peter; REGAN, Tom (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989.
- DARWIN, C. *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DESCARTES, R. *Discurso sobre o Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1987b [1637]. (Coleção Os Pensadores).
- FELIPE, S. T. *Por uma questão de princípios alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.
- FELIPE, S. T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2014.
- FREY, R. G. The case against animal rights. In. REGAN, T.; SINGER, P. (Eds.). *Animal rights and human obligations*. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989.
- GILLIGAN, Carol. Mapping the moral domain. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- GUERREIRO, M. A. L. P. *O estatuto ético do animal em Arthur Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade de Lisboa UL. 2017.
- KANT, I. *Crítica da Razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da Razão prática*. Trad. Valério Rodhen. Ed. Bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaio sobre alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

A Ética da compaixão de Schopenhauer e a consideração moral dos animais

NACONECY, C. M. *Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

NAVERSON, J. Animais e moralidade. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

NODDINGS, N. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press: 1986.

REGAN, T.; SINGER, P. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood cliffs: prentice-hall. 1989.

REGAN, T. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.

REGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1989.

SALT, H. *Animal rights: considered in relation to social progress*. Pennsylvania:clarks summit, 1980.

SAN MARTÍN, M. J. S. Hacia la superación ética del especismo: unidad y esencialidad de todos los seres en la voluntad de vivir schopenhaueriana. In: *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año 1, v. 1, 2014.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2.ed., 2006.

SINGER, P. *Libertação Animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SINGER, P. Todos os animais são iguais. In: GALVÃO, P. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

SOUZA, R. T. de. Ética e Animais – Reflexões desde o Imperativo da Alteridade. In: *Veritas*, v. 52, n. 2, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

Schopenhauer e a filosofia

SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

TAYLOR, P. *Respect For Nature: a Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, 1989.

TOSTA, L. C. M. Schopenhauer e a filosofia da moral crítica: rumo à ética animal. In: *Cadernos pet filosofia*, v. 18 n. 1, 2020.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*. Vol. 5. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1980.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1986.

Convergências entre as concepções de espaço e matéria em Platão e Schopenhauer

Jefferson Silveira Teodoro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.07>

1 Introdução

A obra de Schopenhauer é marcada por um raro conjunto de influências que o autor conjuga de formas tanto sofisticadas quanto problemáticas ao longo de seu trabalho. Apenas quinze anos após a morte de Kant *O Mundo como Vontade e Representação* surge na cena filosófica alemã pela pena de um pensador que foi aluno de Goethe, Schulze, Fichte e Schleiermacher, que conhecia toda a obra Schelling e de outros pensadores da cena do idealismo. Soma-se a isso o progressivo interesse de Schopenhauer pelo pensamento oriental dos *Upanishads* e posteriormente do budismo, bem como o perene olhar do filósofo para as descobertas científicas de seu tempo. Mas ainda é necessário acrescentar outra fundamental influência confessada do autor somente menor que a de Kant em termos filosóficos, qual seja; Platão. Uma evidência pouco questionável disso é o terceiro livro de sua obra maior, todo ele buscando inserir a Ideia platônica na economia da metafísica da Vontade, tarefa ousada cuja a execução exibiu uma originalidade tão notável quanto polêmica.

É no recorte desta influência específica que este trabalho irá se desenvolver e, mais precisamente, sobre como a concepção de matéria

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-RJ. É professor substituto na UFJF.
E-mail: vontadeerepresentacoes@yahoo.com.br

em Schopenhauer, conceito tão relevante para um autor que defende uma metafísica imanente, mostra patentes semelhanças com a concepção de espaço que Platão nos apresenta no *Timeu*.

É digno de nota preliminar que, diferentemente do que ocorria em relação aos textos dos *Upanishads*, Schopenhauer lia no grego original, além de, como já dito, ter sido aluno de Schleiermacher, aquele que estabeleceu os parâmetros modernos para a consideração da obra platônica à diferença de todo o platonismo difuso a partir da monumental tradução que realizou da obra do ateniense para a língua alemã.

A relação que buscaremos evidenciar entre o espaço e a matéria respectivamente em Platão e Schopenhauer pode ser considerada em menor escala como análoga àquela que Eduardo Brandão propôs entre a *Hylê* aristotélica e a concepção de matéria presente no autor da metafísica da Vontade, objeto de um valioso trabalho intitulado *A Concepção da Matéria na Obra de Schopenhauer*.

Nós, porém, sob outra perspectiva, conduziremos as linhas deste texto no sentido de advogar em favor da preponderância da influência platônica antes da marca aristotélica no pensamento do filósofo de Frankfurt. Nossa prerrogativa fundamental para tal linha argumentativa se baseia fundamentalmente no fato de que na visão de Schopenhauer as obras de Kant e Platão representam os pontos mais altos da história da filosofia ocidental, e mais que isso, porque sua obra magna deixa explícita esta vinculação em vários pontos determinantes, dentre eles, como este texto pretende justificar, a concepção de matéria em ligação direta com o que Platão parece ter compreendido por espaço (*chôra*).

Antes que o presente texto aponte convergências entre o conceito de espaço em Platão e matéria em Schopenhauer será realizada uma breve localização deste segundo autor nos limites do idealismo. Este passo é necessário tanto porque Schopenhauer se compreende como um

idealista transcendental quanto porque não considera Platão um realista e, desta forma, cabe preliminarmente tornar estas posições mais claras antes de uma comparação entre elementos das filosofias de ambos. Em seguida, o texto irá apresentar a dualidade da concepção de espaço em Platão a partir do *Timeu*. Posteriormente a isso, será exposta a dupla concepção de matéria em Schopenhauer para que seja possível em um último passo apontar as convergências acenadas.

2 O idealismo de Schopenhauer

Exemplo. Ao propor neste texto a convergência entre a matéria em Schopenhauer e o espaço em Platão encontramos a necessidade prévia de indicar uma questão problemática que na verdade pode ser extensível a toda comparação de elementos entre estes dois pensadores, qual seja, Platão é majoritariamente lido como um realista e Schopenhauer tanto se pretende como um idealista transcendental, como de fato a leitura de sua obra requer a consideração de um tipo de idealismo ainda mais amplo, sob pena de não ser compreendida em caso contrário.

Ainda que Schopenhauer não possa ser considerado como idealista nos moldes de Fichte, Schelling e Hegel, ele guarda traços do idealismo transcendental de Kant. Traços estes que recebem do autor um dimensionamento maior do que aquele dado pelo próprio filósofo de Königsberg, algo que pode ser notado desde as primeiras páginas de sua obra magna. A este respeito cabe notar que o maior valor que o autor reconhece em Kant reside justamente nos aspectos idealistas da *Crítica da Razão Pura*. Como bem pontua Young:

Schopenhauer considera que Kant é, como Berkeley, um idealista radical com respeito ao *status* dos objetos materiais. Embora muitos estudiosos de Kant modernos rejeitem essa interpretação, ela está longe de ser tola. Como prova, Schopenhauer cita a observação de Kant na

primeira edição da *Crítica da Razão Pura* de que “se eu remover o sujeito pensante, todo o mundo corpóreo deve desaparecer de uma vez: não é nada exceto uma aparência na sensibilidade de nosso objeto e um modo de suas representações (*KrV*. A383)”. E esse idealismo radical, ou como Kant o chama “transcendental”, é, diz Schopenhauer, sua própria posição (Young, 2005, p. 19, tradução nossa).

O escopo do mundo como representação depende necessariamente de pressupostos idealistas, uma vez que nesta perspectiva não pode existir um objeto sem sujeito, ainda que o fundamento da realidade como Vontade cega afaste o autor da possibilidade estar plenamente vinculado ao idealismo. Incluímos aqui que o filósofo insiste tanto nesta dependência que chega, por exemplo, a considerar a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* uma obra deturpada por se afastar de um idealismo mais decisivo, como o de Berkeley.

Se por um lado o fundamento de toda a realidade é Vontade, esta se mostra também como representação, seja ela submetida ao princípio de razão e relativa ao mundo fenomênico apontado por Kant, seja ela não submetida a este referido princípio e, nesta condição, como Ideia platônica arquetípica para todo o mundo fenomênico. E como pensar o mundo como representação é inevitavelmente admitir também o pressuposto idealista de que a realidade depende da consciência, é necessário reconhecer que não é possível compreender a obra magna de Schopenhauer como peça radicalmente afastada do idealismo ainda que se trate, como muito bem propõe Maria Lúcia Cacciola (2021), de um “idealismo atípico”.

Assim, partindo do pressuposto de que constam exigências idealistas indispensáveis para compreender a obra de Schopenhauer sob a perspectiva da representação e considerando que o terceiro livro de sua obra principal trata justamente das representações não submetidas ao princípio de razão, ou seja, das Ideias platônicas, será necessário considerar que o filósofo buscou incorporar parte dos escritos de Platão

dentro da sua peculiar concepção de idealismo. Note-se a dificuldade da tarefa, uma vez que as Ideias platônicas são majoritariamente lidas sob uma perspectiva realista.

Tendo esta dificuldade em vista, seguem-se três evidências que podem indicar o esforço do filósofo de Frankfurt em aproximar Platão dos traços idealistas de seu próprio pensamento.

I – Para Schopenhauer a verdadeira filosofia é sempre idealista, tendo o materialismo como posição antagônica. Ele concebe o realismo como uma perspectiva estritamente empírica e que, portanto, conduziria necessariamente ao materialismo. No entanto, àquelas formas de realismo não empírico, como a das Ideias platônicas pensadas como transcendentais, Schopenhauer chama de espiritualismo, o qual seria “o remédio aparente e falso contra o materialismo, já o real e verdadeiro é o idealismo” (W II, § 16, p. 17). Ou seja, o espiritualismo seria algo intermediário entre a verdade do idealismo e o definitivo engano do materialismo. Assim, Platão não seria um realista, mas um espiritualista.

II – Schopenhauer estabelece um paralelo entre o fenômeno kantiano e o vir-a-ser platônico no sentido de compreender que ambos seriam aparências as quais pertenceriam ao lado do mundo como representação. Sobre este ponto é preciso estar ciente dos diferentes usos que Kant e Schopenhauer fazem do termo “*Erscheinung*” (aparição) para indicar o fenômeno. O entendimento do mundo fenomênico como aparição pode ser interpretado em pelo menos dois sentidos que não podem ser assumidos de maneira unívoca, pois, se por um lado a aparição é aquilo que simplesmente aparece aos sentidos, e neste sentido é um *Phänomen* (*Phainomenon*), por outro lado, *Erscheinung* pode também indicar um caráter ilusório². Ocorre que para Kant este segundo *status* não corresponde ao mundo fenomênico, enquanto que Schopenhauer

² Como bem explicam Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valadão no prefácio à tradução de *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*.

busca ressaltar exatamente este sentido para o termo. Noutras palavras, utilizar o termo *Erscheinung* dentro do universo conceitual de Schopenhauer é diferente de utilizá-lo dentro dos limites da letra de Kant porque este último não vê o mundo fenomênico como um “véu de Maia”. Por sua vez, Schopenhauer emprega esta identidade ilusória ao mundo que aparece aos sentidos para com isso sustentar o fenômeno como um simulacro equivalente às alegóricas sombras da caverna de Platão. Como estas sombras seriam segundo Schopenhauer aquelas mesmas representações fenomênicas kantianas e como o a realidade como representação é uma proposição fundamentalmente idealista, quer Schopenhauer ao aproximar Platão da sua leitura de Kant, também aproximá-lo do idealismo.

A doutrina platônica de que não são as coisas que aparecem aos sentidos, mas apenas as Ideias, as formas eternas que realmente são, é apenas uma forma diferente de expressar a doutrina de Kant de que o tempo e o espaço não pertencem às coisas em si, mas são meras formas de intuição. Somente através do tempo e do espaço, de fato, uma Ideia se divide em muitos indivíduos separados. A identidade desses dois famosos paradoxos daqueles dois grandes filósofos nunca foi observada: o que mostra que desde o surgimento de Kant nem ele nem Platão foram realmente compreendidos por ninguém. Mas os dois paradoxos, precisamente porque soam tão diferentes, embora digam exatamente a mesma coisa, são o melhor complemento um do outro (HN I, § 228, p. 173, tradução nossa).

III – Para Schopenhauer, tanto o fenômeno kantiano quanto o vir-a-ser platônico dependem da sensibilidade e da idealidade. Quanto à sensibilidade, temos em Kant o pressuposto da afetação promovida por um “objeto” externo ao sujeito que produz em nós impressões a partir das quais as intuições puras de tempo e espaço (*KrV*. BXXVII) configuram representativamente aquilo que chamamos de experiência. Já em Platão a realidade do vir-a-ser é um simulacro justamente por representar a

degradação das ideias perfeitas e imóveis plasmadas na dinâmica e imperfeita realidade sensível.

Quanto à idealidade, que é indicada em terminologia kantiana como condições *a priori* da sensibilidade e do entendimento, temos que sem as mesmas não haveria qualquer possibilidade de representação do mundo tal como aparece à consciência. De forma análoga, encontramos em Platão a idealidade naquilo que só é acessível através do puro intelecto (*Parm.*132a-d, *Féd.*65d-66a, *Tim.*27d-28a), as Ideias, sem as quais não seria possível qualquer nível de realidade ao mundo em devir. Ou seja, ainda que através de perspectivas diferentes, tanto para Platão quanto para Kant não há realidade sem condições não materiais/ideais de sua possibilidade, pressuposto com o qual Schopenhauer concorda plenamente e vincula à sua própria concepção do que seria uma filosofia idealista.

3 A dualidade da concepção de espaço em Platão

Exemplo. Diferentemente de muitos filósofos modernos que tendem a considerar a realidade a partir da subjetividade, incluindo nesta subjetividade a própria noção de espaço, Platão irá admitir em um primeiro sentido o espaço como algo intrínseco à constituição das coisas. Isso significa dizer que a concepção do espaço como independente dos objetos sensíveis, abstrato ou como intuição, caso manifesto em autores como Kant e Schopenhauer, não se sustenta nos limites do pensamento platônico.

O espaço para Platão não é, como em Aristóteles, um lugar a ser ocupado pela matéria (*Física 211-a*), mas, antes, o ser sensível das coisas é também o seu ser espacial. Cada coisa pertencente ao universo possui uma forma física (*Tim.* 32d-33b) a qual contém intrinsecamente o espaço. Ou seja, existe nesta perspectiva do espaço uma identificação quanto ao

que se pode entender também por matéria. Cabe ressaltar que, segundo o próprio Aristóteles, parece não constar uma diferença suficientemente clara entre espaço e matéria no *Timeu* (*Física 209-b*).

Portanto, se o espaço é concebido como algo pertencente aos componentes do vir-a-ser, seria absurdo pensá-lo de forma pura. No entanto, o autor do *Timeu* pressupõe este segundo sentido do espaço puro como “*chôra*”, a qual o filósofo chama de “raciocínio bastardo” (*Tim.* 52b). Ainda que pese o fato de não ser possível realizar uma tradução exata de *chôra* por espaço, visto que Platão identifica o termo com um “terceiro gênero” que não é nem Ideia nem o mundo em devir, Rodolfo Lopes esclarece que as várias definições que o ateniense oferece para “*chôra*” possuem conotação espacial.

É que o termo *chôra* é apenas uma das designações que (o terceiro gênero) recebe no texto: aquela que a tradição fixou. Além desta, que verteremos por “lugar” (52a) o terceiro tipo é também chamado “receptáculo” (*hypodochê* 49a), “suporte de impressão” (*ekmageion*: 50c), “mãe” (*mêter*: 50d, 51a, 88d), “aquilo em que” (*to en ô*: 49e, 50d), “localização” (*edra*: 52b) e “local” (*topos*: 52a,52b); mais indiretamente é comparável a uma mãe (*proseikasai mêtri*: 50d) e uma ama (*oion tithênên*: 49a). Todas elas, que, de um modo geral, se enquadram numa descrição da *chôra* como suporte de alguma coisa, parecem conferir-lhe uma concepção espacial; contudo, a flutuação de termos como “lugar” e “local” e “aquilo em que” denuncia a impossibilidade de apontar onde é exatamente (Lopes apud Platão, 2012, p. 43-44).

Desta forma, é fundamental ressaltar, para o caso da relação que buscaremos apontar entre a matéria em Schopenhauer e o espaço em Platão, que a concepção que este último possui do espaço pressupõe tanto a identidade com a matéria no âmbito da sua realidade no vir-a-ser (segundo gênero) quanto a concepção “bastarda” do “terceiro gênero”,

Convergências entre as concepções de
espaço e matéria em Platão e Schopenhauer

destituído de forma, como podemos ver na seguinte passagem do *Timeu* (51e-52b):

Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela que é sensível, é deviniente, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião dos sentidos. Há um terceiro gênero, que é sempre: o do lugar; não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo, sem recurso aos sentidos, a custo credível (Platão, 2012, p. 137-138).

Esta passagem deixa claro que o caráter meramente abstrato do espaço é conflituoso em Platão e, como Cornford (2010) observa precisamente, há nela a necessidade de entender melhor a complexidade deste terceiro gênero e a dupla condição do espaço tanto como algo fundamental para o mundo do vir-a-ser e, portanto, acessível, na medida em que acessamos as coisas em devir, quanto precariamente cognoscível em si mesmo.

O espaço não é sensível, pois não pode ser visto ou tocado. É, então, inteligível? Não é um objeto genuinamente inteligível, porque não tem *status* no mundo das Ideias [...]. O espaço é antes um fator no mundo visível; e, no entanto, é eterno e imperecível, e só pode ser apreendido pelo pensamento: portanto, participa do inteligível de uma forma muito intrigante (Cornford, 2010, p. 193, tradução nossa).

Parece se mostrar imperativa a necessidade de compreender que Platão fala tanto do espaço como equivalendo a um pressuposto do movimento (*Par.* 138b-c; *Teet.* 181c-d) e, portanto, indissociável das coisas apreendidas pelos sentidos, aquelas cópias imperfeitas e sempre mutáveis das ideias eternas, quanto também propõe um espaço (*chôra*) inacessível aos sentidos e mesmo ao pensamento.

Sendo assim, segundo Platão estas três coisas distintas existem antes mesmo que o cosmos viesse a ser: o Ser, o vir-a-ser e o espaço (*Tim.* 52d). Note-se que ao mesmo tempo em que o espaço é uma prerrogativa para o movimento e, assim, intrínseco à existência do mundo, ele também é indicado como algo existente antes que o próprio universo viesse a aparecer.

A necessidade da existência desta “base” ininteligível e imperceptível para a possibilidade de uma realidade intermediária como devir entre o puramente espacial/material e o absolutamente inteligível (a Ideia) é justificada na medida em que, na ausência do espaço assim considerado estaríamos diante de uma antinomia insustentável na economia da obra de Platão, qual seja, se o vir-a-ser do mundo não estiver assentado em uma base intermediária que recebe realidade das Ideias ele terá que ser considerado como absolutamente ilusório e mesmo impensável, porque seria carente de qualquer nível de ser, na medida em que a letra do ateniense não confere ao sensível a capacidade de extrair de si as qualidades que apresenta. No polo oposto, ou seja, se o sensível não precisasse ser o resultado da interferência das Ideias em um receptáculo, a *chôra*, o devir do mundo teria que ser considerado como provido do nível mais alto de realidade, algo que não encontra nenhuma sustentação em toda obra de Platão.

Mais claramente, a primeira possibilidade está descartada na medida em que neste cenário o conhecimento seria impossível (*Teet.* 182d-e), como consequência da total ausência de ser da realidade sensível em tal hipótese. A segunda conduz à conclusão de que no mundo material residiria todo o escopo do inteligível, o que também não se sustenta se seguirmos o discurso platônico sobre a existência de um nível perfeito e imutável da realidade identificado com as Ideias, algo traçado

desde o *Fédon*³. Pois, ainda que pesem as críticas à doutrina das Ideias no *Parmênides*, é inadmissível supor que para Platão as coisas móveis percebidas pelos sentidos correspondem ao ser em seu mais alto nível de realidade:

É necessário, portanto, que exista algo passível de sofrer a interferência das Ideias, para que desta cópula possa surgir o mundo sensível. Algo que sirva de “receptáculo” (*Tim.* 49a), “matéria de modelagem” (*Tim.* 50c), que possa ser configurado parcialmente segundo as formas ideais. O que significa falar de um espaço que não é capaz de receber completamente o ser das Ideias, uma vez que as mesmas, embora interfiram no mundo físico, não podem ser identificadas completamente com a natureza daquilo que é sensível.

Desta maneira, além do espaço ser vinculado às coisas determinadas, ele também precisa ser considerado antes de ser identificado com qualquer forma. É, nesta perspectiva, algo absolutamente sem aspecto e medida e, justamente por isso, “difícil e impreciso” (*Tim.* 49a), ainda que necessário.

Importante notar que no *Filebo*, embora seja uma obra que possui como temática central o prazer, a exposição dos quatro gêneros feita por Platão (*Fil.*23c-31b) nos remete ao escopo cosmológico abordado no *Timeu*. Como aponta Krämer (2001, p. 209, tradução nossa):

O *Filebo*, na sua exposição introdutória dos conceitos fundamentais, apresenta uma espécie de teoria dos princípios de caráter cosmológico, que com os conceitos de limite e ilimitado lembra a terceira hipótese do *Parmênides*, enquanto que com os conceitos de mescla e de causa demiúrgica, assim como com a geral orientação axiológica, lembra o *Timeu*.

³ Segundo Kahn (1998, p. 355, tradução nossa): O *Fédon* apresenta a primeira declaração geral da filosofia de Platão, reunindo temas que são anunciados mais brevemente no *Menon* e no *Banquete*. Na complexa estrutura desse diálogo, a doutrina das Formas aparece em quatro pontos diferentes.

A narrativa estabelece os gêneros do ilimitado (*apeíron*), do limite (*peras*), da mistura (*meiktón*) e da causa da mistura (o demiurgo). O ilimitado não tem ordem nem tem medida. É, portanto, análogo àquele receptáculo das ideias no *Timeu*, o espaço. O limite pode aqui ser associado às Ideias porque, na medida em que estas são doadoras de formas ao espaço amorfo, elas fornecem dimensionamento ao ilimitado. Como se — comparação alusiva nossa — uma linha luminosa com dimensões estáveis cruzasse um ilimitado disforme, provocando no ponto de interseção alguma medida e ordenação. O resultado deste processo de interseção entre o limite e o ilimitado gera uma “mistura, a qual é justamente a expressão de algo que não é nem perfeito, imóvel, eterno e inteligível, como as Ideias, nem tampouco é o ilimitado, indefinidamente estendido entre o mais e o menos, o maior e o menor (*Fil.24b-d*).

Foi necessário até aqui abordar o duplo caráter da noção de espaço (*chôra*) em Platão tanto como elemento intrínseco à constituição dos objetos do vir-a-ser quanto como abstração amorfa e destituída de quaisquer qualidades determinantes. Portanto, tanto como acessível aos sentidos quanto apenas pensável de modo problemático, mas, ainda assim, necessário. Passemos agora à dupla consideração da matéria apresentada por Schopenhauer.

4 A dualidade da concepção de matéria em Schopenhauer

Exemplo No final de “A propósito do Ponto de Vista Idealista”, subdivisão que abre os suplementos de *O Mundo Como Vontade e Representação*, Schopenhauer tece um diálogo que tem como interlocutores o sujeito e a matéria. A passagem pretende explicar claramente como deve ser compreendida a relação entre ambos, vejamos:

Convergências entre as concepções de espaço e matéria em Platão e Schopenhauer

A matéria: Mesmo que eu te conceda isso e resolva considerar sua existência, que em realidade está ligada inseparavelmente a esses indivíduos transitórios, como algo que persiste por si mesmo, ainda assim ela permanece dependente da minha. Pois tu és sujeito só na medida em que tens um objeto: e esse objeto sou eu [...].

O sujeito: Fazes bem em não quereses disputar sobre a minha existência pelo fato dela estar ligada a indivíduos: pois tão inseparavelmente quanto eu estou atado a estes, estás tu à tua irmã, a forma, e jamais terias aparecido sem ela. Tanto tu quanto eu, despojados e isolados, nunca fomos vistos por olho algum: pois nós dois não passamos de abstrações [...] (W II, § 21, p. 22).

Note-se a importância que Schopenhauer confere à matéria, colocando-a em relação de interdependência com a consciência, porque seria um absurdo pensar que o mundo é um conjunto de imagens absolutamente subjetivas. Mas, ainda é necessário perguntar: qual seria o *status* deste componente tão fundamental da realidade? A resposta para esta pergunta aponta para um caráter duplo que o Schopenhauer utiliza na consideração da matéria. E para que não exista demasiada margem para equivocidade ele grafa termos específicos para indicar como ela deve ser entendida em seus dois sentidos possíveis, quais sejam, como *Materie* e como *Stoff*.

Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber sind sie ganz gleichen Ursprung, wechselseitig nur für einander da und insofern eins . Daß wir sie auch hier wie beim K.Urnstwerk sondern, ist eine bloße abstraktion. Die reine absolut form — und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, is bloß ein ens rationis [ein Gedankending] und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hingegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie (SW, p. 378).

Primeiramente, vamos tomar a matéria em seu principal sentido para este filósofo, ou seja, em sua estrita relação com o princípio de razão em uma de suas raízes específicas, a causalidade.

Para Schopenhauer a experiência é traduzida pela relação de causa e efeito verificada na interação entre os inúmeros corpos que compõem o mundo como representação. Ou seja, diferentemente de tempo e espaço, os quais podem ser concebidos como intuições puras, a causalidade é um tipo de relação que só se aplica a corpos. Como a causalidade está intrinsecamente ligada ao movimento, o ser da matéria que percebemos como fenômeno precisa necessariamente coincidir com o seu “fazer-efeito” (*Wirken*) (*W I*, § 12, p. 52). Isso significa dizer que toda a “realidade” como efetividade (*Wirklichkeit*) da matéria está vinculada à dinâmica inexoravelmente contida no princípio de causalidade. Este princípio (devir) por sua vez está diretamente vinculado ao tempo e ao espaço (ser) transcendentalmente concebidos e conjugados através do entendimento. Dessa forma, Schopenhauer sustenta que a matéria (*Materie*) possui como única realidade a sua efetividade.

A essência da matéria consiste em fazer efeito: a matéria é o fazer efeito mesmo, in abstracto, portanto, o fazer efeito em geral, à parte toda a diversidade dos modos de efeito: ela é absolutamente causalidade [...]. Pois, tão logo intuimos algo que faz-efeito, isso expõe-se *eo ipso* como material, e vice-versa, algo material expõe-se necessariamente como algo eficiente: de fato, trata-se aqui de conceitos intercambiáveis. Eis porque a palavra “*Wirklich*” (efetivo, real) é usada como sinônimo de *materiell* (*W II*, § 55, p. 60).

Isto significa que na medida em que a relação de causalidade é uma das raízes do princípio de razão e, portanto, uma realidade intelectual, e considerando que o mundo fenomênico é um tecido de causas e efeitos entre a infinidade de corpos diversos, teremos que admitir que a própria realidade da matéria é intelectual, visto que pensar a mesma fora da relação de causalidade seria um completo absurdo.

Assim, em um primeiro sentido, essencial, a matéria é um fazer-efeito indeterminado que Schopenhauer chama de *Materie*. Ou seja, não se refere especificamente a nenhuma forma, mas somente à condição

formal de sua essência. O que na própria letra do aurtor significa dizer que “Puramente em si a matéria só pode ser pensada em abstrato, e não pode ser intuída, visto que aparece à intuição sempre já em forma de qualidade” (W I, § 582, p. 611).

Porém, como o mundo como representação não é uma mera abstração, uma vez que a experiência com os objetos se apresenta como realidade, é necessário pensar a matéria em um segundo sentido, qual seja, como *Stoff*, algo determinado, um corpo material específico, um objeto da experiência.

Note-se que estes dois sentidos para uma mesma matéria buscam atender tanto ao lado formal idealista da realidade, na medida em que a *Materie* opera como condição de possibilidade identificada com a causalidade do fazer-efeito, quanto com à objetividade empírica dos corpos fenomênicos na matéria (*Stoff*) determinada. Como salienta Brandão (2008, p. 91):

É preciso diferenciar a perspectiva em que a matéria é encarada pela ciência (enquanto matéria individualizada, *Stoff*) e a perspectiva filosófica (enquanto *Materie*, matéria em geral), é preciso articular, então, a passagem entre essência (sob a perspectiva platônica) e existência (sob a perspectiva kantiana).

Para Schopenhauer toda a realidade como representação submetida ao princípio de razão nasce da objetivação da Vontade na matéria. Das primeiras objetivações da Vontade não submetidas ao referido princípio, as Ideias platônicas, seguem todas as demais. Na condição de arquétipos elas exercem influência na matéria indiferenciada. Como vimos, a *Materie* é definida por Schopenhauer como fazer-efeito (*Wirken*), promovendo as mais variadas formas transitórias do mundo fenomênico. Desta maneira, os múltiplos graus de objetivação da Vontade não acontecem *ex nihilo*, mas, antes, disputam caoticamente seu aparecimento singular como *Stoff* na matéria substancial indiferenciada entendida como *Materie*.

Por ter como essência o fazer-efeito, e por este fazer efeito não estar individualizado em qualquer forma da experiência sensível, servindo como condição prévia para a existência de objetos materiais, estes sim, diferenciados, este entendimento sobre a matéria (*materie*) pode ser considerado como análogo ao sentido que Platão dá ao espaço indeterminado (*chôra*) como base para o vir-a-ser do mundo. Ou seja, é plausível considerar uma aproximação do “fazer-efeito” da matéria pensada por Schopenhauer com o espaço que Platão aponta como receptáculo das Ideias no mundo sensível em devir. Sobre este ponto é necessário aprofundar mais nossa investigação, é o que se segue.

5 Convergências

Assim como em Platão encontramos um duplo sentido para a consideração do espaço como *chôra* indiferenciada e como espaço dos objetos em devir, encontramos em Schopenhauer este caráter ambivalente, porém ligado à concepção de matéria.

Quando o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* afirma que a essência íntima da matéria é o seu fazer-efeito, está ele com esta proposição dizendo que, em sentido “substancial”, a matéria é “pura e sem forma”, um “*ens rations*” indiferenciado que ele propõe denominar de “*materie*”. Já a forma diferenciada, individualizada em cada corpo e, portanto, acessível aos sentidos naquela mesma acepção do devir platônico é o que Schopenhauer chama de matéria enquanto “*Stoff*”.

É importante considerar que o aspecto duplo concernente ao espaço e à matéria atende em Platão e Schopenhauer a uma mesma necessidade e compartilha da mesma característica principal. Em relação à necessidade, tanto o espaço (*chôra*) quanto a matéria como *Materie* precisam existir como uma base destituída de forma, apenas pensável, capaz de receber a forma dada por uma instância inteligível, a saber, a

Ideia , a qual está presente na obra de Schopenhauer ocupando a mesma função arquetípica atribuída por Platão, ainda que dimensionada para atender à economia da metafísica da Vontade.

Quanto à característica principal, o espaço nos objetos do mundo transitório em Platão e a matéria como *Stoff* em Schopenhauer constituem a base indiferenciada do vir-a-ser das coisas dotadas de formas efêmeras. Ou seja, do mundo fenomênico e sua sucessividade. Portanto, em ambos os filósofos estes conceitos tanto se referem a um receptáculo de formas quanto a estas formas mesmas em devir, ou, em linguagem schopenhaueriana tanto à matéria (*Materie*) onde a Vontade disputa suas objetivações quanto à matéria (*Stoff*) diferenciada nos corpos do mundo fenomênico.

Seriam carentes de fundamento as linhas deste texto sobre a proposição de uma suposta influência do conceito de espaço (*chôra*) em Platão na concepção de matéria em Schopenhauer se este último não tivesse incluído de forma explícita a presença da Ideia platônica em seu sistema e afirmado, por exemplo, que “a matéria é o elo entre a Ideia e o princípio de individuação” (W I, § 43, p. 287). São fundamentais as duas seguintes citações para mostrar como o conceito de matéria em Schopenhauer guarda uma relação direta com a concepção de espaço em Platão.

Nesse momento não distinguimos o terceiro tipo, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade nós temos de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém (Platão, 2012, p. 131).

Sobre o que Schopenhauer afirma:

Por outro lado, todo fenômeno de uma Ideia, na medida em que esta entrou na forma do princípio de razão, ou *no principium individuationis*,

tem de se expor na matéria como qualidade desta. Dessa forma, como dito, a matéria é o elo entre a Ideia e o *principium individuationis*, que é a forma de conhecimento do indivíduo, ou princípio de razão — Platão observa muito corretamente que, ao lado da Ideia e do fenômeno (a coisa particular), a compreenderem todas as coisas do mundo, há ainda a matéria como um terceiro termo diferente de ambos (W I, § 43, p. 287).

O final desta citação deixa evidente como Schopenhauer identifica a sua concepção de matéria, no original explicitamente grafado como *Materie*, com aquilo que na letra de Platão aparece como “um tipo difícil e obscuro”, a *chôra* que é receptáculo com conotação espacial. São muitas as referências de Schopenhauer ao *Timeu*, e em algumas passagens ele mostra a influência direta da letra de Platão quando, por exemplo, se refere à matéria destituída de qualquer propriedade como “bastarda”, ou como “veículo” (W II, § 360, p. 381). É inegável a tentativa de incorporar a doutrina das Ideias em uma parte de sua obra que é determinante para explicar como surgem as primeiras representações como manifestações imediatas da Vontade. Como se as Ideias figurassem como um espelhamento da Vontade, o qual forneceria arquetipicamente todas as formas presentes no mundo fenomênico. Assim, Schopenhauer desenha uma cosmologia muito semelhante às linhas platônicas, já que tudo o que se mostra como fazendo efeito na matéria do mundo fenomênico encontra na Ideia sua forma primeira, fora do tempo e do espaço. Neste sentido, é fundamental notar que tanto na cosmologia exposta por Platão no *Timeu* quanto na metafísica de Schopenhauer o universo surge quando, diante das Ideias, que exercendo participação arquetípica na primeira e sendo também arquétipos das objetivações da Vontade na segunda, agem respectivamente sobre o espaço indeterminado (*chôra*) e na matéria indeterminada, puro fazer-efeito (*materie*).

6 Considerações finais

A exposição da convergência entre o duplo sentido tanto de espaço quanto de matéria respectivamente em Platão e Schopenhauer parece colaborar para a difícil compreensão de como uma metafísica do irracional pretendeu absorver sistematicamente aspectos fundamentais da metafísica platônica. Se por um lado o caráter irracional da Vontade é completamente incompatível com a concepção de um Demiurgo, por outro lado parece ser possível que estruturas cosmológicas tão diversas em relação aos seus fundamentos últimos apresentem significativos pontos de contato se entendermos que, em ambos, o vir-a-ser e o fenômeno possuem seus modelos paradigmáticos no cerne do que Platão primeiro propôs como Ideia.

A inspiração que moveu este texto encontra-se no sentido oposto daqueles que advogam que a presença de Platão na obra de Schopenhauer é incipiente. Entendemos que a presença das Ideias platônicas é tão fundamental para a cosmologia de Schopenhauer quanto foi para o próprio Platão, na medida em que cumpre o mesmo papel arquetípico sem o qual simplesmente não haveria mundo sensível ou representações de qualquer natureza. Portanto, longe de ser uma fortuita mera semelhança, quisemos com este texto sustentar que a dupla consideração da matéria em Schopenhauer foi diretamente extraída da concepção cosmológica do espaço no *Timeu*, pois exercem exatamente o mesmo duplo papel, qual seja, o de servir como base sem forma e medida, como fazer efeito indeterminado e o de abrigar todas as formas possíveis do mundo sensível.

Referências

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Guilherme R. de Echandiá. Madrid: Gredos, 1995.

Schopenhauer e a filosofia

BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. Apresentação do IX Colóquio Internacional Schopenhauer: Schopenhauer e o pensamento universal. In: *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, v. 12, e25, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378668925>.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. Londres: Kessinger Publishing, 2010.

KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag, 1998.

KRÄMER, Hans. *Platone e i Fondamenti Della Metafisica*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

MESCH, Walter. Espaço (chôra). In: SCHÄFER, Christian (Org.). *Léxico de Platão: conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: UFPA, 2016.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: UFPA, 2011a.

PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC, 2012a.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC, 2003.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcela Boeri. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica, 2012b.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

Convergências entre as concepções de
espaço e matéria em Platão e Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hamburg: Nikol, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel V. Silva. Campinas: Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Scritti Postumi I: Manoscritti Giovanili 1804-1818*. Trad. Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1996.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. New York: Routledge, 2005.

O Amor Nos Cumes do Desespero de Emil Cioran

Juan Pablo Enos Santana Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.08>

*Não-filosofia: as ideias sufocam de sentimentos.
Emil Cioran, Amurgul gandurilor*

1 Introdução

A ideia inicial dessa comunicação é destacar alguns dos modos pelos quais o filósofo-artista Emil Cioran compreende o Amor e o relaciona a outros temas de sua filosofia, em seu livro de estreia, ainda em língua Romena. Tema vital e recorrente ao longo de sua obra, com maior ou menor ênfase e que, embora pouco comentado, merece lugar de destaque dentre as demais variações do escritor, por sua gravidade e pelo impacto capital que julgamos que o Amor possui em toda sua filosofia.

Destaco, contudo, as dificuldades inerentes a um estudo sobre Cioran. Os textos exigem uma sensibilidade e uma leitura que NÃO desconsidera as nuances estilísticas do autor, temos sempre em mente que não se trata, sobretudo nas reflexões acerca do amor e suicídio, de uma pretensa ou descabida ética normativa, mas sim de um exercício de encantadora, ainda que desilusória, expressão.

¹ Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do ABC. E-mail: jpessjuan@gmail.com

Minha exposição tem como ponto de partida o primeiro escrito: *Nos Cumes do Desespero* (1932). Este pequeno livro, escrito em noites de insônia, sendo ele a explosão salutar do um jovem filósofo cujas as marcas do pessimismo schopenhauriano e das demais leituras eruditas do seu tempo, adaptadas ao seu temperamento, se constitui não só apenas um pequeno relato de enfermidades e o início de uma “carreira”, que giraria, segundo o seu autor, dos mesmos temas ou obsessões, mas também o germe voluptuoso daquilo que viria a ser uma das mais grandiloquentes reflexões filosóficas acerca da morte, suicídio, melancolia, angústia, desespero e Amor.

Na apresentação desta obra em língua portuguesa, o filósofo, tradutor e amigo de Cioran (2012, p. 9), José Thomaz Brum, ressalta a “superabundância vital” e o lirismo de tal escrito. Em vários de seus ensaios, Cioran expressa de modo exaltado sua filosofia de origem orgânica, “visceral”, cuja distinção entre corpo e alma de outros filósofos será então negada.

O primeiro ensaio, *Ser lírico* aborda a impossibilidade de permanecer “encerrado em si mesmo”, sem o recurso e “desejo” exprimir em forma às “ebulições e agitações íntimas”, de “fluidez interior” que, por sua vez, seriam experiências de crescimento mais férteis e intensas caso não expressas; vivências das quais o autor lamenta ser incapaz de levar até o paroxismo e alerta acerca do risco de uma tentativa de vivência unicamente interior, não às esvaziando em objetividade.

Ser cheio de si, não no segundo do orgulho, mas no de riqueza, ser atormentado por uma infinidade interna e por uma tensão extrema significa viver com tanta intensidade, que acabamos sentindo que morremos por causa da vida (Cioran, 2011, p. 16).

Mesmo para pessoas objetivas, impessoais, cujo lirismo é apenas um acidente, um evento particular, oriundo de acontecimentos externos, em circunstância que se atingem o “paroxismo”, são capazes de

experimentar um sentimento único que se atualiza, em vocabulário cioraniano — transfigura. Findadas as fontes exteriores, dá-se o fim da expressão e agitação interior. O “tornar-se” lírico autêntico tem sua razão, para Cioran, de uma “lesão orgânica e total”, que só é possível “*com um grão de loucura interior*”

Todo esse conteúdo “caótico”, rebelde, agônico, retira-nos do ritmo da vida e faz, conhecermos a “*atordoadora obsessão da morte*”, comparada, curiosamente, com a máxima felicidade entre amantes e o pressentimento da finitude de tal estado.

É um sentimento análogo àqueles dos amantes nos cumes da felicidade, diante dos quais surge, passageira, mas intensa, a imagem da morte, ou aos acessos de incerteza, quando, junto com o nascimento do amor, emerge o pressentimento do final ou do abandono (*Idem*, p. 17).

Tal passagem é o primeiro aceno ao AMOR exposto em um livro por Cioran. Seu lirismo e estilo fragmentário, assim como a ausência de um sistema fixo, não impedem uma abordagem eminentemente filosófica e orgânica a respeito do amor, pelo contrário, é um dos métodos de objetivação pressupostos de sua filosofia. A sensação de “morte na vida” e o pressentimento do final e do abandono do amor, assim como seu nascimento, são estados irracionais, fluidos, que escapam aos sistemas e conceitos e encontram sua dispersão na forma poética.

Por que o homem se torna lírico no sofrimento e no amor? Por que esses estados, embora diferentes por natureza emergem das profundas mais íntimas do nosso ser, do centro substancial da subjetividade, que é uma espécie de área de proteção e irradiação (*Idem*, p. 17).

O fato de que quase todos nós passamos a escrever poesia quando amamos é a prova de que os meios do pensamento conceitual são parcos demais para expressar uma infinidade interna, e que só na presença de

um material fluido e irracional é que o lirismo interior encontra um modo adequado de objetivação (*Idem*, p. 18)

No ensaio *Entusiasmo como forma de Amor*, o jovem romântico busca uma manifestação primordial do Amor. Um princípio do qual todas as mais variadas formas de amor se derivam; sem reduzir tal fenômeno multifacetado. A peculiar figura do entusiasta, requerida para contrastar com manifestações do amor entre os sexos, intenso e individualizado.

O entusiasta seria alguém “desprovido de dramatismo”, satisfeito, encantando, em plena luz e fascínio. Uma maneira de abandono ingênuo ao mundo. Temos a impressão, a princípio, de que o Entusiasta esteja fora da esfera erótica, todavia, “está profundamente enraizado na substância íntima do amor”, sua receptividade, alegria, volúpia e realização no imediato, sem o negatividades, desinteressado pelos objetos determinados, apesar da inexistência de um amor sem objeto; sucessos ou fracassos estão, portanto, para além do sinistro e do desespero, purificado em “um elã isentos da tragédia e um amor isento da sexualidade” (*Idem*, p. 95).

O amor tem tantas facetas, tantos desvios, e tantas formas, que é bastante difícil encontrar um núcleo central ou uma forma típica de amor. É um problema essencial de toda erótica identificar a manifestação original do amor, como ele se realiza primordialmente. Fala-se do amor entre os sexos, do amor pela divindade, do amor pela natureza ou pela arte, do entusiasmo como forma de amor (*Idem*, p. 90).

Cioran ressalta a incapacidade ao longa da história de determinar a manifestação original do amor, dada sua variação e imprecisão de acordo com determinadas doutrinas:

Teologia – amor a Deus
Panteístas – Natureza
Estetas – Artes.

Biologia – sexualidade pura.

E nos apresenta a sua própria concepção essencial do amor:

[...]. Considero que a forma mais essencial do amor é o amor entre o homem e a mulher, que, longe de reduzir à sexualidade, envolve todo um complexo de estados afetivos, cuja **fecundidade é bem perceptível**. Quem se suicidou por Deus, pela natureza, pela arte? São realidades demasiado abstratas para poderem ser amadas com intensidade. O amor se torna mais intenso ao conectar-se ao individual, concreto e único. Amamos uma mulher por aquilo que a diferencia no mundo, por sua singularidade (*Idem*, p. 91).

2 “O sentido do suicídio” e o suicídio por amor

Exemplo. Mais adiante, no ensaio “O sentido do Suicídio”, Cioran rechaça o “ridículo” de uma hierarquia de suicídios e a covardia daqueles que dizem ser o suicídio uma afirmação da vida. Antes de uma “vontade” ou “decisão racional”, o suicida está envolto de “determinantes orgânicos, íntimos, que nos podem predestinar ao suicídio” (*Idem*, p. 68). Pessoal e íntimo, esse impulso é horrendo e patológico. Uma tragédia interior; em especial acerca do Suicídio por Amor, por vezes desdenhado em nossa cultura, como uma forma menor ou mesmo vulgar de se morrer, atacando, em nosso tempo presente, tanto em casos literários ou reais, por aqueles que são incapazes de compreendê-lo.

Esse ensaio, a despeito de uma possível primeira impressão dado o título, não se trata de uma defesa do suicídio por amor ou de qualquer outra espécie, mas uma reflexão acerca dos juízos de valor sobre o ato capital, como de suas causas absurdas e patológicas.

Não posso conceber um problema mais imbecil do que a hierarquia dos suicídios, que se referisse a suicídios de causa nobre ou vulgar etc. [...] Nutro o maior desprezo por aqueles que ridicularizam os suicídios por amor, pois eles são incapazes de compreender que um amor irrealizável representa, para quem ama, uma anulação do próprio ser, uma perda total de sentido, uma impossibilidade de existir. Quando amamos, com todo o conteúdo do nosso ser, com a totalidade da nossa existência subjetiva, uma irrealização desse só levará ao desabamento completo do

nosso ser. As grandes paixões, quando não podem ser realizadas, levam à morte mais rapidamente que as grandes doenças (*Idem*, p. 69).

3 A Transubstanciação do Amor

Cioran elabora um conceito chave e paradoxal acerca do fenômeno do daquilo que ele nomeia de “sensação de fusão” entre os amantes: a “Transubstanciação do amor”.

“Assim como, na elucidação do amor, o fenômeno da irracionalidade (‘o amor é cego’) é revelador, da mesma maneira, na *sensação* de amor, o fenômeno da fusão não é menos revelador e significativo. O amor é uma forma de comunhão e intimidade”.

O paradoxo se dá, pois, por meio de um indivíduo, temos acesso ao sentimento de universalidade que rompe as barreiras materiais, como se as pessoas que se amam se fixassem uma na outra, fundindo-se. Um simulacro de *absoluto* acessado por meio de uma criatura individual, passagem do individual ao universal, Acesso ao TODO à revelia dos conceitos, formas e categorias, novamente insuficientes para as essências da vida. No beijo, para Cioran, é possível uma sensação de comunhão e fecundidade que nos aproxima mais da essência íntima da vida. Um paroxismo único e extático, que nos dá a ilusão de espiritualidade.

Tal acontecimento nos aproxima, para Cioran, mais das essências íntimas da vida que a reflexão, não sendo por meio de formas e categorias o acesso ao absoluto.

Todo amor genuíno representa um cume cuja sexualidade em nada diminui. Não atinge também a sexualidade seus próprios cumes? Não se atinge nela um paroxismo único, extático, além de qualquer limite? Entretanto, curioso fenômeno do amor é o de deslocar a sexualidade do centro da consciência, embora amor sem sexualidade seja inconcebível (*Idem*, p. 101).

4 Cioran contra a Metafísica do Amor de Schopenhauer – Em defesa das ilusões

Encontramos a suma erótica de Schopenhauer no Tomo II de suplementos aos quatros primeiros capítulos de MVR, capítulo 44, intitulado “Metafísica do amor Sexual”, também publicado como livro intitulado “Metafísica do Amor e Metafísica da Morte”.

Após sublinhar que o amor tem sido há tempos objeto de poesias em obras dramáticas, cômicas, românticas e clássicas (Schopenhauer, 2015, p. 636) — II 606, o autor pessimista demarca as nuances e graus de intensidade das paixões sexuais. Contudo afirma —

[...] por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual, sim, é absolutamente apenas um impulso sexual mais bem determinado, mais bem especializado no sentido rigoroso do termo (MVR II, 2015, p. 636).

De acordo com Schopenhauer, a perda do encanto da vida daqueles que estão tomados pela Vontade da Espécie é exposta de forma duplamente trágica. Se por um lado a paixão insatisfeita pode levar ao suicídio daquele que está tomado por tal quimera, por outro lado, aquele que satisfaz tal amor está indo em direção à infelicidade, pois coloca, inconscientemente, a vontade da espécie (procriação, afirmação da vontade) acima dos próprios interesses (Schopenhauer, 2000, p. 10). Findada a ilusão quando satisfeita com a Vontade da Espécie, os amantes descobrem-se estranhos um ao outro. Um paradoxo duplamente trágico.

Assim como dito por Cioran, Schopenhauer também havia dito que quando amamos tendemos a escrever poesia.

É o sentimento de agir em questões de importância tão transcendentais — o que leva os enamorados tão alto, acima de tudo o que é terreno, e até acima de si mesmos, e confere aos desejos bem física uma aparência tão hiperfísica, tornando o amor um episódio poético até na

vida do homem mais prosaico quando a coisa ganha às vezes um aspecto cômico (*Idem*, p. 44).

O jovem Cioran, por sua vez, como já assinalado, desloca a sexualidade do centro da questão erótica, apresentando-nos a fecundidade de tal estado e a tristeza por supostamente não ser dado a tal sentimento.

Em *Lágrimas e Santos* afirmou:

Schopenhauer tem razão ao afirmar que a vida é sonho. Mas incorre numa grave incoerência quando, em vez de nutrir as ilusões, as desmascara, dando a entender que há algo por trás delas. Tudo é um engano, amargo e doce ao mesmo tempo (Cioran, 1991, p. 151).

Se uma “apologia” ou “compreensão etérea do Amor” é algo meramente ilusório, que não deve ser afirmada, não o sei. Cabe, contudo, aos amantes descobrir, nesse voluptuoso encanto, o “amargo e doce” de todas essas variações do Amor.

Referências

BRUM, José Thomaz. Cioran e Schopenhauer: Duas visões romenas. In: *Ethic@ – An International Journal For Moral Philosophy*, v. 11, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11nes1p199/22995>. Acesso em: 14 mai. 2022.

CIORAN, Emil. *Nos Cumes do Desespero*. Trad. Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011.

CIORAN, Emil. *Lacrimi și Sfinți*. Bucareste: Humanitas, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor e metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *MVR II*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Schopenhauer místico? Considerações em filosofia da ciência a partir do ensaio *Sobre a Visão de Espíritos*

Michael Peterson Olano Morgantti Pedroso¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.09>

Este texto é parte integrante de uma pesquisa de doutorado que busca utilizar a estrutura metafísico-epistemológica da filosofia de Schopenhauer para elaborar uma contribuição às investigações das questões, de um lado, do negacionismo científico e das *fake news* e, de outro, do seu oposto, o cientificismo. O texto de Schopenhauer aqui analisado é a sua tentativa de melhor lidar com os fenômenos ditos sobrenaturais. Analogamente esse é nosso intuito com a pesquisa em andamento, que lida com o negacionismo científico (e as *fake news*) e o cientificismo.

A dialética erística, como se sabe, é um pequeno texto, um manuscrito que foi redigido por Schopenhauer no seu período berlinense, quando tentou seguir a carreira do magistério superior junto à Universidade de Berlim, na década de 1820. Sabe-se que, durante alguns meses desse período, ele literalmente disputava alunos com Hegel. Embora a experiência de tentar se estabelecer como *Privat Dozent* nessa época tenha sido infrutífera, pode-se dizer que esse foi um período formativo da filosofia de Schopenhauer, principalmente quando se tem em vista seu ensaio sobre a filosofia universitária (constante dos *Parerga*

¹ Doutorando em Filosofia – PPGF/UFRJ, analista em C&T do CNPq.
E-mail: micpedroso@gmail.com

e *Paralipomena*), bem como a própria erística, que vem recebendo atenção crescente desde a sua “redescoberta” pela escola schopenhaueriana da Itália, com a edição promovida por Franco Volpi.

As preleções berlinenses de Schopenhauer hoje se encontram editadas em quatro volumes (Schopenhauer, 2019), cada um dedicado a um grupo de assuntos pertencentes aos grandes temas da sua filosofia, sendo que o primeiro volume trata da sua teoria da representação, do pensamento e do conhecimento. Nesta obra é recorrente a menção aos sonhos, às representações oníricas como tendo o mesmo *status* metafísico-epistemológico que representações provenientes da experiência em vigília, de resto algo que ele faz reiteradamente em diversas outras passagens de sua obra. Seu argumento, *grosso modo*, é o seguinte: quando sonhamos percebemos o mundo como estando no calor da experiência, como de ordinário fazemos quando acordados. Durante os sonhos, no exato instante da experiência onírica, via de regra, não temos como saber, a partir dela própria, se estamos em vigília ou se estamos dormindo. Só é possível saber que estávamos num sonho quando a essa experiência sobrevém o despertar. Dessa forma, pode-se dizer que em Schopenhauer a validação epistêmica de uma experiência qualquer é sempre externa, só se dando a partir de outra experiência, pois isso vale tanto para os sonhos quanto para o mundo como representação, que não tem existência absoluta e que apenas se permite conhecer por meio de descrições das ciências. Ou, como escreve Schopenhauer (2001, p. 107, grifo nosso):

Mas, quanto à essência íntima de não importa qual dos seus fenômenos, é-nos impossível formular a menor conclusão; é chamada *força natural* e relega-se para fora do domínio das explicações etiológicas [...] chama-se *lei natural*. Mas esta lei natural, estas condições e esta produção de um fenômeno em tal lugar e em tal momento determinados, eis tudo o que a ciência conhece, e pode vir a conhecer.

Schopenhauer místico? Considerações em filosofia
da ciência a partir do ensaio *Sobre a Visão de Espíritos*

Com isso dito, podemos entrar no seu ‘ensaio sobre a visão de espíritos e aquilo que lhe é correlato’, um ensaio ainda sem tradução ao português publicada, mas disponível no original e em traduções inglesa e italiana dos *Parerga*.

Schopenhauer é um filósofo que pôde explorar seus muitos interesses e, retomando os já mencionados possíveis desdobramentos da sua insatisfatória experiência de docência junto à Universidade de Berlim, isso se deu também talvez por ele não ter precisado ser um ‘filósofo do colarinho branco’. Temas comumente ausentes nas filosofias dos professores universitários da época (e mesmo de outros filósofos ao longo da história, segundo Schopenhauer nos informa), como o tema do amor sexual e de fenômenos considerados por nós da contemporaneidade como ‘sobrenaturais’ ou ‘paranormais’, foram tratados pelo filósofo de Danzig em ensaios exclusivamente dedicados a eles, ainda que, por vezes, apenas em capítulos e textos suplementares de sua obra.

Deste modo, Schopenhauer tinha um vivo interesse nos fenômenos eminentemente metafísicos (no sentido daquilo que transcende o mundo físico) como o magnetismo animal, a clarividência, a magia, as artes divinatórias em geral, a transferência imediata de pensamentos e, claro, as visões de espíritos. Ele nos relata que, em seu esforço de levantamento de eventuais tratamentos dessas questões por filósofos que o antecederam, ele logrou encontrar apenas um texto que trata da visão de espíritos, redigido por Kant, num pequeno ensaio intitulado ‘Sonhos de um visionário explicados por sonhos de metafísica’ e publicado no Brasil pela Editora Unesp no volume chamado *Escritos Pré-Críticos*, traduzidos pelo Prof. Jair Barboza. Neste texto, diz Schopenhauer, Kant cai na mesma armadilha que caíram todos aqueles que trataram do tema da visão de espíritos e demais fenômenos metafísicos por excelência antes dele (fossem eles crédulos ou céticos em relação aos referidos fenômenos), que é o tratamento *realista* do assunto (que Schopenhauer também chama *espiritualista*). Quando se pretende,

segue Schopenhauer, postular a existência de um mundo espiritual, imaterial — que não obstante tem o condão de agir sobre o mundo material, físico — e a partir daí se quer comprovar os fenômenos que hoje nós chamamos paranormais, cai-se numa armadilha da qual não é possível sair, pois é impossível comprovar por experimentos físicos, elaborados com vistas a detectar um fenômeno físico, algo que seus próprios próceres defendem ser fenômenos imateriais. Embora o próprio Kant seja vítima dessa arapuca realista no referido texto, Schopenhauer diz que ele demonstra como é contraditória a abordagem espiritualista de atribuir características materiais a fenômenos imateriais. É exatamente por isso que Schopenhauer se propõe uma abordagem *idealista* do tema da paranormalidade e do sobrenatural.

Mas o que viria a ser uma abordagem idealista em oposição a uma abordagem realista? Em linhas gerais, o realismo epistemológico, como se sabe, pressupõe a existência de um mundo independente da percepção do observador. Já o idealismo postula que o mundo existe apenas ao ser percebido pelo observador, e que derivar daí a existência do mundo em total dissociação daquilo que percebemos seria um salto inviável. Ou, para usar o vocabulário do próprio filósofo em outro ensaio dos *Parerga*², simplesmente considerar que não há qualquer diferença entre o “real” e o “ideal” é uma simplificação obscura, que deriva da obscuridade do próprio pensamento de quem defende tal posição. Assim sendo, abordar fenômenos ditos sobrenaturais a partir de uma perspectiva idealista é compreender que eles não têm existência autônoma no mundo e que estão apenas na cabeça de quem os percebe. Entendemos que tal abordagem é análoga à revolução copernicana do conhecimento de Kant, mas aplicada ao sobrenatural e à paranormalidade. Schopenhauer declara neste seu ensaio que o intuito é, no mínimo, apontar um caminho possível para a compreensão desses fenômenos para além dos dois já

² ‘Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real’, primeiro capítulo do primeiro volume de *Parerga und Paralipomena*.

mencionaos extremos, que tradicionalmente se batem, a saber, a credulidade religiosa e o ceticismo mecanicista.

A primeira determinação de uma abordagem idealista dos fenômenos sobrenaturais é o abandono da ideia do senso comum de que uma substância imaterial (no caso a alma) pode ter características materiais (como o deslocamento no espaço) e influir no mundo material. Segundo Schopenhauer isso já foi satisfatoriamente desbancado pelas considerações kantianas em seu mencionado texto pré-crítico. Essa noção de alma imaterial é uma visão *espiritualista* (e realista!) e não tem coerência lógica, não podendo, portanto, ser levada a sério. Já a abordagem realista de Schopenhauer dos fenômenos “sobrenaturais” faz o seguinte caminho: se, por um lado, Kant tinha razão em incluir as condições de toda experiência possível na própria experiência humana (idealismo transcendental), por haver uma nítida distinção entre fenômeno e coisa-em-si, por que não podemos, por outro lado, considerar que determinados fenômenos desse mundo também têm apenas uma maneira de serem percebidos por nós — ou seja, como se originários do mundo externo fossem? Será mesmo possível perceber espíritos de outra forma que não como geralmente se percebe (como se provenientes do mundo externo fossem), quando o próprio “mundo externo” só pode ser percebido por suas manifestações representativas e só se manifesta *do ponto de vista idealista*, em nossa própria cabeça? E, em última instância, para Schopenhauer é tudo ideal — o mundo não tem uma existência independente de nossa percepção; logo, porque validaríamos aquilo que experimentamos em vigília, em um estado regular de consciência, mas não percepções obtidas sob condições distintas? A metodologia de Schopenhauer para dar conta de uma explicação para estes fenômenos é, primeiramente, remetê-los ao mundo como vontade (ou seja, separá-los do mundo como representação). Em seguida, são cunhados conceitos que expressam os fenômenos e que são usados para elaborar a sua teoria do sobrenatural, estabelecendo em

seguida gradações entre os sonhos comuns e estes fenômenos, gradação essa que envolve diferentes tipos de sonhos premonitórios e representações análogas às oníricas, geradas pelos sonhos, seja durante o sono, seja durante a vigília. Assim os sonhos seriam a ponte que leva do natural ao sobrenatural, do normal ao paranormal. Os sonhos têm um status ontológico tão importante pra Schopenhauer (2014, p. 201) que ele chega a escrever em seu ensaio: “O desejo que faz os sonhos passarem por mero jogo de pensamento, meras imagens da imaginação, depõe a favor de uma falta de reflexão ou de honestidade”, donde conclui (com nossa concordância) que as representações dos sonhos ultrapassam em muito a qualidade empírica daquelas que geramos pela mera imaginação. Assim, existem percepções puramente intelectuais para Schopenhauer (os sonhos) e estes são a base, o fenômeno primário da sua abordagem idealista transcendental dos fenômenos sobrenaturais.

A vigília se diferencia do sono porque naquela o sistema nervoso está voltado para o “mundo externo”, ao passo que neste (no sono), o sistema nervoso está voltado a si mesmo. O cérebro trabalha dentro do seu esquema de funcionamento intuitivo normal também com estímulos internos. Assim, diz o filósofo, da mesma forma que não é possível reconstituir os alimentos ingeridos a partir dos excrementos, também não é possível reconstituir os estímulos iniciais que levaram às representações geradas no cérebro, de maneira a separar satisfatoriamente o “real” do “imaginário”. Os órgãos dos sentidos têm esse mesmo esquema de funcionamento estritamente interno (por exemplo luzes produzidas diretamente pelo nervo ótico; sons e odores que não estão no ambiente mas ainda assim são percebidos etc.).

Schopenhauer explica as representações oníricas como sendo algo diferente das representações em vigília, pelo mesmo motivo que uma corda de harpa reverbera a sua nota quando ela não está sendo tocada; ou quando a chama de uma vela não ilumina o ambiente em que está porque a luz do sol a ofusca; ou quando o som da água de um córrego

só pode ser ouvido no silêncio da noite. Assim, o tecido cerebral deve possuir vibrações que lhe são próprias e que geram as percepções metafísicas, ao mesmo tempo em que são entendidas como estando fora do corpo do sujeito percipiente. Aqui observamos que as explicações schopenhauerianas não nos interessam, para os efeitos aqui pretendidos, em sua literalidade, mas em relação ao esforço de elaboração de uma teoria (de bases científicas) da percepção interna, “ao avesso” (ou seja, de dentro pra fora).

Ora, mesmo as intuições mais ordinárias, diz Schopenhauer, não podem ser entendidas a partir de um ponto de vista literalmente realista, afinal, uma dor sentida no pé não está propriamente no pé, mas no cérebro. “O mundo objetivo é um mero fenômeno do cérebro” (Schopenhauer, 2014 p. 230), diz o filósofo, de modo que tempo, espaço e causalidade também não estão no mundo, mas tão somente no cérebro que percebe. Assim sendo, tempo e espaço não têm realidade absoluta, não pertencem à essência das coisas — justamente por isso não há que se surpreender com uma adivinhação, com uma premonição de algo que vai ocorrer no futuro ou a quilômetros de distância, pois o “antes” e o “depois”, o “perto” e o “longe” para ele são intrínsecos à cognição humana, não ao mundo em si.

Quais são os fenômenos ditos paranormais de que Schopenhauer trata neste ensaio? Numa gradação de extraordinariedade, podemos ordenar os referidos fenômenos da seguinte maneira, usando sua terminologia: 1) transmissão instantânea de pensamentos (como quando se tenta esconder a totalidade de um segredo de alguém durante um diálogo mas o interlocutor a obtém imediatamente durante uma conversa que menciona parcialmente o segredo); 2) sonhos proféticos (subdivididos em a. sonhos alegóricos e b. sonhos teoremáticos), donde sua teoria do pressentimento; 3) sonhos espacialmente conscientes (*Wahrträumen*) ou *sonhos lúcidos*, quando percebemos nosso ambiente enquanto dormimos; 4) sonambulismo, que inclui a percepção espacial

do ambiente em que se está; 5) artes divinatórias (perceber um aspecto da realidade a partir de outro aspecto materialmente desvinculado do primeiro); 6) magnetismo animal (influência a distância de uma pessoa sobre a outra, mormente voltada à cura de doenças), inclusive indução ao sono magnético (percepção ampliada da realidade induzida pelo magnetizador) — fenômeno hoje adstrito ao campo da hipnose; 7) a clarividência (premonições), que para Schopenhauer são a confirmação da doutrina kantiana da idealidade do tempo, do espaço e da causalidade; 8) a magia (que para Schopenhauer é a imposição de uma vontade individual a terceiros por meios não físicos); e, por fim, 9) a audição e a visão de espíritos. Todos as ‘percepções metafísicas’ mencionadas por Schopenhauer foram obtidas de literatura que ele considerava séria (da qual o filósofo era leitor ávido)³ ou eram provenientes de sua própria experiência ou, na menor parte dos casos, de relatos de segunda mão que ele reputava confiáveis. Não obstante, Schopenhauer não age como um crédulo em seu texto e rejeita diversos relatos e opiniões acerca destes fenômenos. Todos eles, segue Schopenhauer, vêm sendo entendidos há séculos sob um ponto de vista realista e sob este ponto de vista também suas rejeições (o ceticismo daqueles que os negam). Essa abordagem tradicional tem a limitação insuperável de submeter qualquer observação aos conceitos de ‘objetivo’ e ‘subjetivo’, numa aceção atribuída por Schopenhauer a Spinoza em seu ensaio *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*, em que o real seria o objetivo e o ideal, o subjetivo. Seguindo essa linha, se uma aparição fantasmagórica pode ser objetivamente registrada (por exemplo por várias pessoas ao

³ Lembremos que o magnetismo animal ou mesmerismo, embora tão antigo quanto a medicina de Paracelso, de acordo com Schopenhauer, passou a ser considerado uma especialidade médica oficial apenas após Franz Mesmer, em 1779, e assim permaneceu na Europa por pelo menos 75 anos, sendo que foram publicadas centenas de livros sobre o assunto nos séculos XVIII e XIX. Atualmente o fenômeno pode ser considerado a partir de sua nova roupagem, chamada hipnose. Em todo caso, o interesse pelo misticismo da parte de Schopenhauer era muito vivo, haja vista as menções honrosas, recorrentes em sua obra, aos místicos Mestre Eckart e Madame Guyon, entre outros.

mesmo tempo), então a maioria de nós tenderia a considerá-la válida, diz Schopenhauer. Mas caso esteja claro que a aparição foi vista por apenas uma pessoa, então rapidamente nos apressamos a desconsiderar o fenômeno como algo ‘puramente subjetivo’, destarte irreal, uma alucinação, uma ilusão que pode ser explicada de diversas outras maneiras e portanto desprovida de validade epistêmica.

Para Schopenhauer, toda percepção metafísica é como um sonho, no sentido de que não é uma percepção ordinária da parte dos órgãos dos sentidos e ditadas por uma das quatro raízes do princípio de razão suficiente, mas que vai além dele e que não necessariamente tem relação direta com o ambiente onde o sonhador dorme. Percepções metafísicas sonoras são mais comuns e recorrentes do que percepções metafísicas visuais (sons são mais recorrentes que visões, segundo o filósofo diz com base nas suas investigações pessoais do tema). No outro extremo do espectro sobrenatural, de todos os fenômenos sobrenaturais, o de explicação mais problemática, mesmo para a teoria do sobrenatural de Schopenhauer, é a aparição de espíritos. Em todo caso, acerca destes fenômenos metafísicos, o filósofo ainda faz algumas considerações pontuais, como as que seguem, que dão uma ideia de sua abordagem idealista transcendental dos fenômenos paranormais:

1. Há casos em que temos que admitir que determinados fenômenos paranormais aconteceram e não sabemos exatamente como explicar (como quando de genuínas comunicações provenientes de aparições de fantasmas resulta a obtenção de informações novas e corretas acerca de algo que um morto sabia mas nenhum vivo conhecia). A melhor hipótese explicativa pra isso, segundo Schopenhauer, é alguma reminiscência, algum traço que ficou impresso no ambiente frequentado pelo morto ou em algum objeto que a ele pertencia, e que terminou por ser comunicado para o ‘vidente’, que interpreta tal mensagem cerebralmente como uma aparição de uma pessoa morta;

2. Por que a noite é a hora dos espíritos? Segundo Schopenhauer, por que se trata do momento mais propício do dia para percepções que normalmente estão no cérebro, mas que a enxurrada de informações que vem ‘do mundo externo’ termina por abafar. Quando a iluminação e os ruídos diminuem, o silêncio e o escuro deixam mais evidente tudo aquilo que se origina diretamente no cérebro;

3. Considerando que os fenômenos do sonambulismo, da clarividência, do magnetismo animal e mesmo da aparição de espíritos têm muito provavelmente uma base comum, por mais que a aparição de espíritos seja de mais difícil justificação pela teoria da percepção metafísica de Schopenhauer, ele diz que as aparições que são genuínas (ou seja, que não puderam ser desbancadas pelo ceticismo) devem ser consideradas reais (*wirkliche*);

4. A magia, segundo Schopenhauer, decorre diretamente da vontade e está para a interferência no mundo físico como a adivinhação está para a conjectura racional: se a mágica interfere sem precisar de causalidade, a adivinhação, analogamente, compreende sem precisar de um argumento.

Assim como Schopenhauer buscava nas ciências em geral a validação de sua Metafísica da Vontade, ele também buscava nessas mesmas ciências a confirmação de suas visões idealistas sobre o mundo como representação. Este inclusive é o mote da obra *Sobre a Vontade na Natureza* (2013), em que ele inclusive tem um capítulo exclusivamente dedicado às percepções metafísicas mencionadas acima. Não entraremos aqui na discussão de uma putativa coerência ou incongruência desse posicionamento de Schopenhauer. Nosso objetivo aqui é nos inspirarmos nessa abordagem idealista schopenhaueriana de um tema que desafia uma ortodoxia científica e filosófica (ou seja, os fenômenos sobrenaturais, as percepções metafísicas) para esboçarmos uma melhor análise do (e melhor estratégia de combate ao) negacionismo científico e

às *fake news*, sendo que estas são o suporte fático do negacionismo, um gênero que contém muitas espécies (entre as quais se encontram o negacionismo climático, o movimento antivacinas, os revisionismos históricos etc.).

A academia tem muito a dizer sobre o negacionismo científico e as *fake news* (já que este é um problema que inclusive incomoda muitos de seus membros⁴), mas nos parece que a rota adotada pelos cientistas (e grande parte dos filósofos) para fazer frente a esses fenômenos não surte o efeito desejado. Hoje em dia a mais difundida estratégia de combate à negação da ciência é despejar mais ciência sobre aqueles que a negam. Ora, é virtualmente impossível convencer alguém que nega validade ao método científico empilhando sobre ele mais fatos e descobertas científicas, mesmo porque, depois da universalização do ensino como política pública, não raro encontramos nas fileiras daqueles que negam a ciência pessoas que receberam educação científica formal — de fato conhece-se até mesmo professores universitários e cientistas que questionam pontos específicos do consenso científico internacional, sendo o aquecimento global e a validade de tratamentos médicos científicos talvez os temas mais comuns. Sob tais circunstâncias, como esperar que mais ciência resolva o problema da sua negação? É preciso uma abordagem filosófica inovadora vinda de filósofos e cientistas para que primeiramente compreendamos o fenômeno do negacionismo científico, de modo a podermos propor uma possível rota de conduta para enfrentá-lo.

Sob o rótulo do negacionismo científico incluímos a postura descrita por Massimo Pigliucci (2010) e Ronalo Pilati (2018) de desconsiderar a validade das teorias científicas em seus mais diversos campos e adotar, em seu lugar, outras explicações para fenômenos

⁴ Conforme o desabafo do Prof. George Matsas, da UNESP, bem ilustra: <https://jornal.unesp.br/2021/11/25/negacionismo-na-academia-a-opinio-de-um-homem-cansado/>, assim como a argumentação dos Profs. Francisco Caruso e Adílio Marques (2021).

descritos pelas ciências; tal definição abrange, ainda, todos os indivíduos que difundem as hoje tão propaladas e deletérias *fake news*. Por outro lado, entendemos o cientificismo como sendo o entendimento de que a totalidade da realidade pode ser reduzida a uma explanação de natureza científica, tendo esta classe de discurso do pensamento humano (ou seja, o discurso científico) a primazia explicativa e preditiva acerca de tudo o que existe (Sorell, 1994). Assim como Schopenhauer enxergava as tentativas de elucidação das percepções metafísicas por excelência (ou sobrenaturais) como estando fundamentadas no realismo, a nosso ver tanto o cientificismo quanto o negacionismo científico também estão embasados em pressupostos realistas e, por conta desta escolha epistemológico-metafísica, não conseguem perceber que ambos são uma e mesma coisa, mas multiplicado por -1 , por assim dizer, a saber, um discurso pretensamente explicativo da totalidade de uma realidade existente independentemente de nossa percepção dela. A adoção de pressupostos idealistas schopenhauerianos (à imagem e semelhança da revolução copernicana de Kant) para o tratamento do discurso científico e dos demais discursos do pensamento humano (como filosofia, arte e religião) tem a vantagem de, primeiramente, já estar contemplada na obra de Schopenhauer e de, em segundo lugar, servir de modelo para entendermos o negacionismo científico e o cientificismo como eivados do mesmo vício totalitarista de compreender, integral e exclusivamente, uma realidade independente da nossa percepção, justamente por compartilharem dos mesmos pressupostos metafísico-epistemológicos, a incluírem também uma teoria correspondentista da verdade — um realismo-correspondentista, portanto.

Ora, se, como afirma Schopenhauer em sua obra, o conhecimento proporcionado pelas ciências está necessariamente restrito ao mundo como representação, à dimensão do mundo que se submete ao escrutínio que segue a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, então logicamente é impossível esperar que uma investigação científica chegue

à essência da realidade — sendo essas precisamente as pretensões do cientificismo e do negacionismo científico —, assim como é impossível que uma investigação científica chegue ao cerne dos fenômenos sobrenaturais, que Schopenhauer chama de percepções metafísicas. Ele próprio, no *Ensaio sobre a Visão de Espíritos*, quando menciona a maior dificuldade de explicar as aparições fantasmagóricas segundo sua teoria do magnetismo, afirma com todas as letras que há casos em que precisamos nos contentar com a melhor explicação que podemos obter — donde se depreende os limites do conhecimento *stricto sensu* (aquele que segue o princípio de razão suficiente).

A título de conclusão, afirmo que existe margem para uma revolução copérnico-kantiana também no tratamento da questão do negacionismo científico e das *fake news*, à imagem e semelhança daquela que Schopenhauer aplica ao tema dos fenômenos considerados sobrenaturais e paranormais, qual seja: assim como o realismo correspondentista induz a equívocos no tratamento dessas questões, também uma postura cientificista no trato do negacionismo científico e das *fake news* apenas causa resistência e oposição ao que se pretende fazer ao combatê-los. Assim como o debate sobre paranormalidade à época de Schopenhauer estava dividido entre crédulos e céticos e ele se propôs a encontrar um caminho do meio, também hoje as discussões contemporâneas que giram em torno da ciência e sua negação estão divididas entre a credulidade científica (o cientificismo) e o ceticismo científico (o negacionismo), sendo urgente apontarmos para um caminho do meio, que precisa ser análogo àquele apontado por Schopenhauer, ou seja, idealista transcendental. Em todo caso, ao menos uma coisa é certa: não é possível combater o negacionismo científico com mais ciência, assim como não é viável provar ou desprovar a existência de fantasmas (ou mesmo de Deus, caso se prefira) por meio de experimentos científicos, pois diferentes discursos epistêmicos possuem diferentes bases metafísicas para seus conhecimentos. Com isso, evidencia-se a

necessidade de encontrarmos uma base metafísica comum a todos os polos da discussão, e, acreditamos, essa base é o idealismo transcendental.

Por fim, e em apelo ao tão necessário diálogo entre a ciência e os negacionistas, afirmo que não podemos nos dar ao luxo de simplesmente seguir os conselhos que dão Schopenhauer na *Erística* e Aristóteles nos seus *Tópicos* acerca de interlocutores desonestos ou leigos, quais sejam, respectivamente: “evitar disputar com as pessoas como elas comumente são” (Schopenhauer, 2015, p. 32) e “Nos debates, deve empregar-se o raciocínio [*sylogismós*], de preferência, ao discutir com os dialéticos, não com a multidão; com esta, pelo contrário, deve recorrer-se de preferência à indução (*epagoge*)”. Por mais que o negacionismo científico tenha razões políticas (oportunistas) que explicam sua ampla ocorrência no mundo contemporâneo, existe uma dimensão metafísico-epistemológica que torna plausível a adesão aos negacionismos por terceiros de boa-fé. Elucidar tal dimensão é o trabalho da pesquisa atualmente em andamento.

Referências

CARUSO, Francisco; MARQUES, Adílio Jorge. Essay on scientific denial in times of pandemic. In: *Research, Society and Development*, v. 10, n. 11, 2021.

MATSAS, George. *Negacionismo na Academia: a opinião de um homem cansado* – A permissividade das instituições científicas diante da existência de negacionistas confessos em suas fileiras é inaceitável. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2021/11/25/negacionismo-na-academia-a-opinio-de-homem-cansado/>. Acesso em: 23 fev. 2024.

PIGLIUCCI, Massimo. *Nonsense on Stilts: How to Tell Science from Bunk*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

PILATI, Ronaldo. *Ciência e Pseudociência: por que acreditamos naquilo em que queremos acreditar*. São Paulo: Contexto, 2018.

Schopenhauer místico? Considerações em filosofia
da ciência a partir do ensaio *Sobre a Visão de Espíritos*

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na Natureza*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*. Teil 1: Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*. Teil 2: Metaphysik der Natur. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*. Teil 3: Metaphysik des Schönen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Vorlesung über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*. Teil 4: Metaphysik der Sitten. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019;

SORELL, Tom. *Scientism: Philosophy and the Infatuation of Science*. New York: Routledge, 1994.

“Uma harmonia dissonante”: a presença de Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

Thiago Salvio¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.10>

I

Na segunda consideração do “mundo como representação independente do princípio de razão suficiente: a ideia platônica, do terceiro livro” [*Drittes Buch. Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst*] de ‘*Die Welt als Wille und Vorstellung*’ [O Mundo como Vontade e Representação], o filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860) se dedica no interior de seu sistema filosófico, ao exame do que ele denomina ‘*Metaphysik des Schönen*’ [Metafísica do Belo]. De acordo com ele, a estética relaciona-se com a metafísica do belo como a física se relaciona com a metafísica da natureza. A primeira ensina o caminho pelo qual o efeito do belo é atingido, dá regras às artes, segundo as quais elas devem criar o belo.

A metafísica do belo, entretanto, “investiga a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto ao objeto que a ocasiona”. O conteúdo do objeto de discussão vai de encontro com os temas principais da *Filosofia d’Arte* em geral e,

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC.
E-mail: thiagosouzasalvio@gmail.com

concernente à obra do autor em pauta, é fortemente corroborado pelas Preleções de Berlim [*Berliner Vorlesungen*] de 1820 bem como pelos ‘Complementos’ [*Ergänzungen*] (1844) que configuram o segundo tomo da *magnum opus* supracitada.

A significação metafísica dada a música, é a parte mais original e a mais conhecida da filosofia de Schopenhauer. Ora, a filosofia da arte de Schopenhauer (ou metafísica do belo) se caracteriza não apenas por uma superioridade da música, mas sobretudo, por uma diferença de natureza entre ela e outros domínios artísticos (Lefranc, 2005). Se identificarmos o belo com a própria ‘Ideia’ (no sentido platônico atribuído por Schopenhauer) apreendida intuitivamente no espetáculo natural ou produzido pela arte, em termos estritos, a ‘metafísica da música’ é deixada afora, pois ela mesma é o sentido mais íntimo e expressão originária da própria Vontade. Por assim dizer, há uma ruptura de nível, que exige uma consideração filosófica particular. Por isso, distinguir-se-á a filosofia da arte da estética. Pois se por esta última, compreendermos a captação racional das regras aplicadas a uma obra de arte, então, a música escapa a um conhecimento desse gênero.

A música não é, como as outras artes, uma *afiguração*² das Ideias, é uma *afiguração da Vontade* [*Abbild des Willens selbst*], assim como as Ideias. Deve, portanto, ser considerada “a cópia de um modelo” [*Nachbilds eines Vorbilds*], que ela mesma, jamais pode representar diretamente. A obra de arte musical se beneficia, em Schopenhauer, de um eminente estatuto metafísico, sem precedentes na história da filosofia. Pois a música, vai além das Ideias, é completamente independente do mundo fenomênico; ela o ignora absolutamente, e poderia, de certo modo, continuar a existir mesmo que o universo deixasse de existir”.

² Traduz-se aqui “*Abbild*” por *afiguração*, por se adequar melhor ao radical da palavra “*bild*”, que significa “*imagem*”, “*figura*”.

“Uma harmonia dissonante”: a presença de Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

Da analogia com as demais obras de artes podemos concluir que a música, de certa maneira, tem de estar para o mundo como a exposição para o exposto, a cópia para o modelo, pois seu efeito é no todo, semelhante ao das outras artes, porém mais vigoroso, mais rápido, mais necessário e infalível. Também sua relação de cópia com o mundo tem de ser bastante íntima, infinitamente verdadeira e precisa, visto que é compreendida instantaneamente por qualquer um e dá conhecer certa infalibilidade no fato de que sua forma se deixa remeter a regras determinadas expressas em números, das quais não pode desviar-se sem cessar completamente de ser música. — Contudo, o ponto de comparação da música com o mundo, a maneira pela qual a primeira está para este como imitação ou repetição, encontra-se profundamente oculto. A música foi praticada em todos os tempos, sem se poder dar uma resposta a tal indagação: ficou-se satisfeito em compreendê-la instantaneamente, renunciando-se a uma concepção abstrata dessa compreensão imediata (Schopenhauer, 2015a, p. 297).

É assim que, na hierarquia das belas artes, ela está diametralmente oposta a arquitetura, esta, nas palavras de Goethe, não passa de “música congelada”; porque apenas reproduz forças inorgânicas, gravidade, peso, resistência, etc. Há, aí, um abismo intransponível, e seria irrisório querer aproximar em essência, a mais limitada e frágil, da mais poderosa de todas as artes (Roger, 2013). Na contemplação ideal, entra em cena o puro sujeito do conhecimento [*reine Subjekt des Erkennens*]; com a música ele desaparece³.

Não obstante, se a poesia e as artes plásticas se aliam de maneira tão difícil à música pura, é que esta representa um tipo de conhecimento fundamentalmente distinto. A relação da música com as outras artes é, portanto, exatamente a relação da Vontade com as Ideias. Sem dúvida, há sempre conhecimento da *objetidade*⁴ do querer [*objektät des Wollens*],

³ As belas artes, na concepção schopenhaueriana, são inteligíveis, de modo especular, ou seja, ainda através de uma certa mediação do sujeito na qual ele é suprido [*aufhebt*] momentaneamente da sua volição corporal por uma atividade extra acrescida pelo intelecto na apreciação do belo.

⁴ Terminologia específica de Schopenhauer para designar os graus de manifestação da “Vontade metafísica” (a coisa em si [*Ding an sich*] kantiana nos mais diversos graus de fenômenos materiais na natureza).

direta ou indiretamente. Porém, o conhecimento das Ideias, vimos acima, se dá pela intuição, ou seja, supõe uma exterioridade, um sair da vontade para fora de si mesma indo em direção ao mundo dos fenômenos; a música não é representativa dessa forma.

Pois a música, como foi dito, é diferente de todas as outras artes por ser não cópia daquilo que aparece, ou, mais exatamente, da objetividade adequada da vontade, mas cópia imediata da vontade e, portanto, expõe para todo físico o metafísico, para toda aparência a coisa em si. Em consequência, poder-se-ia denominar o mundo tanto música corporificada quanto vontade corporificada: daí se compreende que a música realça de imediato em cada pintura, sim, em cada cena da vida real e do mundo a irrupção de uma significação mais elevada, e tanto mais quanto mais análoga é sua melodia ao espírito íntimo da aparência dada. Daí ser possível sobrepor a música a uma poesia que se deve cantar, ou a uma exposição intuitiva como pantomima, ou às duas como uma ópera. Essas imagens isoladas da vida humana, submetidas à linguagem universal da música, nunca correspondem ou são ligadas a ela com necessidade infalível, mas estão para ela apenas como um exemplo escolhido está para um conceito geral — expõem na determinidade do real o que a música expressa na universalidade da mera forma. Pois em certo sentido as melodias são, semelhantemente aos conceitos universais, uma abstração da realidade efetiva (*Idem*, p. 304).

Essa excelência de sentido que dá a música, é pelo fato dela ser uma linguagem universal [*allgemeine Sprache*], tão eficiente pela sua imediatez [*Unmittelbarkeit*] que é capaz de tomar de assalto todo e qualquer ouvinte que, enquanto sujeito cognoscente, é simultaneamente, sujeito volitivo; porque, a maneira com a qual se conhece, se dá de imediato, pela volição ou ‘querer’, apresentado a sua autoconsciência [*Selbstbewusstseyn*]; essa aparência subjetiva, então, é capaz de se identificar com sua própria essência objetiva: a Vontade [*Wille*], e fazendo-se uno com ela, capta seus movimentos, suas afecções, veleidades, impulsos, etc; e dessa maneira, retorna a si mesmo, idêntico a vontade de viver. A música, portanto, é “uma linguagem universal no mais supremo grau”.

“Uma harmonia dissonante”: a presença de
Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

Deve-se enfatizar esse ponto capital que rompe com toda uma tradição filosófica do matematismo clássico (*Op., cit., p. 207*), de Platão (*apud Zöller, 2010*) (“pois a filosofia é a mais excelente música” [*Fédon 61a*]) a Leibniz (*apud Schopenhauer, 2001*) (a música como um “*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*” [exercício oculto de aritmética no qual a alma não sabe que conta]). A música expressa uma *coisa em si* que, como tal, não pode constituir o objeto da representação, o qual só pode sê-lo feito pela objetivação da Ideia; noutras palavras, o ponto de inflexão do mundo real-efetivo e da música, é diretamente o ser em si.

Destarte, observamos na metafísica de Schopenhauer, uma rigorosa diferença entre fenômeno (aparência [*Erscheinung*]) e essência (coisa em si [*Ding an Sich*]), cuja primeira, por um lado, é tonifica e tornada “irracional e cega” a distinção kantiana, e pelo outro lado, a outra, é tornada radicalmente subjetiva (Lütkehaus, 2006, p. 94).

II

A evidência aduzida por Schopenhauer em suporte de sua defesa de que música é uma cópia direta da vontade, consiste amplamente em uma série de analogias entre certas características formais de música e do mundo dos fenômenos. Isso parece um jeito estranho de demonstrar que a música copia, não o *fenomênico* (empírico), mas antes, a realidade *numênica* (inteligível) da Vontade. Schopenhauer justifica esse movimento, todavia, afirmando:

Ora, como é a mesma vontade que se objetiva tanto nas ideias quanto na música, embora de maneiras completamente diferentes, deve haver um paralelismo entre elas, e, mesmo se não há absolutamente uma similaridade direta, deve haver uma analogia entre a música e as ideias cujos aparecimentos na pluralidade e na imperfeição é o mundo visível (*Idem, p. 298*).

Não é necessário apresentar todas as analogias de Schopenhauer para percebermos o fio condutor de sua argumentação, porém, em suma, podemos delinear-las de modo geral, juntando sob três principais incisos: 1) aqueles que tratam com os aspectos elementares e harmônicos da música; 2) aqueles que tratam o aspecto melódico da música; 3) e, por fim, aqueles que tratam com o aspecto rítmico da música.

As qualidades do som e da estrutura harmônica da música refletem a completa gradação das Ideias nas quais a objetivação da Vontade é visível. O fato de que os tons auditivos tenham um limite extensivo, se dá, por exemplo, com que “nenhuma matéria é perceptível sem uma forma”. Que a escala musical tenha intervalos definidos, corresponde ao fato de existir determinados graus ou espécies de seres a nível inorgânico ao orgânico, do reino mineral, perpassa o vegetal, até atingir o mundo animal. O baixo fundamental corresponde a natureza inorgânica, “a massa mais bruta na qual tudo repousa, e da qual tudo se origina e desenvolve”. A harmonia tem uma estrutura correlata a “tudo que existe uniformemente de acordo com sua natureza, determinada por uma lei fixa”. Mas o ponto de partida dos intervalos da escala em uma estrita progressão aritmética, a possibilidade de uma dissonância musical, e desconexão das partes complementares da harmonia, correspondem, respectivamente, ao ponto de partida do indivíduo “de um tipo de espécie”, a existência de “abortos monstruosos entre duas espécies de animais ou entre homem e animal”, e deveras, no mundo vegetal e animal, “nenhum ser tem realmente uma consciência conectada, que faria de si mesmo um todo significativo”.

A segunda categoria de Schopenhauer das analogias entre a música e o mundo fenomênico, concerne a melodia. A estrutura melódica em geral, reflete a vida autoconsciente do ser humano, o grau mais elevado de objetivação da Vontade. O fato que a voz melódica, por exemplo, leva ao todo musical e possui uma “significativa e intencional

“Uma harmonia dissonante”: a presença de
Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

conexão do começo ao fim”, reflete a singularidade que apenas o ser humano por estar:

[...] dotado da faculdade da razão, está sempre olhando o antes e o depois de sua vida atual e de suas inúmeras possibilidades, e assim, realiza um curso da vida que é intelectual, e deste modo, conectado a um todo (Alperson, 1981).

A digressão constante e o desvio da melodia do centro tonal reflete a natureza humana que consiste no fato de que sua, a vontade agoniza consigo mesmo, e nunca se satisfaz, é o que Schopenhauer denomina, “autodiscórdia [*Selbstentzweiung*] da vontade”, repetidamente, e sua felicidade e bem-estar, são apenas relativos, efêmeros, pois consiste na supressão instantânea de um desejo, mas logo que o satisfaz, outro vem a tona, fresco, para sê-lo satisfeito, e assim gira, como a “roda de Íxion”. A melodia não pode ser pensada só como um reflexo da vida intelectual do homem, mas antes, a vida total do espírito humano:

Ela narra, por consequência, a história da vontade iluminada pela clarividência, cuja impressão na realidade é a série de seus atos; porém a melodia diz mais: narra a história mais secreta da vontade, pinta cada agitação, cada esforço, cada movimento seu, tudo o que a razão resume sob o vasto e negativo conceito de sentimento, que não pode ser acolhido em suas abstrações (*Idem*, p. 300).

A categoria final dessas analogias diz respeito ao ritmo. A estrutura rítmica da música, de modo geral, reflete as características do conflito humano.

A demora do novo estímulo da vontade, o *languor* [languidez], não poderia encontrar outra expressão a não ser no tom fundamental prolongado, cujo efeito é logo insuportável, do que já se aproximam bastante as melodias monótonas, inexpressivas. A música de dança, consistindo em frases curtas e fáceis, em movimento veloz, parece exprimir apenas a felicidade comum, fácil de ser alcançada; ao contrário, o *allegro maestoso*, com grandes frases, longos períodos, desvios amplos

do tom fundamental, descreve um esforço mais elevado, mais nobre, em vista de um fim distante e sua realização final. O adagio fala do sofrimento associado a um grande e nobre esforço, que desdenha qualquer felicidade vulgar. Quão maravilhoso é o efeito dos modos maior e menor! É fascinante observar como a mudança de um meio-tom, a entrada em cena da terça menor em vez da maior, impõe a nós imediata e inevitavelmente um sentimento penoso, angustiante, do qual o modo maior rapidamente nos liberta de novo. O *adagio* alcança no modo menor a expressão mais aguda da dor, tornando-se lamento comovente. A música de dança, no modo menor, parece descrever a ausência de felicidade frívola — que antes se deveria desdenhar — ou falar do alcance de um objetivo menor por meio de fadigas e labutas (*Idem*, p. 309).

Em todas essas analogias, entretanto, deve ser lembrado, Schopenhauer não parece implicar que a música denota coisas particulares no mundo fenomênico. Destarte, essa referência, que caracteriza a universalidade exclusiva da música, embora Schopenhauer faça reservas quanto a essa generalização distintiva e perceptível, similar a aplicação dos conceitos a objetos particulares, ele considera a referência conceitual, vazia, “um mero receptáculo”. A música, diz Schopenhauer, tem “universalidade de mera forma”, não como a validade dos axiomas geométricos e suas figuras e números, que são entendidos a priori e se aplicam apoditicamente. Nesse sentido, a música “reproduz todas emoções do nosso ser mais íntimo, mas inteiramente sem realidade e alheia a sua dor” (*Op., cit.*, p. 158).

Essas partes inferiores e intrínsecas que constituem a harmonia, contudo, ausentes de coesão e liberdade, que são o privilégio da melodia, que se “movimentam fácil e rapidamente nas modulações correntes”; e na melodia, ao menos, Schopenhauer reconhece a forma culminante daquela, tão cara, objetivação da Vontade. É interessante notarmos o sinal encetado por sua época, pois, entre a *O mundo como vontade e representação* veio à luz do dia, Beethoven ainda vivia, Weber, bem afamado, Haydn já havia falecido; o tempo, por assim dizer, que oscilava da polifonia a homofonia, vagamente começada por Bach, fomentou

“Uma harmonia dissonante”: a presença de
Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

maiores avanços no mundo musical com os “grandes heróis” do final do século XVIII (Emmanuel Bach, Haydn, Mozart, e o próprio Beethoven), estavam no zênite.

O contraponto já não era mais um fim em si mesmo; os espíritos musicais o consideravam uma disciplina, mas não o cogitavam, sob seus termos. O triunfo da homofonia explica a sessão de Schopenhauer por pura melodia, com a qual ele se referia ao que nós tocamos com um simples acompanhamento. De fato, embora não chegue *ipsis litteris* a ponto de dizer que Rossini é o maior compositor que jamais se encontrou igual; o que se sente pelo elogio sobre o compositor (que deu-lhe maior deleite).

III

A obra sinfônica de Beethoven, em contraste, é magnífica porque o coração da Vontade dos mundos encontra expressão nos campos de força do antagonismo emergente na batalha entre destruição bem como na ordem como uma expressão de todas as emoções humanas. Em uma metáfora característica do que é creditado ser uma “posição reacionária” exclusiva de Schopenhauer, ele fala de um concerto instrumental, a sonata, e, sobretudo, a sinfonia como os lados pelos quais a música celebra suas “saturnálias”, sua libertação de cada causa alheia a ela. Em resumo, a música absoluta instrumental, esse é o contraste da música instrumental, uma crítica musical da da razão instrumental (Lütkehaus, p. 98).

Lancemos agora um olhar à música puramente instrumental; então uma sinfonia de Beethoven mostra-nos a maior confusão, à qual, no entanto, subjaz a ordem mais perfeita; a luta mais aguerrida, que no instante seguinte se transfigura na mais bela concórdia: é a *rerum concordia discors* [concórdia discordante das coisas], uma estampa perfeita e fiel da essência do mundo que roda num redemoinho inabarcável de figuras incontáveis e conserva a si mesma na contínua destruição. Ao mesmo

tempo, entretanto, todas as paixões e os afetos humanos falam a partir dessa sinfonia: a alegria, a tristeza, o amor, o ódio, o horror, a esperança etc., em inumeráveis nuances, todavia isso tudo, por assim dizer, in abstracto e sem qualquer especificidade: trata-se da sua mera forma sem o estofado, como um puro mundo espiritual sem matéria. Decerto, na audição temos a tendência para realizá-la, revesti-la com carne e osso na fantasia, e assim ver nela todas as cenas da vida e da natureza. Todavia, no todo, isso não promove sua compreensão nem sua fruição, mas antes lhe fornece um adendo estranho e arbitrário: por isso é melhor apreendê-la de maneira pura e em sua imediatez (Schopenhauer, 2015b, p. 540).

Na passagem sobre Beethoven nos *Complementos d'O Mundo*, não se especifica exatamente a sinfonia que se tem em mente, mas se pensarmos na arte da fuga do extraordinário músico de Bonn., podemos imaginar analogamente como o contraponto se ataca e repele como um duelo de espadas.

A música é a verdadeira linguagem universal que sempre se compreende: por isso é falada incessantemente, com grande seriedade e zelo, em todos os países e ao largo de todos os séculos; e uma melodia significativa e muito expressiva percorre em seguida seu caminho por toda a órbita terrestre, enquanto que uma pobre e inexpressiva, de pronto, se extingue e desaparece; o qual demonstra que o conteúdo da melodia é bem compreensível. Não obstante, não se fala de coisas senão do simples prazer e da dor, que são as únicas realidades para a Vontade: por isso fala em tal medida ao coração, mas não tem nada a dizer imediatamente a cabeça; e é um abuso exigir-lo, como ocorre em toda música pictórica, que por isso se resulta reprovável de uma vez por todas, ainda que Haydn e Beethoven tenham se extraviado nela: Mozart e Rossini nunca o fizeram, que eu saiba. Pois uma coisa é expressar as paixões e outra é pintar as coisas (PII, §218, p. 443).

Não se deve confundir, portanto, a imagem musical, abstrata a seu modo tanto quanto pode sê-lo numa linguagem, com uma ilustração sensível suscitada pela imaginação. Neste ponto, Schopenhauer se encontra muito longe de um romantismo que procura na música a exaltação da personalidade do compositor (Lefranc, p. 209).

“Uma harmonia dissonante”: a presença de
Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

A música tem tanta realidade quanto o mundo visível, mundo este que tem apenas a realidade de um sonho. Ela é até mais real, dado que exprime diretamente a essência das coisas. Deve-se, com isso, compreender que a música não representa as emoções, essa alegria, ou, aquele sofrimento. Ela mesma é a alegria e o sofrimento inerente a objetividade primordial do querer, fora de qualquer encadeamento causal ou de motivação. Podemos apreender melhor a superioridade da música sobre as outras artes: ela é de certa maneira ontológica, “porque as outras as artes falam da sombra, enquanto ela fala do ser” (p. 210).

Ainda é preciso nos atentar acerca da analogia entre o mundo e a música, encontrada em passagens variadas da magnum opus de Schopenhauer: “O mundo pode ser denominado encarnação da música tanto quanto uma encarnação da vontade”. Não há como tornar inteligível uma relação de imitação ou de reprodução entre o mundo e a música. Temos, sem dúvida, de nos contentar em captá-la de imediato e, nesse sentido, a música é o paradoxo de uma linguagem inefável. O que é manifesto como música, se manifesta como nossa Vontade, a coisa em si, sem que isso nos remete a uma adoção supersticiosa de algum tipo de mística ou entusiasmo religioso.

A relação da arte musical com o determinado exterior que se impõe, como texto, ação, marcha, dança, solenidade religiosa ou profana, etc., é análoga a relação da arquitetura enquanto simples arte bela, isto é, orientada a fins puramente estéticos, com os edifícios reais que tem que constituir, e com cujos fins úteis, alheios a ela, há de intentar conciliar seus próprios; pois ela logra esses sob condições que lhe planejam aqueles, e por consequência, cria um templo, um palácio, um arsenal, um teatro, etc., de modo que sejam tão belo em si mesmo, como adequado ao seu fim, e inclusive põe isso de manifesto com seu caráter estético. Em uma servidão análoga, ainda que não tão inevitável, se encontra a música com o texto ou com outras realidades que lhe se impõe. Antes de tudo tem de acomodar-se ao texto, ainda que de algum modo o necessita e de fato se move mais livre sem ele: mas não só tem que adaptar cada nota a longitude e o sentido das palavras do texto, senão que também tem de adotar certa homogeneidade com isso e

igualmente suportar o caráter dos demais fins arbitrários que lhe fixam, convertendo-se assim em música religiosa, de ópera, militar, de baile, etc. Porém tudo isso é tão estranho a sua essência que como a arquitetura puramente estética aos fins humanos de utilidade, assim que ambos têm que acomodar-se a eles e subordinar os fins próprios aos alheios. À arquitetura isso resulta quase inevitável; à música, não: ela se move livre no concerto, na sonata e ante toda a sinfonia, sua mais maravilhosa palestra, na qual celebra suas Saturnálias (Schopenhauer, 2010, p. 463, tradução autoral).

Considerações finais

À guisa de considerações finais, sejam ditas algumas palavras sobre a metafísica da música e seu locus no sistema filosófico de Arthur Schopenhauer. Indubitavelmente, a música é característica essencial e distintiva no pensamento do filósofo alemão em pauta. Em sua doutrina da imanência, partindo da distinção kantiana de fenômeno e coisa em si, pela qual, em primeiro lugar, os objetos são representações para o sujeito (princípio de razão suficiente) cuja interconexão é regida pela inexorável lei da causalidade. Por outro lado, através da autoconsciência a essência do mundo se desvela e se mostra como uma terrível vontade eterna, que se dilacera a si mesma. No entanto, a genialidade artística bem como a contemplação pura do Belo, oferecem um efêmero momento de positividade. Uma vez estabelecido isso, a supremacia da música governa regiamente como interpretação humana, expressiva em todos os sentidos, que manifesta os movimentos agônicos do mundo como Vontade, pois única e exclusivamente a linguagem musical perfaz explicitamente o maior grau de universalidade de todos os tipos de gêneros e espécies que a vontade-de-viver se precipita em objetivar pelas profundezas de seu ímpeto cego e fome pela existência. Embora, a relação de Schopenhauer e de Ludwig van Beethoven não seja tão estreita em termos de uma definitiva afinidade musical, pois como podemos notar por algumas passagens comentada pelo próprio filósofo, há uma certa

“Uma harmonia dissonante”: a presença de
Beethoven na filosofia da música de Schopenhauer

rejeição naquilo que o músico é considerado por seu ápice, a saber, a exploração da música programática na época do romantismo musical. Em contrapartida, a inspiração beethoveniana marca uma indelével presença, justamente, para explicitar aquilo que há mais puro em suas sinfonias, aquilo que Schopenhauer denomina como a “tempestade das paixões e o ímpeto dos desejos”.

Referências

- ALPERSON, Philip. Schopenhauer and musical revelation. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 40, n. 2, 1981.
- BARROS, Márcio Benchimol. A casca em si: Sobre a relação entre a filosofia da música de Schopenhauer e o pensamento musical romântico. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 6, n. 2, 2015.
- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LÜTKEHAUS, Ludger. The World as Will and Music: Arthur Schopenhauer's Philosophy of Music. In: HERMAND, Jost; RICHTER, Gerhard (Ed.). *Sound figures of modernity: German music and philosophy*. Univ of Wisconsin Press, 2006.
- ROGER, Alain. *Vocabulário de Schopenhauer*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- SALVIO, T. de S. O conhecimento das ideias em Schopenhauer. In: *Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*, v. 3, n. 5, 2019.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Leipzig, F.U. Brockhaus, 1859.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana e outros textos*. Trad. Maria Lucia M.Cacciola e Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.

Schopenhauer e a filosofia

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II: Complementos. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*. AW Hahn, 1862.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.

ZÖLLER, Günther. A música como vontade e representação. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 16, 2010.

Sofrimentos e antídotos: algumas considerações entre Schopenhauer e Horkheimer

Vilmar Debona¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.110.11>

Schopenhauer despiu a solidariedade ante o sofrimento e a comunidade dos humanos desamparados do domínio da teologia [...], bem como de todo tipo de filosofia da história e da sanção filosófica, sem, por isso, de forma alguma defender a crueldade. Enquanto na Terra houver fome e miséria, aquele que for capaz de ver não viverá em paz.

M. Horkheimer, Die Aktualität Schopenhauers

1 Problema e contextualização

Ludger Lütkehaus, um dos mais influentes intérpretes de Schopenhauer da contemporaneidade, falecido em 2019, escreveu no tópico “Teoria Crítica – pessimismo crítico” de um de seus textos semanais que “precisamente o duplo abandono metafísico e histórico do sofrimento torna-se o motivo principal da solidariedade”². Com o termo “metafísico” ele se referia a Schopenhauer e com “histórico” a Horkheimer. O texto é de 1980 e nele o autor retomava uma elaboração do pai da Teoria Crítica pronunciada vinte anos antes, em uma

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC.

E-mail: debonavilmar@googlemail.com

² Lütkehaus, L. *Pessimismus und Praxis: Umriss einer kritischen Philosophie des Elends*, p. 33. Ver também, do mesmo autor, *Schopenhauer: metaphysischer Pessimismus und “soziale Frage”*, também de 1980, assim como *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*, pp. 225-238.

conferência na sede da Schopenhauer-Gesellschaft, em Frankfurt a.M. Em *A atualidade de Schopenhauer* (proferida em 1960 e publicada em 1961), Horkheimer afirmara que com a doutrina schopenhaueriana da vontade cega enquanto o que é eterno, e com o desamparo desdobrado dela, foi exposto pela primeira vez o motivo fundamental da solidariedade entre os humanos e os seres em geral, dado que “nenhuma aflição é compensada em um além qualquer” e que “o ímpeto de amenizá-la nessa vida surge da incapacidade de, tendo plena consciência dessa maldição, suportá-la e tolerá-la quando existe a possibilidade de acabar com ela”³. Guardadas as devidas precauções quanto à expressão “acabar com ela” (*ihr Einhalt zu tun*), um dos pontos que Horkheimer enaltece em Schopenhauer é a capacidade do filósofo da compaixão em retirar do mundo o enganoso fundo dourado que a metafísica dogmática lhe atribuía, e em denunciar que os sofrimentos e toda sorte de misérias inerentes ou provocadas à vida carecem de sentido, são sempre injustificáveis. Nisso residiria também a vívida atualidade de Schopenhauer em plena “sociedade administrada” e “indústria cultural” do pós-Guerra.

Mas como Schopenhauer caberia aí, como fonte de Horkheimer, se para aquele uma vontade irracional, a-histórica e a-temporal é a essência sem fundamento (*grundlos*) do mundo, restando à razão e ao intelecto apenas funções de instrumentos dela, para suas conservações — nos planos individual, social e político —, mediante egoísmos e interesses multifacetados? Não seria exagero considerar que Schopenhauer se oporia às principais ideias que definem a Teoria Crítica em contraposição à teoria tradicional, a saber, a possibilidade de mudança histórica e a capacidade da razão de realizá-la autonomamente.

³ Horkheimer, M. *A atualidade de Schopenhauer*, p. 205.

Sofrimentos e antídotos: algumas
considerações entre Schopenhauer e Horkheimer

Porém, já sabemos que o assunto não é assim tão redutível, nem a respeito do pensamento schopenhaueriano nem quanto à Teoria Crítica⁴.

Se a questão dos sofrimentos e seus principais antídotos poderia ser analisada sob a perspectiva da chamada *Wirkungsgeschichte* (história dos efeitos), respeitando as diferentes fases da produção intelectual de Horkheimer em relação a suas recepções da filosofia schopenhaueriana, um tema como o do sofrimento denota e instiga questões ainda mais dinâmicas do que aquelas restritas a uma perspectiva histórica. Ora, tanto a metafísica imanente schopenhaueriana quanto a Filosofia social horkheimeriana assumem o tema como *Leitmotiv* de suas tarefas. O que muda entre elas são os aparatos mobilizados por uma e por outra para defini-lo, denunciá-lo e indicar antídotos ou formas de enfrentamentos. Seria possível debater o tema do sofrimento a partir de Horkheimer sem que a abordagem dependesse de pressupostos schopenhauerianos. Mas, também, a roupagem metafísica do *mundus pessimus*, constatado pela admissão de que a vontade gera necessariamente sofrimento, não precisaria ser negada para pensarmos os elementos histórico-sociais que ensejam o sofrimento em Horkheimer. O aparato individual poderia receber importantes complementos dos aparatos sociais, e vice-versa. Mas como, de fato, houve influências de Schopenhauer em Horkheimer, em especial no chamado “Horkheimer tardio”, e tais influências não são facilmente delimitáveis, então uma consideração que pretenda assumir os dois pensamentos como fontes para um mesmo propósito seria de certo modo facilitada e, no geral, legitimada.

⁴ Mesmo que quiséssemos nos restringir a um viés historiográfico da recepção de Schopenhauer em Horkheimer, não seriam poucas as referências encontradas de forma passageira em textos da década de 30, como *Materialismo e metafísica* e *Materialismo e moral*. Mesmo em *Dialética do Esclarecimento* encontramos uma referência de corroboração aos *Parerga e paralipomena*. Mas é sobretudo do final da década de 40 em diante, após a conhecida virada de concepções da Teoria Crítica, com suas reformulações do conceito de razão, que o pensador da Filosofia social se aproximará mais de Schopenhauer, o que culminará na publicação de cinco artigos dedicados exclusivamente ao pensador entre os anos de 1955 e 1971.

No âmbito estrito da ética, as referidas influências convidariam a uma leitura sobre as propostas de combate ou enfrentamento aos sofrimentos em dois patamares principais, o individual e o social, bem como a uma análise sobre quais aspectos de tais patamares “dialogariam” entre si. Afinal, quais seriam e como seriam fundamentados os “antídotos” que a Filosofia ajudaria a oferecer no plano da ação humana ante a inegável realidade múltipla da dor? Horkheimer e Schopenhauer não têm em comum apenas diagnósticos (mesmo que inevitavelmente diversos) do sofrimento, mas tentativas de indicar justamente alguns antídotos para ele nos âmbitos ético e social — este (o social) que Horkheimer, enquanto intérprete de Schopenhauer, sabe bem diferenciar do político. Vejamos.

Em Schopenhauer, podemos afirmar que as duas indicações do âmbito ético consistem na doutrina soteriológica da negação da vontade e na noção de compaixão como fundamento da moral. Nenhuma delas é fruto de deliberações racionais ou de prescrições normativas. O querer e a tríade das “molas impulsoras” fundamentais da ação — egoísmo, maldade e compaixão — não podem ser ensinados (*velle non discitur*, dirá Schopenhauer com Sêneca). E o quietivo que colapsa a atuação dos motivos e leva à ascese é um evento gratuito, surgido nos moldes da “graça” cristã.

Porém, no caso da compaixão, há uma margem, mesmo que secundária, de sugestionamento da ação via aprimoramento dos motivos e instrução do intelecto. Consideraremos o tema a partir do que, em outras publicações diversas, defendemos em termos de uma “pequena ética”, uma leitura da moral schopenhaueriana que valoriza os aspectos ativos da compaixão, p. ex., enquanto ação desdobrada em forma de justiça, caridade, solidariedade etc., de uma identificação com outrem inicialmente apenas misteriosa. A partir disso, caberia ponderar se muitos aspectos da presença schopenhaueriana na Teoria Crítica, em especial no Horkheimer tardio, não teriam se dado sob esse tipo de

Sufrimentos e antídotos: algumas
considerações entre Schopenhauer e Horkheimer

consideração da ética, na medida em que a recepção horkheimeriana não se restringe à leitura dos elementos fixistas schopenhauerianos envolvidos na produção da ação.

Em Horkheimer, há uma contínua denúncia do sofrimento social e historicamente instituído. Nos escritos juvenis, no contexto de suas críticas à metafísica tradicional, tem-se uma leitura do sofrimento como experiência social impossível de ser justificada⁵. No entanto, como sabemos, será após as formulações, com Theodor Adorno, das teses sobre razão instrumental e autoconservação, que o filósofo começará a se ocupar mais especificamente com o tema da solidariedade em paralelo a uma recolocação da questão do sofrimento, agora pautado sobre os fracassos da emancipação e das lutas históricas ante o poderio instrumental da sociedade atomizada. Na fase juvenil é a sociedade capitalista, de classes, que fomenta explorações, misérias, sofrimentos. Sem seguida, é a sociedade administrada, da cultura de massas que, se promete esclarecimento ao indivíduo, tolhe as vias para tanto juntamente com a própria obliteração das individualidades, arremetendo e condicionando socialmente o indivíduo a um jogo de autoconservação. No geral, o predomínio da razão subjetiva ou instrumental em detrimento da razão objetiva ou dos propósitos de emancipação efetiva não demonstram apenas uma similaridade da Filosofia social com as teses de metafísica imanente de Schopenhauer sobre a eterna busca da vontade por matéria e dos seres por satisfação de desejos. O diálogo horkheimeriano-schopenhaueriano poderia se dar também no horizonte das definições filosóficas sobre as formas de enfrentamentos de tais realidades.

Desse modo, admitidos tanto os interesses paralelos de Schopenhauer e Horkheimer pela questão do sofrimento quanto a influência difusa do primeiro no segundo em torno do assunto, quais

⁵ Sobre isso, ver Sembler, *Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer*, p. 260-279.

seriam os estatutos filosóficos da noção de sofrimento, assim como as principais formulações de seus antídotos e enfrentamentos, de suas “denúncias” e de seus combates, engendrados pelas duas filosofias em suas imbricações? Para possíveis respostas, faz-se necessária a consideração de que, na metafísica imanente schopenhaueriana, a vontade necessariamente gera sofrimento; mas também que os pressupostos horkheimerianos segundo os quais os padecimentos são socialmente condicionados mudam ou se alteram em pelo menos dois importantes registros.

2 Schopenhauer e algumas facetas do sofrimento

O núcleo em torno do qual se move todo o pensamento de Schopenhauer consiste na tese de que a vontade como coisa-em-si, elemento metafísico (em sentido imanente) e primário, é uma essência que se objetiva e se afirma nos mais variados fenômenos e reinos da natureza, objetivação que vai da força magnética à consciência humana. No caso dos humanos, a vontade constitui a esfera subjetiva e essencial da identidade de cada indivíduo e sua afirmação se dá em forma de instintos e impulsos egoísticos. Já o intelecto, esfera objetiva, é tido pelo filósofo como mera aparência cuja existência é secundária e derivada. Mas vontade e intelecto, substância e acidente, matéria e forma, constituem uma unidade e, assim, expressam a ideia de um microcosmo num macrocosmo. O caráter — sem o qual é impossível definir o conceito de individualidade em Schopenhauer — como impulso irracional e invariável, permite assumir o ser humano como egoísta e malévolo, cujos desejos incessantes impedem a sua felicidade e o arremetem aos dois polos do sofrimento, a dor e o tédio. Com efeito, o caráter do humano assim definido compõe aquilo que o filósofo, em um fragmento póstumo,

chamou de seu “dogma principal” (*Hauptdogma*)⁶ e, em uma carta ao discípulo Julius Frauenstädt, definiu como “a mais importante de todas as verdades” (*die wichtigste aller Wahrheiten*)⁷, a saber, o primado da vontade sobre o intelecto, ponto nodal de todo o seu sistema. Trata-se de uma polaridade composta por vontade inconsciente e por intelecto consciente, uma vontade cega e um intelecto que vigia. Em primeiro lugar, pois, o conteúdo do caráter como vontade individualizada consistiria em impulsos elementares, desejos e necessidades vitais, instintos primordiais. Em segundo lugar, em sentimentos, afetos e paixões. E, ainda, diria respeito à complexa composição do que geralmente se chama de personalidade individual, ou seja, respeitaria ao fato de um indivíduo ser calmo, sincero, generoso, compassivo, ponderado, enquanto outro é impaciente, falso, avarento, egoísta, maldoso. Em geral, Schopenhauer sustentará que cada caráter é composto por determinadas *parcelas* de tendências impulsivas elementares, que variam das mais compassivas e bondosas às mais egoístas e maldosas. Independente de qual seja essa tendência impulsiva elementar, às quais em *Sobre o fundamento da moral* o pensador se refere com o termo *Grundtriebfebern* (motivações fundamentais), uma vez admitida a natureza da vontade de vida como princípio (moral do mundo) irracional e sem fundamento, teríamos necessariamente uma existência prenhe de *dores e sofrimentos*.

Mas essa constatação é resultante dos seguintes pressupostos: desejo é sinônimo de carência, falta, insatisfação; estas, de sofrimento. E se às vontades individuais os desejos são certos, então nossas vidas seriam necessariamente constituídas de inesgotáveis necessidades e carências, apenas momentânea e aparentemente saciáveis. Seríamos

⁶ “Ein Hauptdogma bei mir ist der *Primat des Willens über den Intellekt* im Menschen” (Schopenhauer, *Der Handschriftliche Nachlass. Quartant*, § 134, p. 255, grifos do autor).

⁷ Schopenhauer, *Briefwechsel*. Carta a Julius Frauenstädt, Frankfurt a. M., 6. Juni 1856, p. 491-492.

como os tonéis das Danaides: nunca preenchidos; como a roda de Íxion: nunca parada; como a pedra de Sísifo: nunca fixada; como a sede e a fome de Tântalo: nunca saciadas. Devido a essa condição individual como manifestação da vontade sem-fundamento e cega, seria impossível não constatarmos uma dinâmica volitiva cosmológica — espriada e constitutiva de todos os seres afirmadores da vontade de vida — como complexo de desejos eternamente insaciáveis, espontâneos motivadores de disputas, querelas, corrupção e morte. Da vontade autofágica e insaciavelmente faminta, advém, nas palavras do filósofo, “a caça, a angústia, o *sofrimento*”⁸. Diríamos, então: é própria da objetividade da vontade uma tendência não apenas a toda espécie de carência e conflito, mas, por conseguinte, à dor e ao sofrimento individuais. Uma eventual satisfação se apresentaria como sentimento de prazer e bem-estar, cada desejo não satisfeito resultaria em dor, mas satisfação e prazer nunca são certos como é certa a dor; quando eventualmente acontecem, aqueles só acontecem após a superação de um estado originário e natural, que, portanto, sempre antecederá as possíveis felicidades. Nas palavras do próprio filósofo: “a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o positivo, aquilo que é sentido imediatamente. Ao contrário, a natureza do contentamento, do prazer, da felicidade, consiste só no fato de que uma carência foi suprimida, uma dor aquietada”⁹. Notemos como a identificação de desejo com dor é apresentada sem rodeios por Schopenhauer: “a base de todo querer é desejo, ou seja, dor, à qual o homem é vinculado desde sua origem e por natureza”¹⁰. A fórmula basilar é, assim, a de que se quem deseja, sofre, e se quem vive, deseja, então “toda vida é sofrimento”. No mais, o tédio configura o outro polo do sofrimento enquanto estado decorrente dos

⁸ Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação* (doravante, *O mundo*), I, § 28, p. 183 [219], grifo meu.

⁹ Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, p. 680 [138].

¹⁰ Schopenhauer, *O mundo*, I, § 57, p. 367 [401].

eventuais momentos de superação de desejos. Quando falta ao indivíduo o seu objeto do querer, escreve Schopenhauer, “retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável”¹¹. É desse modo que podemos notar o espírito da elaboração da metáfora do pêndulo: a vida, portanto, “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio”¹². Em uma palavra, esses seriam os dois polos do sofrimento que, no entanto, espraiam-se de múltiplas formas na existência individual.

3 Os principais antídotos schopenhauerianos do âmbito da ética

Schopenhauer é o filósofo da dor e do sofrimento, mas também da compaixão, da contemplação do belo, da negação da vontade e da sabedoria de vida. Cada um desses âmbitos apresenta teses que podem ser lidas como antídotos à inarredável condição de sofrimento do mundo. No plano da estética ou metafísica do belo, a contemplação do belo permite momentânea quietação da dor na medida em que o puro sujeito do conhecimento funde-se com o objeto contemplado. No plano eudemonológico, uma sabedoria de vida enquanto conquista de um expediente de máximas e autoconhecimento (no sentido do conceito de caráter adquirido) ainda permitiria evitar os sofrimentos evitáveis, angariando até mesmo uma vida “menos infeliz”. Aqui interessa mencionar a relação sofrimento-sabedoria-sociedade, mesmo que “sociabilidade” exprima melhor a semântica schopenhaueriana, já que se trata mais de convívio social, ao invés de alguma teoria da sociedade¹³. A

¹¹ *Idem*, p. 367-368 [401-402].

¹² *Ibidem*.

¹³ O próprio Horkheimer observará que “quando Schopenhauer fala de vida social, ele se refere mais frequentemente a reuniões de sociabilidade (*la compagnie, le monde*) do que à sociedade burguesa em seu conjunto” (Horkheimer, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 159).

conhecida alegoria dos porcos-espinhos¹⁴ contém o fundamental. Uma das suas ideias centrais é a de que os possuidores de suficiente “calor intelectual” supostamente não sentiriam necessidade de tal “agrupamento”; e de que se alguém basta-se a si mesmo não terá porquê procurar suprimentos no âmbito social, o que já seria “uma grande felicidade, porque *quase todo sofrimento provém justamente da sociedade*”¹⁵. Mas a fábula admite também a necessidade do aquecimento mútuo e, principalmente, o que decorreria da satisfação desse aquecimento, ou seja, uma atenuação da dor, em que “a picada do espinho” acontece, mas “não é sentida”. Ainda assim, nesta que é uma das poucas ocasiões em que o pensador considera o tema da sociedade, não faz mais que se dirigir a ela com a costumeira concepção negativa, entendendo-a como mero fruto do vazio e da monotonia interior.

Se, entretanto, nos restringirmos ao plano da ética, notaremos que os antídotos à dor e ao sofrimento abrigados pela filosofia schopenhaueriana não são, no geral, frutos de deliberações racionais e, muito menos, de projetos e intentos sociais. Trata-se basicamente (i) da via quietística da negação da vontade e (ii) da compaixão espontânea.

A primeira é a que temos delineada no Livro IV de *O mundo como vontade e representação*, com a descrição e o elogio do ascetismo e da resignação. A vontade individual vira-se por meio da ascese, com o que “nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias”¹⁶. Serão justamente as carências, as penúrias e os sofrimentos multifacetados que mais atuarão aqui. Os caminhos que levam à negação da vontade emanam imediatamente via conhecimento ou vivência efetiva dos múltiplos padecimentos do mundo na pessoa de quem não está mais reduzido a

¹⁴ Cf. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena II*, Kap. XXXI, p. 717.

¹⁵ *Idem*, p. 497 [169], grifo meu.

¹⁶ Schopenhauer, *O mundo*, I, § 68, p. 449 [482] grifo do autor.

Sofrimentos e antídotos: algumas
considerações entre Schopenhauer e Horkheimer

satisfações de desejos e querer. Tais caminhos também não se dão a partir de motivos específicos que, então, revelam-se ineficientes para tanto, cedendo lugar ao quietivo. O acontecimento repentino e súbito da viragem da vontade, da sua autosupressão espontânea, será comparado pelo autor àquilo que o cristianismo chama de comunicação da “graça” teológica. A aproximação seria possível porque, tal como este, aquele também é independente da participação e da decisão humanas. Ambos viriam “de fora”, como um tipo de intervenção externa, em moldes de um conhecimento que redime ou salva. Embora não pretendamos nos deter nesse ponto, importa notar que, de forma surpreendente, o Horkheimer tardio aproveitará elementos da teoria schopenhaueriana da negação da vontade como recurso de sua Teoria Crítica. Os três últimos artigos dedicados a Schopenhauer pautam questões voltadas predominantemente à religião e à ciência e são expressões evidentes das teses horkheimerianas de linguagem teológica, da busca pelo “inteiramente outro”, horizonte que parece indicar a insuficiência das reivindicações sobre solidariedade. Mas Horkheimer nos legará também algumas anotações e alguns manuscritos sobre esse “Schopenhauer otimista” da negação da vontade¹⁷.

A segunda via a representar um antídoto ao sofrimento na ética schopenhaueriana consiste na compaixão enquanto motivação moral por excelência, oposta às motivações antimorais do egoísmo e da maldade, mas que também pode se desdobrar de forma mediata e refletida, seja em formas variadas de justiça e caridade, seja em forma de empreendimentos planejados. Exemplo destes últimos o próprio Schopenhauer nos fornece com seu elogio à nação inglesa que, após longo debate nacional, aprovou libertar todos os seus escravos. Mesmo se uma significação mais próxima da tese schopenhaueriana da compaixão, o termo *Mitleid* indique que se trata mais de um “sofrer *no*

¹⁷ Cf. Ramos, Schopenhauer como otimista: considerações sobre um apontamento de Horkheimer. In: A. Correia; V. Debona; R. Tassinari (Orgs.). *Hegel e Schopenhauer*, p. 288-299.

outro”, devido à identidade que se vislumbra entre o compassivo e o sofredor, do que um “sofrer *com* o outro”, independentemente disso, há no termo uma alusão direta ao “sofrer”. O filósofo indaga se, mesmo com o mencionado predomínio de ações egoísticas sempre em busca de satisfação e interesse próprios, seriam verificáveis na experiência ações como as de justiça espontânea e de caridade desinteressada. E responde:

[...] acredito que são muito poucos os que duvidam de que [...] haja pessoas para as quais o princípio de fazer justiça aos outros é como que inato e que, portanto, não se aproximam de alguém interesseiramente, que não buscam incondicionalmente a própria vantagem, mas que também consideram os direitos dos outros e que, por deveres reciprocamente aceitos, vigiam não apenas para que seja dado ao outro o que é dele, mas também para que este receba aquilo que é seu [...]¹⁸.

A ausência de toda motivação egoística passa a ser, portanto, o critério das ações dotadas de valor moral.

4 Estatutos da compaixão: de mistério a participação ativa

Nos termos da metafísica da vontade, o acontecimento ético mais surpreendente a ser considerado será justamente o da citada identificação do agente com o outro que sofre, o fenômeno da supressão da diferença entre “eu” e “não-eu”. Não por acaso, o filósofo o chamará de o “grande mistério da ética (*das große Mysterium der Ethik*)”¹⁹, algo que se daria *imediate e repentinamente* e que não necessitaria de casuística. A supressão da diferença entre o eu e o não-eu “é o que encontramos como sendo aquilo que está no fundamento do fenômeno da compaixão e mesmo como a expressão real dele. Seria, portanto, a base metafísica da ética e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si

¹⁸ Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, p. 673-674 [129-130].

¹⁹ *Idem*, p. 679 [136].

próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro”²⁰. Ele sente que a “essência interna verdadeira” (*wahres, inneres Wesen*) de cada ser vivo anuncia-se *imediatamente* para ele em sua autoconsciência. “Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é *tat-twam-asi*, quer dizer, *isto és tu*, é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, isto é, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa”²¹. A depender de qual for o tipo desses conhecimentos a se impor, “surge entre um ser e outro a *philia* (amor) ou o *neikos* (ódio) de Empédocles. Mas quem, animado pelo *neikos*, penetrasse hostilmente no seu odiado opositor e chegasse até o seu íntimo mais profundo, neste descobriria, para seu espanto, a si próprio”²².

Nesse horizonte, há duas principais virtudes que traduzem a compaixão em linguagem menos misteriosa, a justiça e a caridade. De certo modo, elas acabam por apresentar as dimensões e os elementos mais objetivos da ação moral, no sentido de que *estendem* ou repetem aquela ação imediata que faz o agente sair em socorro de outrem de modo repentino em ação decidida ou refletida. Com as palavras do próprio filósofo,

[...] numa abordagem mais próxima do processo da compaixão [...], há *dois graus* claramente distintos nos quais o sofrimento de um outro torna-se meu motivo, a saber, primeiro no grau em que, opondo-se a motivos egoístas ou maldosos, *impede-me* de causar aos outros um sofrimento e, portanto, de dar lugar a ele — o que ainda não é tornar-se causa do sofrimento alheio — e, depois, num grau mais alto, em que a compaixão, agindo *positivamente*, leva-me a uma *ajuda ativa* [...]; é a fronteira natural, evidente e nítida, entre o negativo e o positivo, entre *não ferir* e *ajudar*²³.

²⁰ *Idem*, p. 740 [217-218].

²¹ *Idem*, p. 741 [219], grifos do autor.

²² *Idem*.

²³ *Idem*, p. 682 [141], grifos meus.

O mencionado segundo grau de efetividade da compaixão nasceria de um primeiro que, negativo, “opõe-se ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim. Ela grita ‘pare!’ e se coloca como uma defensiva diante do outro”²⁴. Aí se faz presente a virtude da justiça. Ela seria sempre negativa em relação à positividade e à primazia da injustiça. Mas, ao surgir, surgiria com ela a máxima *neminem laede*, que não precisaria ser despertada em cada caso único, “pois muitas vezes ela chegaria muito tarde, mas em cada alma nobre [...] origina-se do conhecimento, alcançado *de uma vez por todas*, do sofrimento que toda ação injusta traz necessariamente aos outros”²⁵. Ou seja, a compaixão como ação misteriosa não precisaria ser despertada novamente e todas as vezes em que o agente se deparasse com situações de sofrimento alheio, de opressão ou de injustiças. Ela poderia se repetir em forma de múltiplos atos de justiça, após ter se manifestado pela primeira vez de modo impulsivo ou espontâneo. Temos, com isso, a ideia de que haveria a recuperação de uma espécie de depósito da disposição moral conservada no sujeito compassivo e empregado todas as vezes que se apresentem motivos para tanto. Os motivos, aliás, podem ser ofertados ao sujeito ou fomentados nele, já que, antes de moverem a ação, passam pelo domínio do intelecto.

Mas será a virtude da caridade que, aos olhos do pensador, exporá de um modo ainda mais especial a dimensão mediata da compaixão. Como um dos graus mais positivos da compaixão, ela evidencia o fundamento da moral — a princípio apenas misterioso ou místico — até mesmo em termos de um empreendimento planejado. Schopenhauer reconhece a única e clara origem da *caritas* e do *ágape*, expressos pelo mote *omnes, quantum potes, iuva* (ajuda a todos quanto pudes), nos

²⁴ *Idem*, p. 683 [142].

²⁵ *Idem*, p. 684 [143], grifos do autor.

Sofrimentos e antídotos: algumas
considerações entre Schopenhauer e Horkheimer

casos em que “a compaixão não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo”²⁶. Dessa forma,

[...] sou movido [...] a fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro, que pode consistir num *esforço* em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo da minha vida²⁷.

Diríamos que a caridade se destaca enquanto grau de efetividade moral por sua relação peculiar com a ideia schopenhaueriana de sofrimento: ante às misérias da vida alheia, ela sinaliza como o agente moral não se restringiria a uma negação do bem-estar próprio ou egoísmo, mas assumiria todas as formas de sofrimento como pontos de partida para uma atitude propositiva, de intervenção direta. Um “olhar através” do *principium individuationis*, sustenta o autor, levaria não apenas a atos de justiça voluntária, mas também “a graus mais elevados” de compaixão, como à benevolência, à beneficência positiva, à caridade²⁸.

No âmbito da literatura secundária sobre essas nuances da teoria ética schopenhaueriana, Ludger Lütkehaus sustentou que, devido a elas, o pessimismo de Schopenhauer não é um quietismo, mas pode ser visto em termos de filosofia da “práxis do ‘como se’”, assim como a compaixão pode ser uma “identificação ativa”²⁹ que se concretiza em formas variadas de solidariedade no plano social. Nesses horizontes, a compaixão como “mística prática” e como participação ativa na supressão de sofrimentos formariam uma mesma base argumentativa que aponta como Schopenhauer de modo algum se limitou à metafísica de uma “patodiceia ontológica”, mas erigiu formulações a indicarem práxis filosóficas

²⁶ *Idem*, p. 697 [159-160].

²⁷ *Idem*, p. 697 [160], grifo meu.

²⁸ Cf. Schopenhauer, *O mundo*, I, § 66, p. 439 [472].

²⁹ Lütkehaus, *Schopenhauer, metaphysischer Pessimismus und “soziale Frage”*, p. 50-60.

variadas³⁰. Foi na esteira desse modo de ler Schopenhauer que, em publicações anteriores, defendemos a hipótese da necessária diferenciação entre uma pequena ética e uma grande ética em Schopenhauer³¹. A grande ética consistiria na misteriosa ação compassiva com a qual alguém sai em socorro de outrem e promove uma identificação imediata, em que o sofrimento do socorrido se torna também, de forma repentina, sofrimento de quem socorre, fenômeno metafisicamente descrito por Schopenhauer com uma referência à fórmula sânscrita do *tat-tvam-asi* (tu és isso). Entretanto, para além do modo repentino com que esse acontecimento ético originário ocorre, a pequena ética se remeteria à dimensão *ativa* e *mediata* desdobrada daquela mesma ação misteriosa. Isto é, haveria uma compaixão como participação ativa no combate aos sofrimentos e não apenas como ação repentina e imediata. Com efeito, mesmo que a compaixão não possa ser ensinada, leremos em *Sobre o fundamento da moral* que “a cabeça pode ser aclarada” e uma “ética da melhoria” (do intelecto e seus motivos) seria possível. Com esta, uma face especial (em algum sentido, mais amena) do pessimismo metafísico referente à ação moral pautará a possibilidade de se direcionar (ainda que não se possa mudar) a vontade invariável mediante oferta de motivos “melhorados”.

O conteúdo desse desdobramento não se restringiria à repetição da ação compassiva a partir do referido reservatório moral produzido pela experiência originária, mas se mostraria também na forma de

³⁰ De forma semelhante, Franco Volpi também destaca essa dimensão ativa da moral schopenhaueriana: “Schopenhauer [...] advoga um *ethos* baseado na tolerância e na solidariedade, estas que têm por fundamento a compaixão [...]. Se a moral possui um fundamento, este não pode ser buscado no pensamento, mas em um sentimento: no sentimento fundamental da compaixão. Tal compaixão, no entanto, resulta em justiça, em caridade, em tolerância e em solidariedade” (Volpi, F. *Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids*, p. 157-158).

³¹ Cf., p. ex., Debona, *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, 2020, cap. 4; e Debona, Schopenhauer’s great and small ethics: On the mysteriousness, (im)mediacy, and (un)sociability of moral action. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 103, 2022, p. 57-80.

debates públicos sobre procedimentos legais, institucionais e políticos para, p. ex., a libertação de escravos, a denúncia e o combate à exploração do trabalho forçado infantil etc., formulações dos *Parerga e paralipomena* que Horkheimer citará em seus artigos dedicados a Schopenhauer. Para além da ação caridosa ou das práticas de justiça, há o elemento da legalidade, também este sugestível e que pode ser construído a partir de motivos de ordem ética baseados em compaixão e solidariedade. Se esses aspectos do pensamento schopenhaueriano fossem valorizados, ele poderia dialogar de modo produtivo com pressupostos tanto originários quanto atuais da Teoria Crítica, ou, ainda, com as tentativas de retomadas do projeto originário.

5 Breves considerações sobre as presenças de Schopenhauer em Horkheimer: sofrimento e solidariedade

Classificado pelas recentes pesquisas historiográficas como membro “herético” da chamada Schopenhauer-Schule, o próprio Horkheimer (2015b, p. 4) registrará ter sido a presença schopenhaueriana um *continuum* em seu percurso intelectual: “O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar *desde sempre*” (grifo meu). Como já observou Chiarello, o diagnóstico de Habermas estaria, pois, ao menos parcialmente equivocado: a viragem da Teoria Crítica do início dos anos 40 não teria se dado tanto devido à aceitação das teses da reificação de Lukács e Weber, mas devido a um “estreitamento de laços”³² com Schopenhauer. Os laços, no entanto, já existiam. A declaração acima citada foi escrita em 1968, mas no prefácio à reedição de textos da década de 30 (intitulado *Teoria Crítica*).

³² Chiarello, *Das lágrimas das coisas*, p. 194.

Werner Veauthier, em seu importante artigo *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*, defendeu que há um “motivo pessimista”, sinônimo de “motivo schopenhaueriano”, presente em todas as fases da produção intelectual de Horkheimer³³. Tratar-se-ia justamente do “interesse pelo sofrimento humano, por sua causa e pela possibilidade de sua supressão. ‘Pois, que milhares tenham vivido na felicidade e no bem-estar, isso não suprime a angústia e o martírio de um único’. Essa convicção de Schopenhauer ficou profundamente impregnada na filosofia social de Horkheimer, mesmo se ele não pudesse compartilhar de sua suposição metafísica fundamental de um querer viver que causa o sofrimento”³⁴. Veauthier indica que haveria vários modos de se observar o referido “motivo pessimista” no decorrer da produção de Horkheimer. Segundo o comentador, mesmo que seja natural notar o pessimismo da fase tardia com destaque em relação aos empenhos críticos dos anos 30, se trataria de uma presença constante. Não obstante todos os esforços pela felicidade que acompanham as lutas por mudanças e toda solidariedade, a injustiça passada é irremediável, assim como os sofrimentos das gerações passadas não encontram compensação. A admissão do caráter socialmente condicionado do bem-estar humano condiciona também a noção de sofrimento e, por conseguinte, a de pessimismo. O pai da Teoria Crítica denunciará, nesses moldes, uma sociedade que nega a solidariedade aos injustiçados e às vítimas que ela mesma gera. O pensador unifica, aqui, a ideia de que o essencial da vida é sofrimento e morte com o tema da

³³ Chiarello (*idem*, p. 23; 67) também indica a presença schopenhaueriana em Horkheimer como algo recorrente e contínuo. Sobre o tema do sofrimento no período juvenil de Horkheimer, uma análise indispensável encontra-se em Sembler, *Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer*. In: *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, pp. 260-279. Ver também: Miggiano, *Influenze schopenhaueriane nella “Sehnsucht” del giovane Horkheimer*. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofía*, p. 84-115.

³⁴ Veauthier, *Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers*, p. 593.

solidariedade localizado no contexto da crítica social que mira a emancipação.

Outro tipo de “motivo pessimista” diz respeito aos textos do Pós-guerra, dedicados à crítica da razão e às contradições do esclarecimento. *Dialética do esclarecimento*, *O fim da razão* (ou *Razão e autoconservação*) e *Eclipse da razão* mostram o fracasso do esclarecimento cuja razão teria conduzido a um novo tipo de dominação da natureza e a uma sociedade totalmente administrada das quais decorreriam, respectivamente, uma revolta da natureza e uma supressão da individualidade. Para pensar os fatores que possibilitam tal situação, Horkheimer não precisará, como sabemos, apelar para fatores a-históricos de um mal metafísico ou de um princípio irracional do mundo. Trata-se, para ele, da suplantação dos sistemas de razão objetiva pela razão subjetiva ou instrumental, da sobreposição por parte do mero cálculo e da transformação dos meios em fins às tentativas de emancipar a humanidade de jugos históricos. No entanto, como afirma Caldeira Ramos, “esse talvez seja o momento mais importante da leitura horkheimeriana de Schopenhauer, pois sem dúvida este último serviu de inspiração ao primeiro na medida em que Schopenhauer já considerava a razão, desvinculada de qualquer preocupação com o conhecimento objetivo, como um mero instrumento para servir à vontade de viver”³⁵.

É nesse sentido que um proveito especial para o nosso tema pode ser extraído do mencionado *Razão e autoconservação*, em que Horkheimer constata como a razão, na medida em que se compromete em definitivo com a dominação, acaba por se reduzir a mero papel de autoconservação. Em um mundo totalmente administrado, a atuação exclusiva da racionalidade instrumental permitiria ao autor, no mínimo, dois diagnósticos altamente schopenhauerianos: o instinto de autoconservação e a transformação da sociedade em “sofisticada espécie

³⁵ Ramos, *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*, p. 102.

animal”³⁶. Em Schopenhauer, o primeiro remete-se à dinâmica da própria essência do mundo. Já a espécie implica na redução do indivíduo a seu juguete, mero meio para sua preservação. Tanto para Schopenhauer quanto para Horkheimer, há uma preocupação fundamental quanto à submissão do indivíduo ao coletivo, seja na medida em que este é entendido enquanto espécie que manifesta genérica e de forma des-individualizada a vontade, seja na medida em que é sociedade totalmente administrada. Esse “motivo schopenhaueriano” ganharia mais fôlego nos apontamentos tardios (registrados em *Notizen*, de 1949 a 1973). Da pujança econômica e do Estado de bem-estar social não se seguem necessariamente a realização da emancipação e a transformação da sociedade. Um dos elementos que sintoniza textos como *Eclipse da razão* com as *Notizen* é o debate sobre elementos sociais, geopolíticos e filosóficos dos regimes totalitários. Horkheimer observou que os mesmos processos econômicos e culturais que permitiram obliterar a individualidade pela disciplina industrial, pelo progresso tecnológico e pelo esclarecimento científico — ideologicamente manipulados e fabricantes do terror — permitiram ver também que, paradoxalmente, a autêntica individualidade é irmã gêmea da resistência. Esta figuraria como aliada indispensável da solidariedade ante o que em seu conhecido *Sobre a crítica da razão instrumental* (publicado anteriormente sob o título *Eclipse da razão*) lemos como “os mártires que passaram pelo inferno do sofrimento e da degradação em sua resistência diante da conquista e da opressão”³⁷. É nesse contexto que, se Lukács enxergaria em Schopenhauer um gérmen da intelectualidade burguesa que abriu alas para Hitler, Horkheimer vislumbraria no filósofo da compaixão *como participação nos sofrimentos* alheios um “pessimista vidente” (*hellsichtiger Pessimist*), que previu e temeu a Era do entusiasmo

³⁶ Chiarello, *Das lágrimas das coisas*, p. 195.

³⁷ Horkheimer, *Eclipse da razão*, p. 177-178, grifos meus.

nacionalista fanático que culminaria nos totalitarismos e nas grandes guerras do século XX.

Os artigos *Schopenhauer e a sociedade* e *A atualidade de Schopenhauer* são redigidos por Horkheimer em um período muito próximo à fase em que faz os diagnósticos acima mencionados.

No primeiro artigo é possível identificar uma retomada dos diagnósticos e das acusações feitos alguns anos antes, com Adorno, em *Dialética do esclarecimento*, no âmbito das teses sobre indústria cultural. Agora, escrevendo individualmente e em diálogo com Schopenhauer, será o momento de avaliar em que termos o Esclarecimento produz sofrimentos inauditos ao invés de ter superado os prometidos. Será nesse sentido que leremos formulações como as de que “não obstante o inimaginável aumento de forças produtivas, a vida não foi aliviada com o desenvolvimento progressivo; e não apenas continua sujeita à perseguição, dentro e fora, como a uma ameaça, a uma miséria recidiva — que continua existindo mesmo em meio à civilização [...] —, assim como as melhorias ocasionaram novos fardos, alguns ideais e outros reais”³⁸. De modo mais específico, Horkheimer notará que a tese schopenhaueriana segundo a qual o progresso implica em novas penúrias, apesar de sempre representar a promessa de algo melhor, encontraria atualmente um fardo material fenomênico: “Schopenhauer, que escarnecia do fumar e dos jogos infantilizados que não requerem nenhum esforço intelectual, poderia notar de forma raivosa a cultura de massas de hoje e seus anúncios”³⁹. Porém, no mesmo texto, há breves indicações positivas de progresso civilizacional que soam como formas de superação parcial de certas dominações e sofrimentos sociais: “É inegável o efeito civilizatório: a eliminação progressiva da servidão doméstica da mulher, a equalização nas formas de existir do trabalhador

³⁸ Horkheimer, *Schopenhauer y la sociedad*, p. 167-168.

³⁹ *Idem*, p. 169.

e do empresário, a democratização da existência; e a civilização não é algo oposto à cultura, como queriam os agentes do Terceiro Reich, mas justamente a sua suposição”⁴⁰.

No segundo artigo, a partir de citações dos *Parerga e paralipomena* e de alguns fragmentos póstumos de Schopenhauer, vemos Horkheimer indicar em que termos o “pessimista vidente” (*hellsichtiger Pessimist*) tinha razão. Ao chamar atenção para a sobriedade de Schopenhauer quanto aos prognósticos que acabaram por se concretizar, e indicar que neles estaria o motivo para o consideramos como “mestre de nosso tempo”, o pensador da Filosofia social certamente não estava ignorando que seu objeto de análise é um pensamento que tece loas ao quietismo e à soteriologia da negação da vontade. Mas o que pretende notar é o aparato temporal da moralidade entre seres sofredores e desamparados, que têm no desamparo propiciado pela retirada do fundo dourado que a metafísica clássica inculca ao mundo o maior motivo para a solidariedade, que também é devida à falta de esperanças. Em outros termos: é da consciência de que nenhuma aflição, tormento ou terror serão compensados em uma eternidade ou além qualquer, e da incapacidade de suportá-los e tolerá-los, que advém o ímpeto de amenizá-los ou de superá-los neste mundo. Daí a pertinência de elaborações como a de que “ficar ao lado daquilo que é temporal, contra aquilo que é impiedosamente eterno, é o que significa moral no sentido schopenhaueriano”⁴¹. Ou a de que “a impiedosa estrutura da eternidade poderia ser capaz de engendrar a comunidade dos desamparados, assim como a injustiça e o terror na sociedade possuem como consequência a comunidade dos resistentes”⁴².

Mas solidariedade e resistência ante a injustiças, aqui, pressupõem denunciar a estrutura social de dominação e massificação,

⁴⁰ *Idem*, p. 168.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

em especial quando esta abriga a idolatria e oblitera individualidades, e, então, gera o horror em busca de algo cujo motor a filosofia schopenhaueriana sabia qual era: a luta e a competição por interesse material, pela existência, por bem-estar e por poder. É por essas sendas que aquele “pessimismo vidente” detectado por Horkheimer em Schopenhauer torna-se, sob o prisma da leitura do primeiro, outra versão de um pessimismo *engagé*, nos moldes com que este é formulado por Lütkehaus para se referir a Mainländer. Aquilo que o pai do pessimismo havia temido como nascente entusiasmo nacionalista e fanatismo pela unidade dos Estados Nacionais não só aconteceu como teria ensejado as maiores experiências de terror da humanidade, com eventos a provarem que os argumentos retóricos do “pior dos mundos possíveis” são factíveis — a ponto de o Conde de Ungolino, em sua “torre da fome”⁴³, tornar-se caso diminuto ante às inenarráveis catástrofes humanitárias ocorridas, em seu ápice, entre as paredes dos galpões dos campos de concentração e extermínio.

Será a partir disso que Horkheimer, como filósofo da solidariedade, se ocupará em vista de suas denúncias e antídotos ao sofrimento, assim como é nesse sentido que o texto sobre a atualidade de Schopenhauer conecta-se a *Eclipse da razão*. Afinal, o antigo tipo de “solidariedade europeia” e o “trato cortês”, constatados entre as nações em meados do século XIX, cederam espaço para uma concorrência desleal e imprudente entre os povos. Com o desenvolvimento da técnica e a corrida armamentista, o resultado inevitável foi o período das grandes guerras mundiais e, incitado por elas, a gana de todos os povos do mundo por poder próprio.

Por fim, é pertinente considerar que, apesar de teses schopenhauerianas como aquelas indicadas em termos de uma “pequena ética” (da compaixão ativa) acenarem para certas condições ou vias

⁴³ Cf. Schopenhauer, *O mundo*, I, p. 418.

engajadas de combate ao sofrimento de viés social, o materialismo horkheimeriano, por valorizar e propor essas vias como determinantes e cruciais, não evitaria um profundo desacordo com Schopenhauer, em especial se tais vias materiais forem localizadas na esfera política. A objeção a essa oposição, no entanto, poderia se sustentar na constatação de que um tal desacordo já é, de antemão, considerado por Horkheimer. Ele leva em conta suas dissidências com o filósofo da vontade na esfera política, o que, nesse ponto, torna procedentes análises como a de Caldeira Ramos⁴⁴ de que seria mais razoável tomar o filósofo da vontade como ideólogo de conversadores e reacionários do que de progressistas ou de adeptos de abordagens críticas em relação a processos de exploração e opressão social (promotores de sofrimento). É que não poderíamos ignorar, p. ex., o aposto de Horkheimer no já citado comentário do Prefácio de 1968 de *Teoria Crítica*, em que considera Marx e Schopenhauer como suas duas principais fontes: “À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia; a relação com a doutrina de Hegel e de Marx, o desejo de compreender e de mudar a realidade social não suprimiram, *apesar do contraste político*, minha experiência com a sua filosofia”⁴⁵. Ou seja, o contraste político existe e é textualmente admitido, mas teria sido incapaz de solapar a influência no âmbito de discussões sobre concepções de cunho eminentemente ético-sociais, em especial sobre aquelas que assumem a solidariedade como antídoto aos infintos sofrimentos social e historicamente condicionados, ao modo como se davam em Schopenhauer as várias formas da compaixão.

⁴⁴ Cf. Ramos, *Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer*, p. 51.

⁴⁵ Horkheimer, *Teoria crítica: uma documentação*, p. 4, grifos meus, trad. ligeiramente modificada.

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- CORBANEZI, Eder. Horkheimer entre Marx e Schopenhauer: do materialismo pessimista ao pessimismo materialista. In: *Tans/Form/Ação*, v. 40, n. 4, 2017.
- CHIARELLO, Maurício Garcia. *Das lágrimas das coisas: estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: UNICAMP / São Paulo: FAPESP, 2001.
- DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2020.
- DEBONA, Vilmar. “Das Behältniß der Quelle aller Moralität”. *Oververo: la “piccola etica” come cistifellea della morale schopenhaueriana*. In: Maria Vitale (a cura di). *Atti del Decennale del Centro Interdipartimentale di ricerca su A. Schopenhauer e la sua Scuola*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2021.
- DEBONA, Vilmar. Schopenhauer, Horkheimer e o sofrimento social. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 60, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.060.DS05>.
- DEBONA, Vilmar. Schopenhauer’s great and small ethics: On the mysteriousness, (im)mediacy, and (un)sociability of moral action. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 103, 2022.
- HORKHEIMER, Max. The end of reason. In: *Studies in Philosophy and Social Science*, v. 9, 1941.
- HORKHEIMER, Max. Vernunft und Selbsterhaltung. In: HORKHEIMER, Max. *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1992.
- HORKHEIMER, Max. Die Aktualität Schopenhauers. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften. Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1985.

HORKHEIMER, Max. Prefácio para a reedição. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HORKHEIMER, Max. Kritische Theorie gestern und heute. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1985.

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

HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HORKHEIMER, Max. A atualidade de Schopenhauer. Trad. Lucas Lazarini Valente. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 2, 2018.

HORKHEIMER, Max. Schopenhauer y la sociedad. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1966.

LÜTKEHAUS, Ludger. Einleitung II: Pessimismus und Praxis: Umriss einer kritischen Philosophie des Elends. In: *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?* Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ebeling und Ludger Lütkehaus. Frankfurt am Main: Syndikat, 1985.

LÜTKEHAUS, Ludger. Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob. In: HÜHN, Lore (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.

LÜTKEHAUS, Ludger. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico. M.; PEDROCCHI, Francesca (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007. (Schopenhaueriana, 1).

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

LÜTKEHAUS, Ludger. Pathos und Mitleidsethik. In: EBELING, Hans; LÜTKEHAUS, Ludger (Hrsg.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?* Frankfurt: Syndikat, 1985.

Sofrimentos e antídotos: algumas
considerações entre Schopenhauer e Horkheimer

- MATOS, Olgária Chain Féres. Introdução. In: M. Horkheimer. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 12, 2008.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer como otimista: considerações sobre um apontamento de Horkheimer. In: CORREIA, A; DEBONA, V.; TASSINARI, R. (Orgs.). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017. (Coleção XVII Encontro ANPOF).
- RAMOS, Flamarion Caldeira. Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 2, 2018.
- RUGGIERI, Davide. Schopenhauer's legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer's unpublished archive material. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 96, 2015.
- SEMBLER, Camilo. Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer. In: *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, n. 5, 2013.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: "*Schopenhauer im Kontext III*" – Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética* [Capítulos 8 a 15 de *Parerga e Paralipomena*, Tomo II]. Org. e trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHMIDT, Alfred. *Drei Studien über Materialismus*. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem. München: Hanser Verlag, 1977.
- VEAUTHIER, F. W. Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt am Main, Bd. 73, 1988.

VOLPI, Franco. Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids. In: SCHOPENHAUER, A. *Über das Mitleid*. 3. Auflage. Hrsg. von Franco Volpi. München: dtv/C. H. Beck, 2007.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Neste volume, reunimos uma pequena amostra dos trabalhos realizados pelos membros do GT Filosofia da Mente e da Informação. Alguns dos trabalhos aqui publicados foram apresentados no XIX Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Goiânia, de 10 a 14 de outubro de 2022, outros são inspirados ou se relacionam com trabalhos apresentados em tal encontro.

Os textos aqui publicados representam bem os temas historicamente tratados pelo GT, incluindo questões fundacionais relativas ao fisicalismo e à causação mental, bem como questões trazidas pela neurociência e relativas à teoria da ação e da compreensão de outras mentes, bem como implicações éticas das novas tecnologias digitais.

É com grande satisfação que publicamos este volume, com o qual o GT Filosofia da Mente e da Informação pretende contribuir para a pesquisa acadêmica na área e para a comunidade filosófica brasileira de forma mais ampla.

