

A detailed portrait of Arthur Schopenhauer, an elderly man with white, curly hair, wearing a dark coat over a white cravat. He is holding a book or document in his hands. The background is dark and textured.

# Schopenhauer

A filosofia e o filosofar

Comunicações de Pesquisa do  
VIII Colóquio Internacional Schopenhauer

Vilmar Debona | Diana Chao Decock (Orgs.)



Os textos aqui reunidos são parte significativa das Comunicações de Pesquisa apresentadas durante o VIII Colóquio Internacional Schopenhauer, realizado entre os dias 28 de novembro e 01 de dezembro de 2017, no Goethe-Institut Curitiba e na Universidade Federal do Paraná. O Colóquio teve como temática geral Schopenhauer: a filosofia e o filosofar, mas os assuntos discutidos nestas Comunicações são variados e pautam questões de epistemologia, ética, estética, eudemonologia etc. a partir do pensamento schopenhaueriano. Os autores são vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia e a grupos de pesquisas das mais diversas Universidades do país, o que ilustra mais uma vez o extraordinário crescimento das pesquisas brasileiras sobre o filósofo da vontade e sobre a gama de problemas e conceitos por ele ensejados. O VIII Colóquio Internacional Schopenhauer deu continuidade a encontros bianuais que já se consolidaram no cenário filosófico brasileiro. Como nas outras edições, o evento reuniu grandes especialistas brasileiros e estrangeiros, assim como pesquisadores iniciantes, para debates sobre questões específicas da filosofia schopenhaueriana, sobre articulações desta com outros pensamentos e sobre possíveis ressonâncias da mesma na cultura contemporânea em geral. A primeira edição do Colóquio foi organizada em 2001 pelo Prof. Jair Barboza, em Curitiba; a segunda edição foi organizada em 2003 pelo Prof. João Carlos Salles Pires da Silva, em Salvador; a terceira foi organizada em 2005 pelos Profs. Maria Lúcia Cacciola e Eduardo Brandão, em São Paulo; a quarta foi organizada em 2009 pelos Profs. Maria Lúcia Cacciola e Luiz Carlos Pereira, no Rio de Janeiro; a quinta foi organizada em 2011 pelos Profs. Jair Barboza e Leo Staudt, em Florianópolis; a sexta ocorreu em 2013 e foi organizada pelos Profs. Ruy de Carvalho e Gustavo Costa, em Fortaleza; e a sétima ocorreu novamente em Salvador, em 2015, e foi organizada pelos Profs. Jarlee Salviano e Kleverton Bacelar. As temáticas das edições anteriores foram: Schopenhauer e a história da filosofia (I); Schopenhauer e o idealismo alemão (II); Schopenhauer e as filosofias da vontade (III); Schopenhauer: leitores e leituras (IV); Schopenhauer: estética e ética (V); Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo (VI); Schopenhauer e as artes (VII); e agora, em 2017, Schopenhauer: a filosofia e o filosofar (VIII).



# **Schopenhauer**

## **A filosofia e o filosofar**

Ficha técnica do  
**VIII Colóquio Internacional Schopenhauer**

Curitiba – 28/11 a 01/12/17

**Comitê organizador / *Organizing committee***

---

Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Vilmar Debona (UFSM)

**Comitê científico / *Scientific committee***

---

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP)  
Matthias Koßler (Universität Mainz)  
Domenico M. Fazio (Università del Salento)  
Yasuo Kamata (Kwansei Gakuin University)  
Eduardo Brandão (USP)  
Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)  
Eduardo Ribeiro da Fonseca (PUCPR)  
Jair Barboza (UFSC)  
Dax Moraes (UFRN)

**Comitê de apoio / *Support committee***

---

Diana Chao Decock (USP/PUCPR)  
Claudia Assunção Dias (UFPR)  
Felipe dos Santos Durante (UFES)  
Luana Oliveira Medeiros (UFPR)  
Jorge Luis Palicer do Prado (USP)  
Luan Corrêa da Silva (UECE)  
Guilherme Marconi Germer (USP)

**Apoio financeiro / *Financial support***

---

CAPES/PAEP  
Departamento de Filosofia da UFPR  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR  
Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro (São Paulo)

**Apoio / *Support***

---

Universidade Federal do Paraná  
Goethe-Institut Curitiba  
Seção Brasileira da Schopenhauer-Gesellschaft  
GT Schopenhauer da ANPOF  
Núcleo de Estudos Nietzscheanos da UFPR  
Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer

# Schopenhauer

A filosofia e o filosofar

Comunicações de Pesquisa do  
VIII Colóquio Internacional Schopenhauer

**Organizadores:**  
Vilmar Debona  
Diana Chao Decock

*φ editora fi*

**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana Chao; (Orgs.)

Schopenhauer: a filosofia e o filosofar [recurso eletrônico] / Vilmar Debona; Diana Chao Decock; (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

227 p.

ISBN - 978-85-5696-368-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia, 2. Schopenhauer, 3. Colóquio Internacional; 4. Representação I. Título.

---

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia                    100

# Sumário

<b>Apresentação</b> .....	<b>9</b>
Vilmar Debona; Diana Chao Decock	
<b>1</b> .....	<b>13</b>
<b>A teleologia em Schopenhauer: hipótese regulativa ou princípio metafísico?</b>	
William Mattioli	
<b>2</b> .....	<b>33</b>
<b>Apenas a causalidade explica como conhecemos?</b>	
Jaqueline Engelmann	
<b>3</b> .....	<b>43</b>
<b>Sobre a Ideia como objetividade <i>adequada e imediata</i></b>	
Lucas Lazarini Valente	
<b>4</b> .....	<b>57</b>
<b>O conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres em Schopenhauer</b>	
Diana Chao Decock	
<b>5</b> .....	<b>69</b>
<b>A concepção de morte em Schopenhauer</b>	
Guilherme Marconi Germer	
<b>6</b> .....	<b>87</b>
<b>A noção de palingenesia na filosofia de Schopenhauer: uma contribuição para os debates sobre o processo de negação da vontade</b>	
Ednilson Bernardo Antoniassi	
<b>7</b> .....	<b>103</b>
<b>O conceito de culpa na concepção de ordenamento moral do mundo na filosofia de Schopenhauer</b>	
Eli Vagner Francisco Rodrigues	

<b>8</b> .....	<b>121</b>
<b>A melancolia como posição rígida de percepção de si e do mundo</b>	
Julia Joergensen Schlemm	
<b>9</b> .....	<b>131</b>
<b>O sublime schopenhaueriano e <i>A morte de Empédocles</i>, de Hölderlin: a resignação do herói</b>	
Gabriela Nascimento Souza	
<b>10</b> .....	<b>147</b>
<b>A dimensão artística da filosofia em Schopenhauer</b>	
Camila Berehulka de Almeida	
<b>11</b> .....	<b>157</b>
<b>O conceito de corpo na metafísica do belo: entrave e fundamento?</b>	
Nilton José Sales Sávio	
<b>12</b> .....	<b>169</b>
<b>Caráter e corpo na filosofia de Schopenhauer</b>	
Lívia Ribeiro Lins	
<b>13</b> .....	<b>181</b>
<b>Sobre as noções de personalidade e caráter na filosofia de Schopenhauer</b>	
Rafael Ramos da Silva	
<b>14</b> .....	<b>195</b>
<b>A sabedoria em <i>O mundo como vontade e representação</i></b>	
Sarah Maira Fernandes de Andrade	
<b>15</b> .....	<b>205</b>
<b>Filosofar: exercício de libertação</b>	
Jéssica Barros Silva	
<b>16</b> .....	<b>215</b>
<b>Schopenhauer e a relação entre o filosofar, a filosofia e a educação</b>	
Carlos Alberto Leite de Moura	



# Apresentação

*Vilmar Debona*  
*Diana Chao Decock*

Os textos aqui reunidos são parte significativa das Comunicações de Pesquisa apresentadas durante o *VIII Colóquio Internacional Schopenhauer*, realizado entre os dias 28 de novembro e 01 de dezembro de 2017, no Goethe-Institut Curitiba e na Universidade Federal do Paraná. O Colóquio teve como temática geral *Schopenhauer: a filosofia e o filosofar*, mas os assuntos discutidos nestas Comunicações são variados e pautam questões de epistemologia, ética, estética, eudemonologia etc. a partir do pensamento schopenhaueriano. Os autores são vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia e a grupos de pesquisas das mais diversas Universidades do país, o que ilustra mais uma vez o extraordinário crescimento das pesquisas brasileiras sobre o filósofo da vontade e sobre a gama de problemas e conceitos por ele ensinados.

O *VIII Colóquio Internacional Schopenhauer* deu continuidade a encontros bianuais que já se consolidaram no cenário filosófico brasileiro. Como nas outras edições, o evento reuniu grandes especialistas brasileiros e estrangeiros, assim como pesquisadores iniciantes, para debates sobre questões específicas da filosofia schopenhaueriana, sobre articulações desta com outros pensamentos e sobre possíveis ressonâncias da mesma na cultura contemporânea em geral. A primeira edição do Colóquio foi organizada em 2001 pelo Prof. Jair Barboza, em Curitiba; a segunda edição foi organizada em 2003 pelo Prof. João Carlos Salles Pires da

Silva, em Salvador; a terceira foi organizada em 2005 pelos Profs. Maria Lúcia Cacciola e Eduardo Brandão, em São Paulo; a quarta foi organizada em 2009 pelos Profs. Maria Lúcia Cacciola e Luiz Carlos Pereira, no Rio de Janeiro; a quinta foi organizada em 2011 pelos Profs. Jair Barboza e Leo Staudt, em Florianópolis; a sexta ocorreu em 2013 e foi organizada pelos Profs. Ruy de Carvalho e Gustavo Costa, em Fortaleza; e a sétima ocorreu novamente em Salvador, em 2015, e foi organizada pelos Profs. Jarlee Salviano e Kleverton Bacelar. As temáticas das edições anteriores foram: Schopenhauer e a história da filosofia (I); Schopenhauer e o idealismo alemão (II); Schopenhauer e as filosofias da vontade (III); Schopenhauer: leitores e leituras (IV); Schopenhauer: estética e ética (V); Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo (VI); Schopenhauer e as artes (VII); e agora, em 2017, Schopenhauer: a filosofia e o filosofar (VIII).

É nosso desejo que os debates ocorridos durante o Colóquio em torno da natureza da filosofia e do filosofar schopenhauerianos, em parte publicados neste livro, permitam resultados múltiplos, como a ampliação das pesquisas sobre o pensamento do filósofo, o fortalecimento das colaborações entre pesquisadores e centros de pesquisa participantes (para o caso desta oitava edição, notadamente brasileiros, alemães, italianos e japoneses); e, ademais, a reflexão sobre o próprio lugar da Filosofia nessa época em que as sombras da ignorância e dos dogmatismos se refazem de um modo peculiar e voltam a nos encobrir.

Cabe-nos agradecer a todas e todos os autores das Comunicações, bem como a todos os estudantes e professores que contribuíram para a realização do evento. Registramos um agradecimento muito especial ao Prof. Antonio Edmilson Paschoal, anfitrião do Colóquio na UFPR, cuja colaboração na organização do evento foi indispensável para o seu êxito. Agradecemos também ao apoio financeiro da CAPES, que disponibilizou recursos mediante edital PAEP; ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, pelo apoio financeiro e técnico; ao Núcleo de

Estudos Nietzscheanos da UFPR; ao Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro (São Paulo); à Dr<sup>a</sup> Claudia Römmelt, diretora do Goethe-Institut Curitiba, pela agradável recepção durante a abertura e as primeiras conferências do Colóquio; ao Prof. Matthias Koßler, presidente da Schopenhauer-Gesellschaft (Alemanha), pelos costumeiros apoio, participação e interesse; às Seções Brasileira, Italiana e Japonesa da Schopenhauer-Gesellschaft, em nome de seus respectivos presidentes ou representantes: Prof<sup>a</sup>. Maria Lúcia Cacciola, Prof. Domenico M. Fazio e Prof. Yasuo Kamata; e a todos os vinte e seis professores conferencistas, nacionais e estrangeiros, pelas contribuições à Pesquisa-Schopenhauer, cujos textos estarão publicados no Vol. 9, N. 1 (jun. 2018) da *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*.

(Organizadores)



## **A teleologia em Schopenhauer: hipótese regulativa ou princípio metafísico?<sup>1</sup>**

*William Mattioli<sup>2</sup>*

Em um belíssimo artigo publicado em 1993 com o título *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*, Maria Lúcia Cacciola desenvolve uma extensa discussão sobre o tema da teleologia em Schopenhauer, apresentando de modo detalhado cada um dos momentos importantes da obra do autor em que este tema é posto sob escrutínio. As mesmas reflexões reaparecem em seu livro, publicado no ano seguinte, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, num capítulo dedicado especificamente ao tema. Grande parte das ideias elaboradas no presente texto tem sua motivação mais direta numa discussão com as teses de Cacciola, mesmo que este trabalho tenha uma abordagem, por um lado, mais voltada para os aspectos problemáticos do diálogo de Schopenhauer com Kant e, por outro, menos “otimista” no que diz respeito à viabilidade da solução schopenhaueriana para o problema da teleologia e à consistência interna de suas teses sobre o tema, tendo em vista os pressupostos de sua metafísica. Vale dizer ainda que fui conduzido a este debate primeiramente pelas reflexões em torno do problema da teleologia

---

<sup>1</sup> Este texto corresponde a uma versão levemente modificada do trabalho apresentado no VIII Colóquio Internacional Schopenhauer, que ocorreu em Curitiba entre os dias 28/11 e 01/12/2017. Uma versão substancialmente expandida deste trabalho foi publicada no Dossiê “Schopenhauer leitor de Kant” da *Revista de Filosofia Aurora* (Curitiba, v. 30, n. 49, p. 205-235, jan./abr. 2018).

<sup>2</sup> Universidade Federal Fluminense

elaboradas por Nietzsche num conjunto de fragmentos de juventude<sup>3</sup>, em que o filósofo põe em cena, num confronto bastante profícuo, as teses de Kant, Schopenhauer, Lange e, indiretamente, de Darwin em torno do tema. Apesar do nome que comparece nos ensaios de títulos para este conjunto de fragmentos ser o nome de Kant, por vezes é possível ter a impressão de que é Schopenhauer, e não Kant, o interlocutor privilegiado de Nietzsche em suas reflexões sobre o finalismo neste momento. Mas deixarei aqui o jovem Nietzsche de lado<sup>4</sup> e me debruçarei sobre alguns problemas que emergem do tratamento um tanto quanto paradoxal conferido por Schopenhauer à questão da teleologia e do finalismo em sua metafísica da natureza.

Dos problemas aos quais eu me refiro, se destacam os seguintes, que são colocados de forma cristalina por Cacciola:<sup>5</sup> como é possível a admissão de uma finalidade na natureza cuja essência é uma vontade cega e, portanto, destituída de intencionalidade<sup>6</sup>? A resposta a esse problema nos é dada por Schopenhauer com a tese de que a finalidade é introduzida na natureza por nosso intelecto, e não lhe pertence objetivamente. Isso nos conduz então a uma segunda questão: como pode Schopenhauer alegar que a finalidade é introduzida na natureza por nosso intelecto, ao mesmo tempo em

---

<sup>3</sup> O conjunto de notas reunidas sob o título *Sobre a teleologia* (conhecido também pelo título “O conceito do orgânico a partir de Kant”) corresponde ao plano de trabalho para a elaboração da tese de doutorado que Nietzsche planejava escrever sobre o tema (cf. carta ao amigo Paul Deussen do final de abril / início de maio de 1868). As notas para a dissertação se encontram em KGW I/4, pp. 549-578 e correspondem aos fragmentos 62[3] – 62[57] de abril/maio de 1868.

<sup>4</sup> Lidarei com a questão da teleologia no jovem Nietzsche em outro artigo.

<sup>5</sup> Cf. CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 76. Sobre isso, cf. ainda MALTER, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 263s., e KEUTEL, *Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer*, p. 35.

<sup>6</sup> Estou usando o termo “intencionalidade” aqui para me referir ao aspecto cognitivo ou representacional de nossa vida mental, aquele que Schopenhauer se recusa a atribuir à vontade como coisa em si. De um modo geral, devemos entender a intencionalidade como a capacidade de se ter um “objeto” ou um “algo” em vista, isto é, um estado em que algo é “visado”, que se caracteriza por “estar dirigido a algo” ou “ser acerca de algo”, o que Dennett (1996, p. 35), entre outros, chama de “aboutness”. Esse traço específico de estados mentais está certamente presente em intenções, no sentido comum do termo, mas não deve ser reduzido a isso. Na medida em que se refere fundamentalmente ao ato de estar direcionado a um objeto, essa noção se confunde, portanto, com a noção de “representação”, que está certamente pressuposta em qualquer forma de “intenção” ou “interesse”.

que busca fundamentar essa finalidade remetendo-a à unidade metafísica da vontade?

Adiante que, pelo menos em parte, um dos aspectos centrais do conjunto de problemas ao qual eu me refiro pode ser visto como uma versão ou um desdobramento, se quisermos chamá-lo assim, do famoso “paradoxo de Zeller”, que aponta para a contradição que há entre o momento transcendentalista do sistema de Schopenhauer, construído em torno do idealismo subjetivo de Kant, e o desenvolvimento de sua filosofia da natureza, que depende da metafísica da vontade<sup>7</sup>. A associação explícita entre o que podemos chamar de paradoxo das causas finais e o paradoxo de Zeller é feita, por exemplo, por Otto Keutel, num artigo de 1897 intitulado *Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer*, onde ele resume o problema do seguinte modo: de acordo com o ponto de vista kantiano e idealista do primeiro livro, Schopenhauer afirma que a finalidade é introduzida na natureza pelo nosso intelecto; por outro lado, porém, o próprio intelecto é visto como resultado de um processo natural teleologicamente orientado: é a vontade que, nos graus mais elevados de sua objetivação, produz um intelecto para fins de conservação das formas orgânicas mais elevadas<sup>8</sup>.

Vale notar aqui que essa interpretação de Keutel é, por sua vez, fundamentalmente inspirada nas críticas desenvolvidas por Adolf Trendelenburg já na primeira edição de suas *Investigações Lógicas*, de 1862, e que são retomadas por Rudolf Haym em seu ensaio sobre Schopenhauer de 1864. Ao menos uma parte da leitura que pretendo apresentar aqui vai na mesma direção da leitura dos autores acima citados.

Para iniciar então minha análise, tomarei como ponto de partida a indicação, por parte de Schopenhauer, da existência de uma lacuna ou de uma incompletude no tratamento kantiano da

---

<sup>7</sup> Sobre isso, cf. por exemplo: CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 77; MATTIOLI, *Inconsciente, intencionalidade e natureza*; e SANTOS, *A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer*.

<sup>8</sup> KEUTEL, *Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer*, p. 28.

questão da teleologia. Na verdade, é possível identificar nas formulações do autor duas sugestões distintas acerca do aspecto lacunar ou incompleto da crítica de Kant. Em primeiro lugar, ao reconhecer a verdade da proposição kantiana segundo a qual o mecanismo não é capaz de dar conta de todos os fenômenos naturais, pois “o conceito de causa e efeito não se aplica ao todo da natureza em geral”<sup>9</sup>, ele aponta ali a ausência de uma teoria positiva e consistente sobre o caráter próprio da relação entre natureza e conhecimento (ou entre natureza e intelecto). Poucas linhas à frente, ele aponta uma outra lacuna, que diz respeito ao fato de Kant ter circunscrito a impossibilidade de uma explicação mecânica apenas aos fenômenos orgânicos, ao passo que ele próprio buscará expandir à totalidade da natureza esta irredutibilidade ao mecanismo. Na perspectiva da crítica de Schopenhauer, porém, a existência dessas duas lacunas se explica pela mesma razão: aos seus olhos, o que falta ao argumento kantiano é o lado positivo.

Em que pesem essas críticas, às quais retornarei na sequência, é bem sabido que Schopenhauer vê na limitação kantiana do juízo teleológico ao registro hipotético de uso meramente regulativo dos princípios do entendimento uma solução admirável e muito elegante para o problema da suposta objetividade de nossas proposições acerca da finalidade da natureza. E ele acompanhará Kant nesta posição, mesmo que de uma maneira um tanto quanto indeterminada se comparada ao sentido técnico do conceito kantiano de princípio regulativo. O que Schopenhauer defende, partindo de Kant, é que “tanto a finalidade do orgânico quanto a legalidade do inorgânico são primariamente introduzidas por nosso entendimento na natureza, e concernem tão somente ao fenômeno, não à coisa-em-si.”<sup>10</sup> O respectivo argumento kantiano, simplificado por Schopenhauer na tese da origem subjetiva da necessidade que temos de pensar os corpos naturais mediante o conceito de causa

---

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. CK, p. 661.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §28, p. 223.



final, tornou possível desmontar a prova físico-teológica da existência de um Deus que teria criado as coisas segundo desígnios específicos. Mas aos olhos de Schopenhauer, como dito, falta a este argumento o lado positivo. Essa crítica, apenas aludida no apêndice ao *Mundo (Crítica da filosofia kantiana)*, e ausente tanto no § 28 do Tomo I quanto no capítulo 26 do Tomo II, aparece, explicitamente, no capítulo “Anatomia comparada” de *Sobre a vontade na natureza*, que é, juntamente com os textos mencionados, um lugar privilegiado para o tratamento deste tema.

Mas tomemos inicialmente o que é dito na *Crítica da filosofia kantiana*. Neste texto, ao qual Schopenhauer remete o leitor em *Sobre a vontade na natureza*, ele apresenta uma versão radicalmente resumida do que considera ser o pensamento central da *Crítica da faculdade de julgar*, e que pode ser sintetizado nos seguintes termos: nós não só podemos como devemos compreender os seres orgânicos e a natureza em geral segundo um conceito de finalidade pensado em analogia com a produção técnica, isto é, com as obras humanas. Essa analogia torna compreensível a concordância de todas as partes do organismo com sua totalidade, assim como o lugar desse organismo, seu encaixe perfeito, por assim dizer, na urdidura da natureza em geral. Tal analogia, contudo, jamais pode ser tomada objetivamente, como fundamento explicativo dos processos naturais: sua validade é, portanto, meramente subjetiva. Esse argumento é suficiente para refutar a físico-teologia, que pressupõe, como fundamento das formas naturais, uma vontade divina agindo segundo um plano pré-concebido. E este teria sido justamente o grande mérito de Kant no que concerne ao tema, tendo nisso David Hume como precursor à altura, com a diferença que Hume teria criticado o finalismo partindo do ponto de vista empírico, ao passo que Kant o teria criticado reconhecendo-o como elemento *a priori* de nossa faculdade de julgar, limitado a um uso meramente regulativo<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, A. CK, p. 66os. É preciso notar que Schopenhauer não usa o termo “regulativo” nessas passagens; ele fala apenas no caráter subjetivo deste modo de consideração. Na verdade, como pretendo mostrar, acredito que ele não esteja muito interessado na distinção kantiana entre regulativo

Apesar da crítica kantiana estar fundamentalmente correta, seria necessário ainda mostrar, prossegue Schopenhauer, que, “conforme sua índole”, a natureza não pode ser pensada como efeito de uma causa guiada por motivos<sup>12</sup>. Caberia perguntar o que exatamente o autor tem em mente quando fala aqui da “índole da natureza”, conforme a qual ela não poderia ser pensada como produto de um intelecto (de um conceito de finalidade). Estaria ele se referindo à vontade como essência do mundo, já que esta é, segundo sua tese oficial, absolutamente destituída de cognição e, portanto, de intencionalidade? Ao que tudo indica sim. Nesse caso, porém, querereria parecer, à primeira vista, que ele está ignorando intencionalmente a noção kantiana de *intellectus archetypus*<sup>13</sup>. Esta é justamente a ideia que, dentro do argumento geral da segunda parte da terceira *Crítica* (e que já se encontra formulado em linhas gerais na “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*) autoriza o uso regulativo dos juízos de finalidade. Não é por acaso que, no importante parágrafo 75, Kant afirma que “a teleologia não consegue concluir as suas investigações de maneira definitiva a não ser na teologia.”<sup>14</sup> Ademais, aquela exigência de complementação levantada por Schopenhauer, se entendida nesse sentido e voltada contra Kant, parece um pouco descabida, já que a delimitação kantiana do estatuto regulativo dos juízos de finalidade impede justamente que possamos remeter sua justificação a qualquer instância objetiva, quanto menos a uma instância que assume uma função explicativa no âmbito de uma metafísica teórica, tal como é a vontade schopenhaueriana. Mas deixemos este ponto em suspenso, por enquanto.

---

e constitutivo, o que faz com que sua teoria acerca da teleologia assumia feições bastante distintas daquelas da teoria kantiana.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. CK, p. 661.

<sup>13</sup> Não entrarei aqui na discussão se a ideia de um entendimento divino pressuposta na estratégia kantiana de legitimação da consideração teleológica da natureza pode ser identificada à noção de *intellectus archetypus* (sobre isso, cf. por exemplo MCLAUGHLIN 1989, p. 123s.). Para os fins do presente estudo, considerarei que essas noções podem ser tratadas de modo análogo.

<sup>14</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar* (CFJ), p. 399 (a paginação se refere à edição da *Akademie-Ausgabe*, que consta nas laterais da tradução brasileira referenciada).

Por ora, notemos o seguinte: no que diz respeito à justificação do emprego regulativo dos juízos teleológicos, Kant recorre, por um lado, a um princípio *a priori* da faculdade do juízo: a finalidade ou conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*), entendida como princípio próprio desta faculdade. Isso é apenas parcialmente reconhecido por Schopenhauer, já que, apesar de assumir, de maneira um tanto quanto vaga, o aspecto subjetivo implicado nessa determinação da finalidade como princípio *a priori* da faculdade do juízo, ele não parece estar disposto a atribuir a esta faculdade nenhum princípio próprio e nenhuma autonomia frente ao entendimento e à razão<sup>15</sup>; por outro lado, Kant recorre ainda, na justificação do uso regulativo dos juízos teleológicos, a uma determinada tessitura de ideias da razão, que envolve tanto a ideia da totalidade da natureza (pensada como totalidade harmônica e hierarquizada) quanto aquela ideia de um entendimento divino (pensado como seu fundamento criador). O fato de não podermos demonstrar, no plano teórico-especulativo, a existência objetiva de um tal *intellectus archetypus*, não nos impede de pensá-lo, por contraposição ao nosso próprio intelecto, como condição de possibilidade tanto da coordenação das partes dos organismos segundo um princípio de autorregulação interno, quanto daquela ordenação hierárquica da natureza como um todo, em cuja urdidura os organismos se encaixam; mas também como fundamento da possibilidade mesma de considerarmos os produtos naturais como subsumíveis à sistematicidade de nossas faculdades cognitivas, *como se* a natureza tivesse sido intencionalmente desenhada de tal modo a ser por elas apreendida (não é demais insistir na atenção que deve ser dada aqui à formulação “como se”). Para Kant, esse é um pressuposto para que possamos fazer ciência da natureza, uma vez que esta exige uma compreensão sistemática das leis naturais, isto é, exige que possamos articular todas as leis

---

<sup>15</sup> Cf. DE CIAN, *L'interpretazione schopenhaueriana della 'Critica del Giudizio'*, p. 81.

naturais num sistema unificado e hierarquicamente ordenado de acordo com nossos princípios racionais<sup>16</sup>.

Schopenhauer, por seu turno, jamais traz explicitamente à discussão esse outro lado da concepção kantiana da teleologia, a não ser de modo bastante indireto, retraduzindo-o em termos de uma “teologia popular”, que Kant teria deixado intocada sob a forma de uma “fé alicerçada num sentimento moral”, razão pela qual pode-se denominá-la também “teologia moral”<sup>17</sup>. Do ponto de vista de seu papel sistemático na argumentação kantiana em torno da teleologia, porém, ele parece ignorar intencionalmente o *intellectus archetypus*, colocando Kant lado a lado com Hume, enxergando na crítica do primeiro uma continuidade, por assim dizer, com a crítica deste último, e vendo em sua própria concepção o ponto culminante dessa linha de pensamento. Nesse contexto, ele coloca ainda lado a lado a *Crítica do juízo* de Kant e seu próprio ensaio *Sobre a vontade na natureza*<sup>18</sup>.

Neste ponto, um leitor de Kant poderia estar inclinado a objetar que a inovação kantiana e sua superação do ponto de vista humeano consiste justamente na determinação do papel que aquele *intellectus archetypus*, enquanto ideia da razão, tem a cumprir como condição

---

<sup>16</sup> Sobre isso, cf. as seguintes passagens: “A natureza é representada nesse conceito (conformidade a fins) como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do diverso de suas leis empíricas” (CFJ, p. 181); “se devemos ao menos julgar segundo aquilo que nos é permitido compreender por meio da nossa própria natureza (segundo as condições e os limites de nossa razão), não podemos colocar outra coisa no fundamento da possibilidade desses fins da natureza senão um ser inteligente” (CFJ, p. 400); “a ideia de um outro entendimento possível diferente do humano [...] tem de se encontrar aqui como fundamento para que se possa dizer: certos produtos naturais têm de ser considerados por nós como produzidos intencionalmente e como fins segundo a sua possibilidade, tendo em conta a constituição particular do nosso entendimento” (CFJ, p. 405); “a ideia da sabedoria suprema é um regulativo na investigação da natureza e um princípio da sua unidade sistemática e conforme a fins segundo leis universais da natureza, mesmo ali onde não nos damos conta de tal unidade [...] Pois a maior unidade sistemática e conforme a fins que a sua razão poderia tomar por fundamento de toda investigação natural, como princípio regulativo, é justamente a mesma que os autorizava a tomar por fundamento a ideia de uma inteligência suprema como esquema do princípio regulativo” (CRP, B 727).

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. CK, p. 635. Vale notar que essas formulações não se encontram na parte da *Crítica da filosofia kantiana* dedicada à terceira *Crítica*, mas sim na parte em que Schopenhauer discute as críticas de Kant à teologia especulativa na “Dialética transcendental” da primeira *Crítica*.

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, A. CK, p. 638.

de possibilidade, ou ainda como condição de legitimidade do uso regulativo do princípio de finalidade, instaurando um campo normativo do qual as ciências puramente descritivas estão, por natureza, banidas. Na consideração da natureza, o conceito de finalidade ou conformidade a fins faz um apelo tácito à normatividade<sup>19</sup>, na medida em que só pode ser devidamente compreendido se pensado sobre o pano de fundo da noção de “interesse” ou de “preferência” e, com isso, exige igualmente uma certa noção, mesmo que deflacionada, de intencionalidade. É somente no interior deste campo normativo que um conceito tal como o de “perfeição”, por exemplo, faz algum sentido; conceito que é utilizado por Schopenhauer em diversos momentos importantes, tanto em sua filosofia da natureza, isto é, em suas reflexões em torno da evolução teleologicamente orientada das formas de objetivação da vontade<sup>20</sup>,

---

<sup>19</sup> Ver em especial a seguinte passagem da seção X da Primeira Introdução à *Crítica do juízo* (CFJ), AA XX, p. 240; p. 54 da tradução brasileira): “Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, naquilo que ele é, com aquilo que ele *deve ser*. Aqui é dado ao julgamento de sua possibilidade, como seu fundamento, um conceito (de fim) que o precede a priori”. Pensamos “a respeito de um produto da natureza [...] que ele devia ser algo” e julgamos, “a partir disso, se ele é realmente assim”; cf. sobre isso o importante artigo de GINSBORG, *Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes*, p. 248ss., e HILL, *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought*, p. 69.

<sup>20</sup> Cf. por exemplo MVR I, §27, p. 208s. (onde Schopenhauer fala do conflito entre os fenômenos “nos graus mais baixos” de objetivação da vontade e do “fenômeno de uma ideia mais perfeita” que resulta desse conflito, para logo à frente mencionar o esforço da vontade “em vista de objetivações cada vez mais elevadas” e, por fim, “a ideia mais perfeita” resultante da vitória “sobre ideias ou objetivações mais baixas da vontade”); MVR I, §28, p. 218 (onde o homem é caracterizado como a “objetivação mais distinta e perfeita” da vontade); MVR I, §28, p. 226 (onde se fala novamente em “objetivações mais perfeitas da vontade”); MVR II, §22, p. 333 (onde lemos que “na consideração objetiva, o cérebro é a florescência do organismo; por isso, só quando este alcança a sua suprema perfeição e complexidade é que aquele entra em cena em seu pleno desenvolvimento”); MVR II, §22, p. 337 (onde nos é dito que “as capacidades de representação com os seus órgãos, cérebro, nervos e instrumentos sensoriais” aparecem cada vez mais perfeitas “quanto mais ascendemos na escala dos animais”); MVR II, §25, 387ss. (onde ele fala da “perfeição nunca suficientemente admirada nas obras da natureza”, da “finalidade em virtude da qual cada vivente, em e para si mesmo, é perfeito” e do “encadeamento engenhoso de partes separadas desenvolvido com máxima perfeição para que as partes sejam meios e fins umas das outras”); e MVR II, §26, p. 403 (onde, dialogando com Aristóteles, ele fala da “maravilhosa conspiração” entre a causa eficiente e a causa final, “em virtude da qual a perfeição (*das Beste*) entra em cena como necessidade absoluta”).

quanto em suas reflexões éticas<sup>21</sup>. Mas não entrarei em mais detalhes sobre esse ponto aqui<sup>22</sup>.

Voltando ao nosso problema central, talvez seja possível dizer que Schopenhauer não está interessado exatamente na função própria assumida pela noção de princípio regulativo no argumento kantiano, em contraposição ao uso constitutivo dos princípios do conhecimento objetivo, o que conduz paralelamente a uma relativização da distinção entre juízo determinante e juízo reflexionante<sup>23</sup>. É pelo fato de passar ao largo da função sistemática assumida pela distinção entre princípios regulativos e princípios constitutivos no argumento kantiano que Schopenhauer pode afirmar que a finalidade da natureza orgânica tem o mesmo estatuto da legalidade da natureza inorgânica, uma vez que ambas são “introduzidas por nosso intelecto na natureza, e concernem tão somente ao fenômeno, não à coisa em si”<sup>24</sup>. O argumento apresentado aqui, na medida em que pretende acompanhar o

---

<sup>21</sup> As passagens mais importantes relativas a esta acepção da noção de perfeição se encontram no capítulo 48 do tomo II. Cf. por exemplo MVR II, §48, p. 727: “Um corolário do que precedentemente foi dito é que não temos fundamento algum para supor que haja inteligências mais perfeitas que a nossa inteligência humana. Pois vemos que já esta é suficiente para conceder à vontade aquele conhecimento em virtude do qual esta nega a si mesma e se suprime”; MVR II, §48, p. 728: “Também dessa perspectiva notaremos que o fim de toda inteligência só pode ser reação à vontade: porque, entretanto, todo querer é erro; a obra última da inteligência será a supressão do querer, a cujos fins havia servido até então. De modo que até mesmo a inteligência mais perfeita possível seria apenas uma transição para aquilo que conhecimento algum pode alcançar: sim, um tal conhecimento só pode ter lugar na essência das coisas apenas no instante da alcançada intelecção perfeita” Cf. ainda P II, §85, p. 155: “a humanidade, segundo penso, deve ser o último estágio alcançado [na objetivação da vontade, W.M.], porque nele já se alcançou a possibilidade da negação da vontade, isto é, de uma reversão de todo o anelo; com o que esta *divina commedia* alcança então seu fim. Portanto, apesar de não haver qualquer razão física que garanta que nenhuma outra catástrofe global ocorrerá, há, contudo, uma razão moral, a saber, que uma tal catástrofe seria agora despropositada (*zwecklos*), na medida em que, agora, a essência íntima do mundo não necessita de outra objetivação mais elevada para a possibilidade de sua redenção. Mas o moral é o núcleo ou o baixo fundamental da questão, não importa o quão difícil seja para os meros físicos compreenderem isso”.

<sup>22</sup> Para um desenvolvimento mais aprofundado desta questão, remeto o leitor à versão expandida deste texto: *O paradoxo das causas finais. Schopenhauer leitor da 'Crítica do juízo teleológico'* (Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 30, n. 49, p. 205-235, jan./abr. 2018).

<sup>23</sup> Cf. DE CIAN, *L'interpretazione schopenhaueriana della 'Critica del Giudizio'*, p. 81s. É nesse sentido que também Nietzsche parece lê-lo, em suas notas sobre a teleologia de 1868 (cf. KGW I/4, p. 565).

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §28, p. 223.

espírito geral da *Crítica da razão pura*, é kantiano em sua motivação e em suas pretensões, mas é anti-kantiano nos seus resultados e, sobretudo, em seus pressupostos. Em primeiro lugar, ele aponta, como mencionado, para uma dissolução ou ao menos uma relativização da dicotomia entre princípios regulativos e constitutivos. A finalidade, que em Kant é o exemplo mais emblemático de princípio regulativo, parece ter, para Schopenhauer, o mesmo estatuto das proposições derivadas das formas puras do entendimento e da sensibilidade: tempo, espaço e causalidade. O que ele pretende, quando assume indiretamente o caráter regulativo do princípio de finalidade, é determinar sua origem e sua validade meramente subjetiva. Mas essa mesma origem e essa mesma validade é atribuída por ele a *toda* a esfera do fenômeno<sup>25</sup>. O único meio de ultrapassamento dessa esfera é a remissão ao conceito de vontade em seu sentido metafísico<sup>26</sup>.

O que causa um certo espanto no leitor nesse momento é a constatação de que é justamente a este conceito que Schopenhauer remete na tentativa de fundamentar a legitimidade do emprego dos juízos de finalidade. Ora, se é verdade que ele busca, por um lado, determinar o caráter meramente subjetivo dos juízos teleológicos, acompanhando assim parcialmente o espírito do argumento kantiano, por outro lado não podemos ignorar que ele busca, ao mesmo tempo, fundamentar esses juízos no princípio metafísico da

---

<sup>25</sup> Cf. por exemplo SCHOPENHAUER, A. CK, p. 661: “era da maior importância mostrar que o subjetivo de nossa apreensão, para o qual Kant reivindicou espaço, tempo e causalidade, estende-se também ao nosso julgamento dos corpos naturais e, por conseguinte, a necessidade que sentimos em pensá-los como surgidos premeditadamente segundo conceitos de finalidade [...] é tão subjetiva quanto a intuição do espaço a expor-se objetivamente, a qual, entretanto, não pode valer como verdade objetiva.”

<sup>26</sup> Cf. por exemplo SCHOPENHAUER, A. P II, cap. VI, p. 112s. “Aquilo que, na mecânica, pode ser compreendido de modo puro e pleno, até o fim, não vai além do puramente matemático em toda explicação, está, portanto, restrito às determinações do espaço e do tempo. Estes, porém, juntamente com a totalidade de suas leis, nos são conscientes *a priori*, portanto, são meras formas de nosso conhecimento, e pertencem tão somente às nossas representações. Por conseguinte, suas determinações são, no fundo, subjetivas, e não concernem ao puramente objetivo, aquilo que é independente de nosso conhecimento, a coisa em si mesma.” (As referências aos *Parerga* remetem à paginação da edição de Paul Deussen das obras completas que consta em *Schopenhauer im Kontext*).

vontade como unidade absoluta de toda a natureza<sup>27</sup>. Cacciola aponta com precisão uma das motivações principais de Schopenhauer para esse deslocamento da questão<sup>28</sup>: se em Kant o princípio de finalidade extrai sua legitimidade da determinação de uma ideia da razão, a partir da qual somos conduzidos a pensar a natureza, hipoteticamente, enquanto totalidade harmônica e teleologicamente ordenada, Schopenhauer, por sua vez, ao atribuir à razão uma função secundária e um papel subalterno, recusando-lhe qualquer atividade propriamente autônoma como produtora de ideias<sup>29</sup>, necessitará de um outro caminho para a fundamentação do princípio do finalismo: a tese da unidade metafísica da vontade, que se mostra como a índole própria e essencial dos fenômenos naturais. E com isso retornamos então ao nosso ponto de partida: a indicação por parte de Schopenhauer do caráter lacunar da concepção kantiana da teleologia.

Se nos voltarmos agora ao supramencionado capítulo do ensaio *Sobre a vontade na natureza*, veremos que o mesmo problema é formulado ali de uma forma um pouco mais clara. Nesse texto, Schopenhauer afirma que a crítica kantiana precisa ser complementada, pois está limitada à “verdade negativa” (*auf die*

---

<sup>27</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, §28, p. 219s. e p. 226s.; MVR II, §26, p. 399 e p. 401; N, p. 89; cf. ainda CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 63s.; BARBOZA, *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, p. 47; DE CIAN, “Unintelligent Purposes. Schopenhauer’s Way over Kantian Teleology”, p. 105. Nesse sentido, tanto De Cian (“Unintelligent Purposes”, p. 82) quanto Goldschmidt (“Schopenhauer lecteur de Lamarck”, p. 214) argumentam que Schopenhauer faz aqui um uso “constitutivo” do princípio da finalidade da natureza. Concordo apenas parcialmente com essa interpretação, uma vez que o sentido próprio (kantiano) da noção de princípio constitutivo mantém ainda sua referência ao mero fenômeno, caracterizando o conhecimento científico objetivamente válido, mas sem qualquer remissão ao suposto substrato suprassensível da natureza. No caso de Schopenhauer, ao contrário, temos justamente uma tentativa de fundamentar o finalismo na coisa em si, que seria a ‘objetividade pura’. A questão crucial aqui depende, portanto, de como definimos a noção de ‘objetivo’ e de ‘objetividade’. Uma outra perspectiva de leitura se abre se estivermos dispostos a interpretar o próprio conceito de vontade dentro do horizonte dos princípios regulativos. Essa, porém, não me parece uma leitura que faz jus à posição claramente anti-kantiana assumida por Schopenhauer no tocante à tentativa de determinar os limites da metafísica (cf. CK, p. 537ss.).

<sup>28</sup> Cf. CACCIOLA, *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*, p. 85.

<sup>29</sup> Sobre suas críticas ao uso que faz Kant do conceito de “ideia”, cf. por exemplo SCHOPENHAUER, A. MVR I, §25, p. 191 e CK, p. 608.



*Negative*)<sup>30</sup>. Tendo em vista essas formulações, nossa pergunta principal se colocaria nos seguintes termos: o que Schopenhauer quer dizer com “verdade negativa” e o que ele tem mente quando fala de um complemento necessário a esta verdade?

Ao que tudo indica, o aspecto meramente negativo da tese kantiana consiste no fato de Kant ter apenas recusado a atribuição de objetividade aos juízos teleológicos, sem mostrar que sua validade meramente subjetiva repousa, em última instância, no fato de que o intelecto jamais pode ser pensado como condição da natureza.

Pois o intelecto nos é conhecido apenas a partir da natureza animal, e conseqüentemente como um princípio totalmente secundário e subordinado no mundo, um produto de origem tardia [...] Não foi um intelecto que trouxe a natureza à existência, mas a natureza o intelecto. A vontade, por outro lado, na medida em que tudo preenche e em tudo se manifesta imediatamente, determinando assim o todo como seu fenômeno, aparece em toda parte como primordial. É justamente por isso que é possível explicar todos os fatos teleológicos a partir da vontade do próprio ente em que se encontram<sup>31</sup>.

Eis então o ponto central de sua crítica: para ele, Kant não teria fornecido uma resposta satisfatória à pergunta pelo fundamento positivo, por aquilo que justifica essencialmente a atribuição de um finalismo à natureza – resposta que ele próprio fornecerá com seu princípio metafísico da unidade da vontade, entendida como uma vontade destituída de cognição. Mesmo sem se referir explicitamente à hipótese kantiana de um entendimento criador, Schopenhauer recusa qualquer referência (ainda que hipotética) a uma intencionalidade externa ao mundo, numa crítica mordaz à físico-teologia, e coloca na base de sua concepção a tese do caráter essencialmente cego e não intencional do princípio

---

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER, A. N, p. 88.

<sup>31</sup> SCHOPENHAUER, A. N, p. 89.

metafísico imanente que fundamenta a finalidade da natureza: a vontade una.

Contudo, não me parece que Schopenhauer tenha fornecido uma resposta satisfatória à questão de como é possível pensar uma vontade absolutamente destituída de cognição como fundamento de uma ordenação conforme a fins na natureza. É verdade que ele pretende substituir o princípio de intencionalidade, que tradicionalmente assume uma função explicativa central na determinação do conceito de finalidade, pelo princípio da mera unidade. A vontade seria destituída de cognição, portanto, de intencionalidade; sendo una, porém, ela se manifestaria de modo harmônico, segundo uma estrutura de homologia, constituindo uma natureza hierarquicamente ordenada e conforme a fins. O problema é que, em muitas de suas formulações, o autor não se mostra inteiramente satisfeito com o princípio da mera unidade, sendo obrigado a lançar mão repetidamente do princípio da intencionalidade, mesmo que essa intencionalidade não seja remetida a uma inteligência ordenadora externa à natureza, mas pressuposta como elemento interno e imanente à força íntima da própria natureza. Isso fica claro, por exemplo, em algumas passagens importantes do segundo tomo do *Mundo*, sobretudo dos capítulos 25 e 26<sup>32</sup>. Quanto a isso, Cacciola argumenta o seguinte:

há uma prévia aceitação da hipótese do finalismo que teria por fundamento a Vontade e, a seguir, a contestação de uma intencionalidade exterior à natureza. Esse deslocamento da questão obedece à necessidade de explicar a finalidade na natureza de modo adequado, isto é, imanente, afastando, pois, toda e qualquer hipótese que faça com que ela resulte da intervenção de algo externo, de uma decisão ou de um plano intelectual. Schopenhauer recusa terminantemente a noção de uma inteligência ordenadora que propusesse seus fins à natureza. O alvo de sua crítica é portanto a teleologia antropomórfica<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. em especial SCHOPENHAUER, A. MVR II, §25, p. 390s. e MVR II, §26, p. 400s.

<sup>33</sup> CACCIOLA, *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*, p. 89.

Se o que Schopenhauer recusa é a ideia de uma intencionalidade externa à natureza, pensada nos termos de uma teleologia antropomórfica, estaríamos autorizados a supor uma intencionalidade imanente à própria vontade e que age *a partir de dentro* dos entes naturais<sup>34</sup>? Isso certamente vai contra sua tese de base, mas parece ser um pressuposto necessário para que possamos pensar de modo consequente a noção de finalidade.

Essa necessidade de remeter a finalidade a um princípio intencional ou representacional me parece estar plenamente presente já no tomo I e atravessa, ao meu ver, toda a teoria das ideias, que é o pressuposto essencial da filosofia da natureza apresentada ao final do segundo livro. As ideias, como objetividade imediata e adequada da vontade, constituem uma dimensão intermediária entre a unidade desta vontade metafísica e a diversidade dos entes naturais, funcionando ao mesmo tempo como modelos universais que se realizam nestes entes. Mais importante ainda: a ideia é, segundo Schopenhauer, representação e, nesse sentido, algo conhecido, objeto para um sujeito<sup>35</sup>. Enquanto tal, ela é um princípio intencional, cognitivo. Mas que sujeito é este que constitui o polo cognitivo da ideia enquanto representação

---

<sup>34</sup> Essa é uma posição que será defendida claramente por seu discípulo Julius Frauenstädt nas *Novas cartas sobre a filosofia schopenhaueriana* (1876), e justamente no contexto de uma discussão dos problemas identificados em sua concepção teleológica da natureza (cf. KEUTEL, 1897, p. 26s.). Para ele, apesar de Schopenhauer ter estabelecido corretamente o primado da vontade sobre o intelecto, o mestre teria cometido o erro de remeter a representação a um estágio tardio do desenvolvimento dos entes naturais, quando a consequência correta que ele deveria ter deduzido de sua metafísica e de sua filosofia da natureza é que tanto a vontade quanto a representação (percepção) devem ser reconhecidas em todos os estágios, com diferenças apenas de grau (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 182s.). Já a atração e a repulsão das substâncias na natureza inorgânica não podem ser concebidas como um processo cego, sem qualquer percepção mútua entre aquelas substâncias que buscam ligar-se entre si ou separar-se umas das outras; mas muito menos a assimilação e a secreção na natureza orgânica. Mesmo que, em toda parte, a vontade deva ser considerada como o primário, e a causas que movimentam a vontade como o secundário, essas últimas, para agirem, precisam ser percebidas de algum modo. “Por conseguinte, a ação conforme a fins da natureza não ocorre sem qualquer representação; as circunstâncias externas, que agem 'como um motivo' sobre a atividade da natureza e às quais esta se adapta, pertencem, assim como o motivo, à dimensão da cognição” (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 184)

<sup>35</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §32, p. 242.

universal? Me parece que a única resposta possível a essa pergunta é: a própria vontade. Malter denomina o horizonte dessa relação originária entre vontade e ideia “transcendentalismo da essência”<sup>36</sup>, e argumenta que a representacionalização (*Vorstellungsgewordensein*) da vontade, que não é senão seu ato originário e essencial de auto-espelhamento, faz da vontade uma espécie de sujeito originário: “Mas isso significa que a vontade atemporal, inespacial e sem atributos já é originariamente sujeito, na medida em que – independentemente da determinação do princípio de razão – ela já se põe diante de si mesma como objeto ('ideia')”. A existência das ideias depende da capacidade da vontade de se intuir a si mesma, e uma vez que elas são eternas, segue-se daí que “a vontade se intui a si mesma desde a eternidade”<sup>37</sup>. A partir de seu desdobramento em mundo mediante as ideias, a vontade se conhece a si mesma em suas objetivações. Trata-se aqui do “pensamento único” segundo o qual o mundo é autoconhecimento da vontade<sup>38</sup>.

Uma leitura análoga é proposta por Jair Barboza, mas com um enfoque no restabelecimento da unidade originária entre o sujeito e a vontade no momento da contemplação estética:

A impessoalidade do instante é total. O olho que vê não é o de um particular, mas o 'claro olho cósmico' (*klares Weltauge*). O que nos faz pensar que, quando da contemplação da Ideia, restabelece-se uma unidade originária que ficara esquecida na geografia da

---

<sup>36</sup> MALTER, R. *Schopenhauers Transzendentalismus*, p. 452.

<sup>37</sup> MALTER, R. *Schopenhauers Transzendentalismus*, p. 453. Retomo aqui o argumento desenvolvido em MATTIOLI, *Inconsciente, intencionalidade e natureza*, p. 94.

<sup>38</sup> Tanto Malter (*Schopenhauers Transzendentalismus*, p. 444) quanto Atwell (*Schopenhauer On the Character of the World*, p. 143) consideram que aquele “pensamento único”, a cuja explicação Schopenhauer reconduz toda sua filosofia, é justamente a tese de que o mundo é autoconhecimento da vontade; Malter defende ainda que esse autoconhecimento seria a *meta* visada por todo o processo de objetivação, e isso do ponto de vista da própria vontade. Se essa leitura estiver correta, o que justifica a hierarquia de seus graus de objetivação é a determinação de sua finalidade última no âmbito da ética soteriológica, já que “todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da vontade que a acompanha para o seu autoconhecimento” e, com isso, “para a possibilidade de sua redenção” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, §52, p. 349) Sobre isso, cf. ainda CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 61).

realidade efetiva, traçada pelo princípio de razão. O 'olho cósmico', justamente, sendo o olho impessoal desta unidade. Assim, quando o véu de Maia daquilo que aparece é removido e a roda de Íxion da existência cessa de girar, o indivíduo imergindo no estado estético – o contemplador, por via da Ideia platônica, mirando a cristalina imagem do Em-si – então, no limite, é a própria Vontade, unidade restabelecida, que se autoconhece no espelho da representação<sup>39</sup>.

Se, de acordo com a leitura proposta aqui, a vontade é sujeito originário, então a ideia, seu correlato objetivo<sup>40</sup>, é a forma primordial na qual o mundo é 'visado'. Nesse sentido, ela é o princípio formal (e intencional) que determina toda teleologia do mundo natural, estabelecendo como 'fim último' de todo o processo a criação necessária das condições materiais para o auto-espelhamento da vontade no mundo e, conseqüentemente, para sua negação pelas vias do intelecto humano. A vontade, portanto, não seria cega, nem incapaz de conhecer, como afirma Schopenhauer em quase todos os momentos em que fala sobre a natureza da coisa em si em contraposição à representação. Ela seria, antes de tudo, o fundamento subjetivo de todo conhecimento possível, e todo conhecimento não seria, em última instância, senão uma etapa em direção ao autoconhecimento, com vistas à sua autossupressão. Com isso, teríamos, além da versão “oficial” da teleologia schopenhaueriana, expressa em sua filosofia da natureza nos termos do que podemos chamar de uma teleologia funcional, uma outra forma de teleologia, que podemos chamar de ética ou soteriológica<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> BARBOZA, *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*, p. 62.

<sup>40</sup> Num sentido que me parece próximo ao argumento apresentado aqui, Ruy de Carvalho sugere que a ideia é o “correlato objetivo para o ser subjetivo tomado como coisa em si ou Vontade” (CARVALHO, R. *Pensamento único e repetição em Schopenhauer*, p. 117)

<sup>41</sup> Esse argumento se encontra mais bem desenvolvido em MATTIOLI, W. *O paradoxo das causas finais. Schopenhauer leitor da 'Crítica do juízo teleológico'*.

## Referências

- ATWELL, John E. *Schopenhauer On the Character of the World: The Metaphysics of Will*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1995.
- BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- CACCIOLA, Maria Lúcia de M. e Oliveira. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Revista Discurso*, n. 20, 1993, pp. 79-98.
- \_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- CARVALHO, Ruy de. Pensamento único e repetição em Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 7, n. 1, 2016, pp. 105-122.
- DE CIAN, Nicoletta. L'interpretazione schopenhaueriana della 'Critica del Giudizio': costruzione 'barocca' o opera 'di primo rango'. *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 61, n. 4, Suplemento: Momenti della ricezione di Kant nell'ottocento, 2006, pp. 77-84.
- \_\_\_\_\_. "Unintelligent Purposes. Schopenhauer's Way over Kantian Teleology". In: ILLETTERATI, L.; MICHELINI, F. (ed.) *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*. Frankfurt / Paris / Lancaster / New Brunswick: Ontos Verlag, 2008. pp. 97-111.
- DENNET, Daniel. *Kinds of Minds. Toward an Understanding of Consciousness*. New York: BasicBooks, 1996.
- FOSTER, Cheryl. "Ideas and Imagination. Schopenhauer on the Proper Foundation of Art". In: JANAWAY, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 213-251.
- FRAUENSTÄDT, Julius. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: F. Brockhaus, 1876.

- GINSBORG, Hannah. Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes. In: WATKINS, E. (ed.) *Kant and the Sciences*. Oxford / New York: Oxford University Press, pp. 231–258. 2001.
- GOLDSCHMIDT, Victor. Schopenhauer lecteur de Lamarck: le problème des causes finales. In: *Écrits*. Paris: Vrin, 1984.
- HILL, Kevin. *Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of His Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópoles: Editora Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópoles: Editora Vozes, 2016.
- KEUTEL, Otto. *Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer*. Leipzig: Bruno Zechel, 1897.
- MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.
- \_\_\_\_\_. Schopenhauers Transzendentalismus. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 8, n. 1, 1983, p. 433-455.
- MCLAUGHLIN, Peter. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
- MATTIOLI, William. Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. *Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 4, n. 1, 2013, pp. 66-97.
- \_\_\_\_\_. O paradoxo das causas finais. Schopenhauer leitor da 'Crítica do juízo teleológico'. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, 2018, jan./abr., pp. 205-235.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Teleologie*. In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW) I/4*. Hrg. von COLLI, G. e MONTINARI, M. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (KGB). Hrg. von COLLI, G. e MONTINARI, M. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986.

SANTOS, Katia C. da Silva. *A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: Schopenhauer im Kontext).

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, tomo I: 2005 / tomo II: 2015.

\_\_\_\_\_. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, tomo I: 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.



# Apenas a causalidade explica como conhecemos?

*Jaqueline Engelmann<sup>1</sup>*

## 1. O processo de conhecimento conforme Kant

A busca de Kant pelas características essenciais da razão humana tem a pretensão última de delinear o caminho pelo qual se atinge o conhecimento. Só é possível falar de conhecimento após a formulação deste por meio de um juízo. Pensar sobre determinado assunto não é ainda conhecê-lo. Tal pensamento, para que seja considerado conhecimento, deve ser antes de tudo formulado através de um juízo o qual é, por sua vez, atribuído à faculdade do entendimento, contraposta à sensibilidade.

O entendimento, por ser uma faculdade não sensível de conhecimento, exclui a intuição como parte dele. E o conhecimento, para Kant, se dá pela união da intuição com o conceito. Não há conhecimento, afirma Kant, sem o elemento discursivo. Logo no início da Analítica Transcendental, Kant afirma:

[...] o entendimento não é uma faculdade de intuição. Além da intuição não há, contudo, nenhum outro modo de conhecer senão por conceitos. Portanto, o conhecimento de cada entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições enquanto sensíveis

---

<sup>1</sup> Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte

repousam sobre afecções e os conceitos, por sua vez, sobre funções. Por função, entendo a unidade de ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum. Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões<sup>2</sup>.

A necessidade da união do conceito com a intuição reside, conforme Kant, no fato de que pelo conceito tenho a possibilidade de formar um juízo, mas não ainda a representação do objeto; para tanto, esta união se faz necessária. Mas no que consistem, de fato, as intuições e os conceitos?

Conforme Kant, a sensibilidade é a faculdade das intuições, que podem ser tanto puras quanto empíricas. Já do entendimento procedem os conceitos que são, também, puros ou empíricos. A verdade dos juízos que não consistem em meras elucidações conceituais só é possível a partir da união do sensível e do intelectual, ou seja, faz-se necessário acrescentar intuições a conceitos. As duas formas puras da intuição sensível, espaço e tempo, são inerentes ao homem; portanto, *a priori*. Já a matéria – objeto da sensação, da intuição empírica – é conhecida *a posteriori*.

A função do entendimento é determinar de modo mediato, através de conceitos, aquilo que é dado na intuição. A sensibilidade, por sua vez, tem como meio a receptividade das impressões, pressupondo sempre uma afecção. Deste modo, as características essenciais da intuição são imediatez e singularidade, enquanto que as do conceito são mediatez e universalidade.

Mas o que significa atribuir tais notas aos conceitos e às intuições? Uma intuição é imediata porque se refere a um objeto através das características que somente ele possui, como bem lembra Thompson<sup>3</sup> e é singular pelo fato de que, enquanto representação, o é somente de um objeto individuado, segundo

---

<sup>2</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 93.

<sup>3</sup> THOMPSON, M. *Singular terms and intuitions in Kant's epistemology*, p. 315

Parsons<sup>4</sup>. O oposto ocorre no caso dos conceitos. A mediaticidade refere-se às características partilhadas entre os objetos e tal caracterização, por sua vez, deve ser válida universalmente<sup>5</sup>.

As interpretações de Parsons e Hintikka<sup>6</sup> são bem compiladas por Thompson, ao menos no que diz respeito às notas características da intuição. Parsons atribui o mesmo peso para as duas características - singularidade e imediatez. Já Hintikka trata de subsumir a imediatez à singularidade, ou seja, vê a última como condição da primeira.

Conforme Hintikka, o significado do termo “*Anschauung*” (intuição) tem conexão direta com o sensível uma vez que procede do verbo “*schauen*” que é traduzido como “olhar”, mas isto não é motivo suficiente para estabelecer tal conexão. Com efeito, segundo Hintikka, o conceito de intuição no século XVII não implicava necessariamente uma conexão com a sensibilidade. Assim, “*Anschauung*” é tida como uma representação imediata de um objeto – analogamente à apreensão que ocorre a partir da visão – e, enquanto tal, o objeto referido é necessariamente “um”. Deste modo, o que importa destacar é que o sujeito é afetado pela percepção de um objeto singular e, inevitavelmente, tal percepção deve ser imediata, desde que a conexão entre intuição e sensibilidade seja estabelecida. O ponto de vista acima descrito é criticado por Parsons. Singularidade e imediatez estão no mesmo plano: o objeto da intuição é algo diretamente dado à mente e este ‘algo’ não é mais do que um objeto singular.

Ora, se da sensibilidade provêm as intuições e do entendimento os conceitos não há como, em conformidade com a concepção kantiana, afirmar a existência de uma intuição do tipo intelectual. Intuições e conceitos pertencem a faculdades distintas

---

<sup>4</sup> PARSONS, C. *Kant's philosophy of arithmetic*, p. 14

<sup>5</sup> Estas distinções conduzem à ideia de que em Kant, mesmo que não possamos obter conhecimento da coisa em si, ela não deixa de existir. Para Kant, as características apreensíveis por nós, via intuição ou conceito, pertencem de fato ao objeto, o que para Schopenhauer é inadmissível.

<sup>6</sup> Cf. HINTIKKA, J. *On Kant's notion of intuition*.

que, quando conjugadas, produzem conhecimento. Na Estética Transcendental, a justificativa de Kant encontra-se em termos de uma *intuitus derivativus* em oposição a uma *intuitus originarius*. Kant afirma: “... não obstante essa validade universal, nem por isso cessa de ser sensibilidade, justamente por ser derivada (*intuitus derivativus*) e não originária (*intuitus originarius*), não sendo, portanto, intuição intelectual”<sup>7</sup>. A intuição que deriva da sensibilidade é a única capaz de oferecer validade universal.

Contudo, só é possível pensar um objeto a partir da intuição após unir o múltiplo que a ela é dado a partir dos conceitos puros originários da síntese que o entendimento executa *a priori*. Dito de outro modo, o ponto de partida para que possamos falar de conhecimento, em Kant, é a síntese pura que nos fornece os conceitos puros do entendimento – dos quais não temos, na maioria das vezes, consciência – e estes são ordenados em quatro títulos: quantidade, qualidade, relação e modalidade, cada um deles desdobrando-se em três categorias<sup>8</sup>.

Esta breve exposição da teoria kantiana a respeito da aquisição do conhecimento pode nos levar a crer que Kant distingue claramente as faculdades de entendimento e de conhecimento. Porém, Schopenhauer, ao realizar uma análise minuciosa da *Crítica da razão pura*, mostra que em várias passagens Kant toma as duas faculdades como sinônimas.

## 2. Schopenhauer: discípulo e crítico de Kant

Schopenhauer concorda com Kant quanto a alguns pontos, mas se distancia dele, principalmente, na compreensão a respeito das intuições empíricas. Os nossos cinco sentidos são insuficientes para a efetividade da compreensão. Eles necessitam do

---

<sup>7</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*, A72.

<sup>8</sup> 1) Da Quantidade: unidade, pluralidade e totalidade; 2) Da Qualidade: realidade, negação, limitação; 3) Da Relação: inerência e subsistência, causalidade e dependência e comunidade; 4) Da Modalidade: possibilidade/impossibilidade, existência/não-ser e necessidade/contingência.

envolvimento do órgão cerebral, por assim dizer. Então, os sentidos, unidos ao entendimento, são responsáveis pelo conhecimento intuitivo que, por sua vez, devemos compreender como intuição intelectual a qual, por si só, é também empírica.

A relação que Schopenhauer estabelece entre conhecimento intuitivo e abstrato, entre conhecimento empírico e racional, torna-o um filósofo inovador em relação às teorias do conhecimento até então existentes. Como vimos na seção anterior, na *Analítica Transcendental* Kant explicita as doze categorias, distribuídas em quatro títulos, para explicar como o entendimento opera através dos juízos. Schopenhauer, por sua vez, reduz a condição suficiente para percepção de objetos a apenas uma daquelas categorias, a da causalidade. Tentaremos compreender como isso é possível.

Em Kant, o entendimento parte dos conceitos. Em Schopenhauer, o entendimento é condição para a obtenção dos conceitos. Por isso, os animais, por exemplo, possuem a faculdade de entendimento, afirma Schopenhauer; porém, eles não têm a possibilidade de alcançar conceitos, dado que estes já são produto de abstração. O conceito é a abstração do conteúdo apreendido. Assim Schopenhauer rompe com a filosofia kantiana, principalmente no que se refere à percepção objetual mediante a crítica radical à doutrina do entendimento kantiana, o que o leva a recusar todo o restante da teoria do conhecimento de seu mestre.

A teoria do conhecimento de Schopenhauer toma como ponto de partida o conhecimento intuitivo e imediato, à diferença de Kant. Sendo assim, o conhecimento abstrato adquire um papel secundário. Encontra-se, neste ponto, uma das memoráveis críticas que Schopenhauer tece em relação à Kant, logo quando dá início ao apontamento dos principais erros de seu mestre. Ele afirma:

Depois que ele [Kant] toma em consideração o conhecimento intuitivo apenas na matemática, negligencia completamente o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca diante de nós, atém-se apenas ao pensamento abstrato que, entretanto, recebe todo o sentido e valor somente do mundo intuitivo, que é

infinitamente mais significativo, mais universal e mais rico de conteúdo, do que a parte abstrata de nosso conhecimento<sup>9</sup>.

Porém, antes de explicar em seus pormenores este modo original de compreender o processo de aquisição de conhecimento, Schopenhauer chama a atenção para o fato de que Kant teria confundido dois conceitos centrais: entendimento e razão. Para fundamentar esta crítica, Schopenhauer destaca todas as passagens da *Crítica da razão pura*, mais especificamente da Analítica Transcendental, nas quais Kant teria confundido entendimento e razão.

Para Schopenhauer, o entendimento é o correlato subjetivo das intuições enquanto a razão é o correlato subjetivo dos conceitos, das representações abstratas. O pano de fundo do conhecimento, seu princípio, é a união das formas de espaço e tempo no entendimento, que Schopenhauer também chama de causalidade. Só é possível compreender a objetualidade posta pelas relações espaciais e temporais porque a causalidade é *a priori*. Ela é que permite o entendimento via intuição empírica. Quando se torna possível produzir o conceito, que é abstrato, o que está operando não é mais o entendimento apenas, mas a razão. Nesta instância, o intuído já é conceito. De forma extremamente clara, Cacciola explicita esta relação em “Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas”:

O objeto individual é, para Schopenhauer, independente do pensar; ele já é dado na intuição empírica que é uma “intuição intelectual”, na medida em que o entendimento é faculdade de intuição. O pensamento abstrai os dados comuns dos objetos, originando com isso conceitos universais. Os conceitos que são representações abstratas não têm por função conferir realidade às intuições, mas servem apenas para “fixar seus resultados e tê-los à

---

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. CK, p. 133.

mão”. Esta faculdade de abstração ou faculdade conceitual não é para Schopenhauer o entendimento, mas sim a razão<sup>10</sup>.

Essa realidade é dada pela causalidade, apresentada como união das formas do tempo e do espaço. Se, por um lado, essas formas do tempo e do espaço não são suficientes para que haja uma intuição, por outro, unidas na faculdade de entendimento, resultam na causalidade como condição suficiente para o conhecimento de objetos. Como bem coloca Pernin: “A teoria da causalidade de Schopenhauer demonstra as condições de perceptibilidade do real, mais do que a ciência. Entretanto, a causalidade depende *a priori* do entendimento, do qual é a única função”<sup>11</sup>. Em sua *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer afirma:

É ainda de se notar que Kant, sempre que quer dar um exemplo para esclarecimento mais preciso, quase toda vez toma para isso a ideia da causalidade, onde aquilo que é dito encaixa bem, porque a lei da causalidade é mesmo a efetiva, mas também a única forma do entendimento e as onze categorias restantes são apenas janelas cegas<sup>12</sup>.

A intuição segundo a causalidade consiste na experiência de ser afetado por algo, cuja representação consiste nesse seu “fazer-efeito” sobre os sentidos. Assim o objeto nos aparece como algo material<sup>13</sup>. Em Schopenhauer, aliás, como não poderia deixar de ser, também aparece a primazia da visão em relação aos demais órgãos sensoriais. Em se tratando do tato, olfato, paladar e audição, a compreensão objetual dada pelo princípio de causalidade é evidente, dado que os órgãos responsáveis por estes sentidos executam sua função temporalmente e é a causalidade, de fato, a união das formas de espaço e tempo. Portanto, toda representação gerada através de

---

<sup>10</sup> CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a crítica da razão*, p. 93.

<sup>11</sup> PERNIN, M.-J. *Schopenhauer*, p. 44.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. CK, p. 148.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §4; MVR II, cap. 2.

um destes quatro órgãos sensoriais é sempre produto de uma intuição intelectual. Quando eu escuto um ruído, imediatamente identifico este como sendo causado pela abertura de uma porta, por exemplo, ou pelo estalo da geladeira. Sensação e entendimento operam, então, simultaneamente. Mas o mesmo não se dá com a visão, dado que nela a percepção empírica não ocorre no nível da consciência. Nas palavras de Schopenhauer:

Para que o passo do efeito para a causa aconteça de modo inteiramente inconsciente *na visão*, e desta maneira se produza a aparência, como esta espécie de percepção foi totalmente imediata, existente só na sensação sem atuação do entendimento, isto tem sua razão parcialmente na elevada conveniência dos órgãos, parcialmente no tipo de efeito exclusivamente retilíneo da luz<sup>14</sup>.

Nos é possível intuir as coisas imediatamente como estando fora de nós porque é em nós que se encontra a forma espacial que atribuímos às coisas como que exteriores a nós. Em outras palavras, o exterior não é possível sem a faculdade interior espacial e temporal que permite a cada sujeito, intuitivamente, e através da causalidade, perceber o *meu mundo*. Por isso, também, “o mundo” é sempre o meu mundo. E só é possível identificar as diversas semelhanças que habitam cada consciência porque possuímos a faculdade racional de abstração.

## Referências bibliográficas

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas. Discurso. São Paulo, n. 15, 1983, p. 91-106.* Disponível em: <  
<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/viewFile/37913/40640> >.  
Acesso em: 25 jan. 2017.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo.* São Paulo: Edusp, 1994.

---

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. Para a doutrina do conhecimento intuitivo, ou do entendimento, p. 333-334.



- HINTIKKA, J. On Kant's Notion of Intuition (*Anschauung*). In: PENELHUM, T.; MACINTOSH, J. (Ed.). *The First Critique: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason*. Belmont (CA): Wadsworth, 1969.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2013. (Coleção Pensamento Humano).
- PARSONS, C. Kant's Philosophy of Arithmetic. MORGENBESSER, S.; SUPPES, P.; WHITE, M. (Ed.). *Philosophy Science and Method: Essays in Honour of Ernest Nagel*. London; New York: Macmillan and St Martin's Press, 1971. p. 568-594.
- PERNIN, M-J. *Schopenhauer: Decifrando o Enigma do Mundo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.
- SCHOPENHAUER, A. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. M. L. M. e O. Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores).
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação: primeiro tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005; 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação: segundo tomo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação. Tomo II: Complementos*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: EdUFPR, 2014. 2 v.
- SCHOPENHAUER, A. Para a Doutrina do Conhecimento Intuitivo, ou do Entendimento (Cap.2) e Para a Doutrina do Conhecimento Abstrato, ou Racional (Cap.6). Tradução dos capítulos 2 e 6 do Tomo II (Suplementos) de *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Dax Moraes. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1-2, 2012, p. 326-347. Disponível em: [http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v3-n12-t21-dax\\_moraes.pdf](http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v3-n12-t21-dax_moraes.pdf). Acesso em 22 out. 2017.
- THOMPSON, M. Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology. *The Review of Metaphysics*. 26, 1972, p. 314-343.



## **Sobre a Ideia como objetividade *adequada e imediata***

*Lucas Lazarini Valente<sup>1</sup>*

Como já os subtítulos dos Livros I e III da obra principal de Schopenhauer sugerem, o filósofo tem como tema em cada um deles um mesmo conceito, o de representação. A diferença da abordagem em cada um dos livros consiste, respectivamente, na consideração da representação enquanto submetida e enquanto não submetida ao princípio de razão. A representação submetida ao princípio de razão é aquela que constitui nossa realidade empírica; a representação abordada no terceiro livro, no entanto, é a Ideia platônica, objeto conhecido sob condições bem definidas pelo filósofo. No presente texto, pretendemos esclarecer o que pode significar dizer que a Ideia é objetividade imediata e adequada da vontade, ao situar o foco da interpretação na relação entre a representação e o princípio de razão. Esse objetivo pode ser alcançado por meio da breve análise das noções de “imediatidade” e de “adequação” a partir da relação destas com o princípio de razão suficiente. Antes disso, porém, é preciso que façamos um rápido comentário a respeito do uso que Schopenhauer faz da noção de “objetividade”.

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Campinas

## 1. Objetividade e representação

É certo que encontramos a primeira ocorrência da noção de objetividade na seção 18 de *O mundo como vontade e representação*, num contexto em que Schopenhauer lança um novo olhar sobre o corpo do sujeito. Esse novo olhar consiste em compreender como objetividade da vontade aquilo que anteriormente podia apenas ser compreendido como um objeto entre objetos ou, em função de seu papel como intermediador no processo de constituição da realidade empírica, como objeto imediato. Mas deve a compreensão da objetividade se limitar à referência ao corpo do sujeito?

Sabemos que, uma vez tendo consciência de que sua essência é a vontade, o sujeito tem de compreender que seu corpo (ou seja, ele mesmo) não é um objeto diferente dos outros que constituem o mundo como representação, mas sim apenas um objeto sobre o qual ele possui um conhecimento privilegiado. Essa tomada de consciência o permite estender para todo o mundo a conclusão a respeito de seu próprio corpo, atingida por meio dessa forma privilegiada de conhecimento. É esse, em linhas gerais, o resultado do assim chamado argumento analógico. O que permite a compreensão de que, assim como é o caso com meu corpo, tudo que compõe o mundo como representação é também objetividade da vontade. O que significa dizer que “objetividade” e “representação” são, com uma única ressalva, termos intercambiáveis.

Essa ressalva é a do contexto em que o termo se encontra utilizado, na medida em que, no primeiro livro, Schopenhauer ainda não podia se referir à representação como objetividade da vontade. No entanto, a partir do, por assim dizer, “descobrimento” da vontade, a intenção do filósofo é justamente a de nos fazer ver que tudo que se nos apresenta como objeto é, em si mesmo, vontade. Que, portanto, é a vontade sob a forma do objeto e que, por isso, os objetos, ou o mundo como representação, são a objetividade da vontade.

Apesar da suficiência do argumento analógico para atestarmos que objetividade e representação são sinônimos, podemos

inserir aqui algumas citações, uma de cada um dos livros segundo, terceiro e quarto, em que Schopenhauer se expressa de forma a não deixar dúvidas a esse respeito. No segundo livro, entre as diversas ocorrências dessa identificação, podemos mencionar uma que se encontra no contexto de apresentação da vontade como una e indivisa, onde Schopenhauer diz que “a pluralidade das coisas no espaço e no tempo, *que em conjunto são sua OBJETIDADE*, não concerne à vontade, e ela, apesar dessa pluralidade, permanece indivisa”<sup>2</sup>. Já no terceiro livro, em sua passagem de abertura, lemos:

No primeiro livro consideramos o mundo como mera REPRESENTAÇÃO, objeto para um sujeito; em seguida, no segundo livro, complementamos essa consideração mediante o conhecimento do outro lado do mundo, encontrado na VONTADE, que é a única coisa que o mundo revela para além da representação. Em conformidade com esse conhecimento, nomeamos *o mundo visto como representação, tanto em seu todo quanto em suas partes*, OBJETIDADE DA VONTADE, ou seja, vontade que se tornou objeto, isto é, que se tornou representação<sup>3</sup>.

E, no quarto livro, lemos que “O ser humano, como qualquer outra parte da natureza, é objetividade da vontade”<sup>4</sup>. Assim, podemos ver que a pluralidade das coisas no tempo e no espaço, o que inclui

---

<sup>2</sup> WWV I, §25: ZA, p.175; DE, p.152: “Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämtlich seine OBJEKTITÄT sind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar”; MVR I, p.149 (itálico nosso). Para facilitar a eventual consulta do contexto no qual se inserem as passagens aqui citadas, indicaremos, além da tradução utilizada, sempre a paginação de duas edições alemãs do texto Schopenhaueriano: da *Zürcher Ausgabe* e da edição de Paul Deussen (às quais faremos referência, respectivamente, com as siglas ZA e DE). Os dados completos de cada edição constam nas referências bibliográficas.

<sup>3</sup> WWV I, §30: ZA, p.221; DE, p.199: “Nachdem wir die im ersten Buch als bloße Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese Wille sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist; so nannten wir, dieser Erkenntniß gemäß, die Welt als Vorstellung, sowohl im Ganzen als in ihren Theilen, die Objektivität des Willens, welches demnach besagt: der Objekt, d.i. Vorstellung, gewordene Wille”; MVR I, p.195 (itálico nosso).

<sup>4</sup> WWV I, §55: ZA, p.362; DE, p.339: “Der Mensch ist, wie jeder andere Theil der Natur, Objektivität des Willens”; MVR I, p.332.

o homem e qualquer outra parte da natureza – isto é, o mundo como representação, é objetividade da vontade.

Com essa sinonímia em mente, podemos passar à análise dos adjetivos que Schopenhauer emprega para diferenciar a representação empírica da Ideia platônica. Sabemos, já a partir do subtítulo do terceiro livro, que essa última é a representação não submetida ao princípio de razão. O que queremos mostrar é que é justamente essa não submissão que permite sua caracterização como objetividade “adequada” e “imediate”. Acreditamos que a noção de “imediate” pode ser analisada sem a necessidade de recurso a outra noção ou a outro conceito, ao passo que a adequação da objetividade tem de ser compreendida com o auxílio da noção de “objetividade”.

## **2. Sobre o princípio de razão como forma do conhecimento interessado**

Por que é que o princípio de razão é determinante na forma como podemos compreender essas noções? O que significa dizer que a Ideia é a representação não submetida ao princípio de razão? Ou melhor, que consequências podemos extrair quando dizemos que nosso conhecimento, enquanto indivíduos, é guiado por esse princípio?

Schopenhauer compreende a diversidade dos seres naturais a partir de um crescente grau de complexidade das necessidades desses seres em relação aos esforços necessários para a manutenção de sua subsistência. Nessa escala crescente, os animais aparecem como produto tardio e, justamente em função de suas necessidades mais complexas, eles aparecem equipados com um aparato capaz de realizar a intermediação entre cada um deles e o mundo exterior. Tal aparato, geralmente representado pelo cérebro, mas não constituído exclusivamente por ele, realiza essa intermediação na medida em que se constitui como o órgão responsável pelo conhecimento.

Nos animais em geral, incluindo aí os seres humanos, esse conhecimento se dá na forma da representação, isto é, na forma daquilo que é então compreendido como o mundo exterior. A constituição dessa representação, tal como Schopenhauer a concebe, tem como condição a atuação da lei de causalidade. Uma vez constituída, essa representação é o mundo para o sujeito e, apesar de a sua condição de possibilidade ser a atuação da lei de causalidade sobre algo tão subjetivo como as sensações recebidas pelo corpo do indivíduo, esse mundo, a realidade empírica, é chamado de “mundo real objetivo”<sup>5</sup>.

No entanto, como Schopenhauer diversas vezes nos diz, o conhecimento desse mundo real objetivo é precisamente o conhecimento via representação submetida ao princípio de razão, e a principal característica que essa submissão traz consigo é o da restrição do conhecimento a meras relações. Relações que, majoritariamente, são aquelas que o indivíduo consegue estabelecer entre si mesmo e as representações. Decorre daí que esse tipo de conhecimento é inevitavelmente interessado, como não poderia deixar de ser, uma vez que o conhecimento, como mencionamos, surge como um produto tardio de um desenvolvimento gradual dos seres, desenvolvimento que, de acordo com Schopenhauer, tem de ser visto sob a ótica da vontade se manifestando na busca de maneiras de obtenção daquilo que é seu único e constante objetivo: a manutenção da vida. Em outras palavras, e utilizando uma fórmula comum no âmbito da filosofia schopenhaueriana, o conhecimento é uma mera ferramenta a serviço da vontade<sup>6</sup>.

Dessa maneira, a objetividade atribuída ao mundo real tem de ser colocada em questão. E isso na medida em que, com a noção de “objetividade”, pretendemos geralmente designar aquilo que é próprio ao objeto e que, supostamente, não sofreria qualquer interferência por parte do sujeito que o conhece, ficando, assim, livre

---

<sup>5</sup> Ver SG, §18: ZA, p.45; DE, p.137.

<sup>6</sup> Ver WWV I, §33: ZA, p.229; DE, pp.207-8; MVR I, p.203.

de traços de subjetividade. No entanto, como acabamos de ver, é justamente essa subjetividade que se vê impossibilitada em uma forma de conhecimento que depende do princípio de razão. Além do conhecimento daquilo que se encontra na presença do sujeito ser sempre avaliado em função de sua relação com o sujeito que conhece, isto é, com a vontade deste, também a mera associação de pensamentos é direcionada por essa vontade, como vemos na seguinte passagem do capítulo 14 do segundo volume da obra principal:

O que, entretanto, põe em atividade a associação de pensamentos [...] é, em última instância ou ainda no segredo do nosso interior, a VONTADE, que impulsiona o seu servidor, o intelecto, segundo a medida das forças deste, a enlaçar pensamentos, a evocar o semelhante, o simultâneo e reconhecer fundamentos e conseqüências: pois no interesse da vontade é que em geral pensamos, a fim de nos orientarmos o melhor possível em todas as situações<sup>7</sup>.

É justamente essa atuação da vontade sobre o conhecimento que o turva, que faz com que ele sempre seja tingido com as cores do interesse do indivíduo e, assim, perca seu caráter de objetividade. Nessa forma de conhecimento, o objeto acaba por possuir menos de si mesmo e mais daquilo que o sujeito imprime nele. Nesse sentido, podemos dizer que é justamente a sua característica de objeto enquanto tal que é prejudicada, que é sua *objetidade* que é “reduzida”. Por mais que essa forma de conhecimento constitua, como não poderia deixar de ser, uma relação entre sujeito e objeto, o que também pode ser dito de outra maneira, a saber, que nesse momento o objeto é constituído; esse objeto, no entanto, tem sua

---

<sup>7</sup> WWV II, Kap. 14: ZA, p. 158; DE, p. 149: “Was aber die Gedankenassociation selbst [...] in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz, oder im Geheimen unsers Innern, der WILLE, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maaßgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, daß überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientirt sei, für alle vorkommenden Fälle”; MVR II, p. 165.



*objetidade* afetada e, como essa afetação se dá na forma da redução daquilo que é próprio ao objeto, podemos nos referir a isso como a *objetidade inadequada*.

Ainda que abstraíssemos dessa análise a metafísica schopenhaueriana e nos mantivéssemos apenas no registro de sua filosofia transcendental, isto é, ainda que deixássemos de lado o fato de que o conhecimento é guiado pelo interesse do indivíduo manifestado em sua vontade, ainda assim não nos livraríamos dos traços de subjetividade que são transferidos ao objeto. Basta nos lembrarmos de que as formas desse conhecimento, tempo e espaço, dizem respeito àquilo que é conhecido *apenas na medida em que é conhecido*. O que significa que simplesmente por conhecermos as coisas por meio de determinações espaço-temporais o objeto conhecido já é resultado de uma considerável distorção, distorção que afeta sua *objetidade*.

O que dissemos a respeito da influência da vontade sobre o conhecimento é expresso por Schopenhauer também de outra forma, ao dizer que aquilo que chamamos de “Eu” consiste na identidade do sujeito do conhecer com o sujeito do querer<sup>8</sup>. O que leva Schopenhauer a essa formulação é justamente sua concepção da impossibilidade de uma forma de conhecimento que não se expresse através da correlação necessária entre sujeito e objeto:

Todo conhecimento pressupõe inevitavelmente sujeito e objeto. Daí que também a consciência de si não seja absolutamente simples, mas dividida, assim como a consciência de outras coisas (isto é, a capacidade de intuição), em algo que é conhecido e algo que conhece. Aqui, aquilo que é conhecido se apresenta completa e exclusivamente como vontade<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Ver SG, §42: ZA, p. 160; DE, p. 251: “Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort »Ich« beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich”.

<sup>9</sup> Ver SG, §40: ZA, p. 157; DE, p. 248: “Jede Erkenntniß setzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Daher ist auch das Selbstbewußtseyn nicht schlechthin einfach; sondern zerfällt, eben wie das Bewußtseyn von andern Dingen (d.i. das Anschauungsvermögen), in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlic als Wille auf”.

Não decorre dessa sua concepção, no entanto, a necessidade da submissão ao princípio de razão para que o conhecimento se configure como tal. Acontece que a forma de conhecimento do sujeito enquanto indivíduo se dá dessa maneira. Tendo em mente essa dupla composição do “eu” mencionada há pouco, podemos reformular o que dissemos acima, a respeito das razões para a representação empírica ser considerada como objetividade inadequada. Podemos agora dizer que a razão para sua inadequação advém da influência do sujeito do querer no processo de conhecimento. É o sujeito do querer o responsável pela introdução do elemento subjetivo na representação, na medida em que é nele que temos que reconhecer a fonte de todo interesse manifestado na forma de conhecimento guiado pelo princípio de razão.

Assim, podemos dizer que *o sujeito do querer atua como um elemento mediador* do conhecimento. Na medida em que, por assim dizer, atua como um filtro daquilo que é conhecido, ele sempre torna impossível o estabelecimento de uma relação de imediatidade entre sujeito e objeto.

A partir dessas considerações, podemos dizer com alguma segurança que o princípio de razão, na medida em que é a forma de todo conhecimento interessado, isto é, guiado pela vontade, é aquilo que faz com que a representação, a objetividade, tenha de ser vista como inadequada e mediada.

### **3. Sobre a Ideia como representação não submetida ao princípio de razão**

Como já dissemos, no contexto do primeiro livro, no qual a representação submetida ao princípio de razão é tematizada, essa representação não é chamada de objetividade da vontade e, portanto, não é tampouco chamada de objetividade inadequada e mediada. O

---

que fazemos aqui é apenas tentar mostrar que o que faz da Ideia a objetividade adequada e imediata é precisamente a negação da sua submissão ao princípio de razão, que, como indicamos, significa uma mediação por parte da vontade e uma conseqüente redução do seu caráter de objetividade, a qual traz como conseqüência a inadequação da objetividade.

No terceiro livro, no entanto, uma vez que a representação já foi revelada como objetividade da vontade, a Ideia platônica, que “é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação”<sup>10</sup>, pode ser reconhecida como objetividade. Como a condição de seu conhecimento – e, conseqüentemente, sua condição em geral, como pretendemos mostrar em outro lugar – é a supressão da individualidade no sujeito que conhece, o que significa o abandono do princípio de razão como fio condutor do conhecimento, ela poderá ser descrita como a objetividade adequada e imediata. Mais do que isso, “a Ideia é para nós apenas a objetividade imediata e, *por isso*, adequada da coisa em si”<sup>11</sup>. Isto é, a Ideia é objetividade imediata e, *portanto*, adequada. O que significa que, como dizíamos acima, ela pode ser considerada adequada pelas mesmas razões que é vista como imediata.

Se não quisermos compreender sua adequação e imediatidade a partir da negação dos predicados atribuídos à representação empírica que apresentamos acima, podemos analisar, por exemplo, a seguinte passagem, contida, agora sim, no terceiro livro, já tendo a Ideia platônica como tema. Nessa passagem, Schopenhauer primeiramente expõe mais uma vez e por meio de novas expressões o que significa não mais conhecer via princípio de razão suficiente e depois destaca as características da intuição daí resultante:

---

<sup>10</sup> WWV I, §32: ZA, p.228; DE p.206: “Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung,...”; MVR I, p.202.

<sup>11</sup> WWV I, §32: ZA, p.227; DE p.205: “vielmehr ist uns die Idee nur die Idee nur die unmittelbare und *daher* adäquate Objektität des Dinges an sich”; MVR I, p.201 (itálicos nossos).

Quando, elevados pela força do espírito, nós deixamos de lado o modo comum de consideração conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais consideramos o Onde, o Quando, o Porquê e o Para Que das coisas, mas única e exclusivamente o seu QUÊ; noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais tomam conta da consciência, mas em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição, afundando-nos completamente nesta, e a consciência inteira é preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão germânica, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, a própria vontade, e permanece apenas como claro espelho do objeto: então é como se apenas o objeto ali existisse, sem que alguém o percebesse [...] <sup>12</sup>.

Quando nosso conhecimento não mais é guiado pelo princípio de razão e, assim, conhecemos a Ideia, o sujeito se transforma em mero espelho do objeto. O que pode ser expresso também pela formulação utilizada na sequência: nesse caso, é como se o objeto existisse sem alguém que o percebesse. É claro, sabemos que, para Schopenhauer, tentar conceber um objeto que não é conhecido por ninguém é algo impossível porque contraditório em si mesmo. No entanto, a apreensão aqui compartilhada é a de que, no conhecimento da Ideia, porque o princípio de razão é suspenso e não há mais a intromissão de elementos subjetivos na contemplação do

---

<sup>12</sup> WWV I, §34: ZA, pp.231-2; DE, p.210: “Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtseyn einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d.h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt...” (MVR I, p. 206).

objeto, é como se ele se apresentasse como ele seria em si mesmo, uma vez que não há mais a deformação do objeto que resulta de sua contemplação através da interferência de interesses individuais. Assim, o objeto é apreendido com a maior objetividade possível, isto é, livre de qualquer subjetividade e, justamente por isso, como sugerimos acima, consiste na *objetividade adequada* da vontade.

Se, no entanto, for objetado que não há relação entre por um lado, a objetividade da intuição e, por outro, sua adequação, podemos também recorrer ao texto schopenhaueriano. No âmbito de sua consideração a respeito do gênio, Schopenhauer diz que

a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva, que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Em consequência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas para o serviço da vontade, isto é, deixar de lado o próprio interesse, o próprio querer e seus fins, com o que a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE [...]¹³.

Sabemos que é precisamente o gênio que possui a capacidade de intuir a Ideia. Nesse trecho, vemos que o que caracteriza o gênio é a sua capacidade de intuir o objeto de forma objetiva, e Schopenhauer opõe essa objetividade da intuição àquela que leva em conta os interesses individuais e é, assim, subjetiva. Ora, como já havíamos indicado, a objetividade no conhecimento advém da não

---

<sup>13</sup> WWV I, §36: ZA, pp.240; DE, p.218: “...so ist GENIALITÄT nichts Anderes, als die vollkommenste OBJEKTIVITÄT, d.h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d.i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens daist, diesem Dienste zu entziehen, d.h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augenzulassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als REIN ERKENNENDES SUBJEKT, ...”; MVR I, p.214. Matthias Kößler também aponta a relação estabelecida entre objetividade e a classificação da objetividade como adequada. Ver KÖßLER, M. *Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Schopenhauers*, p. 126.

submissão deste ao princípio de razão, o que aqui é repetido quando Schopenhauer diz que a genialidade consiste na capacidade de afastar dos olhos “o conhecimento que existe originariamente apenas para o serviço da vontade”. Por fim, dizer que a forma de conhecimento do gênio é aquela na qual apenas o puro sujeito do conhecimento se encontra ativo significa dizer que, daquela composição do “eu” que Schopenhauer apresenta no texto de *Sobre a quádruplice raiz*, o sujeito do querer não mais exerce sua influência, não mais turva a relação com o objeto. Não há mais, portanto, a mediação geralmente realizada por ele.

Assim, de um mesmo trecho podemos não só extrair a confirmação textual para nossa defesa da relação entre objetividade e objetividade, o que julgávamos necessário para a interpretação da noção da adequação da Ideia como objetividade da vontade, mas também observar de que maneira essa relação também nos conduz à noção da ausência de mediação por parte da vontade. O que reforça a explicação de por que Schopenhauer diz que ela é imediata e, portanto, adequada.

O que está por trás dessas considerações é a nossa hipótese de leitura de que a Ideia platônica, ao invés de ser compreendida como um elemento que de alguma forma condiciona a representação, ou a experiência, deveria, ao contrário, ser entendida como dependente desta experiência. O presente texto integra a tentativa de defesa dessa interpretação na medida em que, ao reforçar a relação entre imediatidade, adequação e não submissão ao princípio de razão, permite o próximo passo, que é o de compreender essa não submissão não como anterior à constituição da forma ordinária de conhecimento, mas, sim, como suspensão dessa forma, o que só poderia ocorrer uma vez que o conhecimento empírico já se encontrasse estabelecido.

## Referências

- KOßLER, Matthias. Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Schopenhauers. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Bd. 83. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 119-134.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Paul Deussen. München: Piper, 1911-1941 (DE).
- \_\_\_\_\_. *Zürcher Ausgabe – Werke in zehn Bänden*. Zürich: Diogenes, 1977 (ZA).
- \_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung, erster Band*. In: DE, erster Band.
- \_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung, erster Band*. In: ZA, Bände I-II.
- \_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung, zweiter Band*. In: DE, zweiter Band.
- \_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung, zweiter Band*. In: ZA, Bände III-IV.
- \_\_\_\_\_. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In: DE, dritter Band.
- \_\_\_\_\_. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. In: ZA, Band V.





## O conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres em Schopenhauer

*Diana Chao Decock*<sup>1</sup>

Ao longo de sua obra, Schopenhauer não nega esforços para ressaltar a sua admiração pela sabedoria indiana, especialmente, pelo texto sagrado *Upanixades*<sup>2</sup>. Embora a real influência desta obra e a genuína autenticidade da mesma sejam questionadas por intérpretes schopenhauerianos e indólogos contemporâneos<sup>3</sup>, Schopenhauer a toma como a obra capaz de revelar o fundamento metafísico da ética, sob a fórmula *tat twam asi*<sup>4</sup>, “isso és tu”. Para ele, os sábios brâmanes transformaram em palavras o conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, aquilo que até então a tradição filosófica ocidental jamais conseguiu alcançar. Possivelmente porque a filosofia ocidental conferiu seus esforços para provar abstratamente como uma ação dotada de valor moral deveria ser, ao invés de questionar como ela de fato é, seu

---

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Universidade de São Paulo

<sup>2</sup> Utilizaremos o termo *Upanixades* como transliteração portuguesa da palavra *Upanishad*, presente no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*.

<sup>3</sup> Sobre o tema, conferir meu artigo: DECOCK, D.C. O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 7, no 2, 2º semestre de 2016, pp. 27-37.

<sup>4</sup> Utilizaremos a transliteração *tat twam asi*, visto que é a mesma utilizada por Schopenhauer, destacando, assim, que estamos fazendo uma análise da filosofia schopenhaueriana e não dos textos sagrados indianos.

surgimento, seu fundamento. Consciente dos limites da capacidade racional e de todo saber abstrato, Schopenhauer tenta transformar em conceitos verdades que só podem, a seu ver, ser apreendidas em sua completude intuitivamente. Por isso faz questão de afirmar que sua filosofia não pretende responder a todas as questões, já que, se esse fosse o caso, tratar-se-ia de uma doutrina da onisciência, uma vez que para ele “há um limite onde a reflexão pode ir, ela ilumina uma parte mas o horizonte permanece sombrio”<sup>5</sup>. Mesmo diante deste limite, Schopenhauer acredita que conseguiu criar uma doutrina capaz de elucidar o fundamento da ética que foi apresentado embrionariamente pela sabedoria indiana.

Pensando assim, o objetivo deste texto é o de demonstrar como Schopenhauer faz uso da fórmula indiana *tat twam asi* para iluminar um terreno que até então, segundo ele, permanecia na escuridão. Para tanto, analisaremos as passagens nas quais Schopenhauer faz uso do termo sânscrito. A primeira aparição do termo está na primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, de 1818, mais especificadamente no parágrafo 44 do Livro II, o qual é dedicado às suas considerações estéticas. Porém, é no Livro IV que Schopenhauer desenvolve a sua doutrina ética e reserva ao termo *tat twam asi*, nos parágrafos 63 e 66, um local privilegiado. Todas as outras aparições do termo também se fazem presentes na análise ética do autor, seja no parágrafo 22 de *Sobre o fundamento da moral*, de 1840, quanto no capítulo 44, *Sobre a ética*, do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, de 1844, no parágrafo 177 do capítulo *Sobre a religião* e no parágrafo 115, capítulo *Sobre a ética*, estes dois últimos dos *Parerga Paralipomena II*, de 1851.

Ao investigarmos as passagens nas quais o termo sânscrito<sup>6</sup> é utilizado, pretendemos verificar os limites epistemológicos e as

---

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, Capítulo 47 *Sobre a ética*, p.706.

<sup>6</sup> Em nossa análise mostraremos como o filósofo alemão encontra na fórmula indiana a expressão para a sua fundamentação metafísica da ética. No entanto, vale ressaltar que Schopenhauer faz uma interpretação de *tat twam asi*, a qual não é necessariamente fidedigna aos textos sagrados ou a como

implicações éticas do conhecimento metafísico da identidade de todos os seres. Em relação aos limites epistemológicos, almejamos verificar como este conhecimento, expresso pela fórmula *tat twam asi*, contrapõe-se essencialmente ao conhecimento do princípio de razão expresso por outra sabedoria indiana, a saber, o Véu de Maya, demonstrando como tal conhecimento revela uma forma de intuição que difere significativamente da intuição empírica, proposta no Livro II, e se aproxima da intuição pura-estética, presente no Livro III de *O mundo como vontade e representação*. Sobre as implicações éticas, verificaremos, em um primeiro momento, como a expressão *tat twam asi* corresponderia ao que o pensador toma por essência verdadeira da virtude e como ela é capaz de ilustrar o fundamento de uma ação dotada de valor moral, a saber, a compaixão. Posteriormente, mostraremos como a mesma expressão também é um regulador de conduta da prática ascética.

### Os limites epistemológicos da fórmula indiana “tat twam asi”

No capítulo 47, intitulado *A propósito da ética*, do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer reconhece ter demonstrado no parágrafo 22 de *Sobre o fundamento da moral* como, somente a partir do conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, provém toda autêntica virtude. De fato, sempre que faz referência às suas reflexões éticas, Schopenhauer assevera que a essência da verdadeira virtude só pode ser compreendida para além do princípio de razão e que a própria

---

os sábios brâmanes da Índia a compreendiam milênios atrás. Como já demonstramos no artigo *Influência e legitimidade no encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano*, os indólogos contemporâneos alertam para a falta de autenticidade dos textos lidos por Schopenhauer, visto que *Oupnek'hat* é uma tradução em latim de uma tradução persa de 1657, e a versão de *Bhagavad Gita* é uma adaptação para o alemão de uma tradução inglesa de 1784. Nossa proposta, no entanto, não é verificar a legitimidade da interpretação schopenhaueriana, ou então comparar diferentes interpretações do termo, mas compreender como para Schopenhauer o termo *tat twam asi* expressa a identidade metafísica de todos os seres.

ação virtuosa não necessita de qualquer conhecimento abstrato<sup>7</sup>. Ressalta, ainda, no parágrafo 66 de *O mundo como vontade e representação*, que não há como mediante conhecimento abstrato uma virtude autêntica fazer efeito. Esta “só pode brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria”<sup>8</sup>. E ainda faz questão de alertar que tal conhecimento permanece inacessível para a maior parte da humanidade. Porém, não soa claro em sua argumentação qual é o tipo de intuição capaz de apreender esta identidade metafísica, visto que o filósofo faz uma análise precisa, ao longo de sua obra filosófica, de duas formas de intuição: a empírica e a estética.

Fica evidente que a referida forma de intuição jamais poderia ser a empírica, visto que esta segue o princípio de razão. No Livro I de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer, em sua teoria do conhecimento, demonstra como ocorre o processo cognitivo a partir de duas faculdades do intelecto, a saber, o entendimento e a razão, as quais, segundo ele, Kant não foi capaz de diferenciar apropriadamente. Em contraposição a seu mestre, como demonstra em seu *Apêndice* de sua primeira obra publicada, intitulado *Crítica à filosofia kantiana*, Schopenhauer afirma que a intuição não é uma capacidade própria da sensibilidade, ou seja, uma mera receptividade das impressões do objeto. Para ele, é improvável considerar que o objeto nos é dado de fora e só posteriormente seja pensado pela capacidade racional. Afinal, “a impressão não passa de uma mera sensação nos órgãos dos sentidos, e só pela aplicação do ENTENDIMENTO (isto é, da lei da causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que o nosso INTELECTO converte essa mera sensação em uma REPRESENTAÇÃO”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 63,

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 66, p.468.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR, Apêndice, *Crítica da filosofia kantiana*, p.551.

Essa primeira forma de representação é puramente intuitiva, sendo ela necessariamente o conteúdo da representação abstrata, a qual é desenvolvida posteriormente pela capacidade racional. Schopenhauer, todavia, frisa que o entendimento é a capacidade fundamental do intelecto, na qual o espaço e o tempo se unem, viabilizando todas as representações, isto é, a percepção da causa e do efeito de um objeto, que se desenvolvem graças às formas a priori do princípio de razão, a saber, o tempo e o espaço. Para ele, a intuição produz um conhecimento efetivo a partir da percepção do objeto pelos órgãos sensoriais e pela impressão produzida em nosso cérebro, de maneira predominantemente imediata e instantânea. Ao se intuir um objeto é compreendido sua figura exclusiva e particular, sem qualquer forma de julgamento.

Na análise cognitiva de Schopenhauer, torna-se evidente a primazia do entendimento e da representação intuitiva sobre a razão e a representação abstrata. No entanto, essa forma de intuição apresentada no Livro I de *O mundo como vontade e representação* ainda está presa ao princípio de razão, este que nas reflexões éticas de Schopenhauer não poderia fornecer o conhecimento imediato da essência metafísica de todos os seres. Isso porque o indivíduo ainda estaria preso ao Véu de Maya, outro termo indiano ao qual Schopenhauer dá uma centralidade especial em sua fundamentação filosófica e que se contrapõe significativamente ao termo *tat twam asi*.

No parágrafo 63 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer elucida que “o Véu de Maya turva o olhar do indivíduo comum”<sup>10</sup>, imerso ao *principium individuationis*, o indivíduo não é capaz de apreender a coisa em si, somente o fenômeno, preso ao tempo e ao espaço. E é justamente a partir do princípio de individuação que surge o egoísmo e a impossibilidade de se reconhecer no outro. No parágrafo 22 de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer esclarece que a diferença da própria pessoa

---

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.450.

em relação à pessoa alheia é fruto da experiência. Pois o conhecimento do nosso eu, viabilizado pela intuição do nosso cérebro, efetuada pelos dados dos sentidos, ou seja, a intuição empírica, faz com que o indivíduo conheça o corpo como um objeto no espaço.

Para o filósofo alemão, a “multiplicidade e a diferença numérica dos seres” repousa no espaço e no tempo, que são formas da nossa intuição, “pertencem a esta e não às coisas conhecidas por meio dela e não podem pois, jamais, ser uma determinação das coisas em si mesmas”<sup>11</sup>. O tempo e o espaço pertencem unicamente ao fenômeno delas e assim só são possíveis em nossa consciência do mundo exterior, a qual está presa às condições fisiológicas. Para tanto, a multiplicidade dos indivíduos é mera aparência, pois tais formas são alheias à coisa-em-si, à verdadeira essência do mundo que unifica todos os seres.

Porém, se está claro para Schopenhauer que não é pela intuição empírica que ocorre o conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, pois esta ainda está presa ao Véu de Maya, é preciso perguntar se há alguma relação com a intuição estética, apresentada no Livro III de *O mundo como vontade e representação*.

De fato, não podemos negar que a primeira vez que Schopenhauer faz o uso do termo *tat twam asi* é em tal livro. Em sua análise sobre a jardinagem, ele afirma que não somente pela arte, mas pela “intuição contemplativa das plantas” em seu estado “livre, natural e descontraído” é possível ter o conhecimento das Ideias. O grande livro da natureza revelaria os diversos graus e modos da manifestação da vontade, esta que em todos os seres é a única e a mesma. E ainda ressalta que,

caso tivéssemos de fornecer à reflexão do espectador também a informação sobre a sua essência íntima, usaríamos antes aquela fórmula sânscrita, com tanta frequência empregada nos livros

---

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, A. E/E, § 22, p. 214.

sagrados dos hindus, chamada *Mahavakya*, isto é, a grande palavra, que soa *Tat twam asi*, ou seja, “esse vivente és tu”<sup>12</sup>.

No livro III de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresenta uma forma de intuição que, diferente da exposta no Livro I, escapa ao princípio de razão e apreende um conhecimento independentemente do tempo, do espaço e da causalidade. Ela é capaz de apreender uma realidade para além daquela que nos é visível, a saber, as ideias, as quais estão isentas “não apenas do tempo, mas também do espaço: a ideia não é propriamente uma figura especial que oscila diante de mim; ao contrário, é a expressão, a significação pura, o ser mais íntimo da figura, que se desvela e fala para mim”<sup>13</sup>.

A partir das considerações estéticas de Schopenhauer, podemos ver um paralelo entre a intuição pura/estética e a intuição da identidade metafísica de todos os seres. Principalmente, por em ambos os casos não operar o princípio de razão. No livro IV de *O mundo como vontade e representação*, encontramos mais indícios de como o conhecimento expresso pela fórmula *tat twam asi* é similar ao conhecimento estético. Como demonstra a seguinte passagem:

No homem, por conseguinte, a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual esta se espelha em todo o mundo. Em função da existência real desse grau de conhecimento, como vimos no livro precedente, origina-se exatamente a arte. Ao final de nossa consideração, entretanto, ainda veremos que, por intermédio do mesmo conhecimento, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §44, p.295

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §41, p.283

<sup>14</sup> *O mundo como vontade e representação*, parágrafo 55, p.373.

Nesta passagem, podemos perceber que para Schopenhauer a proximidade entre a ética e a estética reside justamente no conhecimento da identidade metafísica de todos os seres. A vontade alcança a plena consciência de si, no momento em que o indivíduo se torna puro sujeito do querer e não existe mais a diferença entre sujeito e objeto. Como demonstra a seguinte passagem:

Vontade que é alheia à representação e a todas as suas formas, é uma única e mesma tanto no objeto contemplado quando no indivíduo que se eleva à contemplação e se torna consciente de si como puro sujeito. Esses dois, por conseguinte, não são em si diferentes, pois em si são a vontade que aqui se conhece a si mesma<sup>15</sup>.

A partir das investigações apontadas até o momento, podemos concluir que a intuição que permite o conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres não pode derivar do *principium individuationis*, o que nos leva a considerar que não poderia ser uma intuição empírica. Pois, como vimos, é o *principium individuationis* que torna o indivíduo incapaz de apreender a essência una, ele apreende somente fenômenos isolados, diferentes entre si, apreendidos pelas formas do tempo e do espaço. Ao investigar as reflexões estéticas de Schopenhauer, encontramos uma forma de intuição, que não se prende às formas do princípio de razão, sendo capaz de alcançar as ideias, objetivações da Vontade. Essa forma de intuição pode nos conduzir ao conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, expresso pela fórmula sânscrita *tat twam si*. Mas se o modo do conhecimento estético se aproxima ao do conhecimento ético é necessário destacar que as consequências de ambos os conhecimentos são diferentes. Por isso, demonstraremos agora como pela intuição da sua própria essência, expressa pela fórmula *tat twam asi*, pode ocorrer uma ação prática, seja uma ação genuinamente boa, seja a prática ascética.

---

<sup>15</sup> *O mundo como vontade e representação*, parágrafo 34, p.248.



## As implicações éticas da fórmula “tat twam asi”

No parágrafo 22 de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer, após evidenciar que o princípio de individuação promove o egoísmo e a consciência de um abismo entre o eu e o não eu, disserta sobre a possibilidade de ultrapassar essa barreira e do indivíduo reconhecer a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro. Segundo o filósofo alemão,

Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é *tat-tvam-asi*, quer dizer, “isto és tu”, é aquilo que irrompe como compaixão, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa<sup>16</sup>.

Nesta passagem, percebemos que há uma ligação direta e imediata entre o conhecimento da verdadeira essência e a compaixão, a única motivação, segundo Schopenhauer, dotada de valor moral. Para que a compaixão irrompa, no entanto, tem de haver necessariamente a supressão de toda motivação egoísta, a qual, segundo o filósofo alemão, consiste, ao menos em parte, no ímpeto para a sobrevivência e o bem-estar. Por mais que o ser humano viva inserido em um egoísmo colossal, que o separa de todos os outros e impele que suas ações interfiram e prejudiquem todos aqueles que atravessam os seus próprios objetivos, é possível a sua supressão. Porém, como o próprio Schopenhauer afirma, isso é praticamente um milagre e causa até mesmo espanto. Em *Parerga e Paralipomena*, no capítulo *Sobre a ética*, o filósofo afirma que as ações decorrentes da compaixão, como o caso da beneficência, podem ser consideradas como o começo da mística. Uma tal motivação, capaz de contrapor-se ao mundo fenomênico e

---

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A. E/E, §22, p. 219.

transformar aquilo que lhe é estranho naquilo que lhe é idêntico, seria uma ação misteriosa. É algo que ocorre imediatamente e não pode em hipótese alguma ser impelida por dogmas ou conceitos, pois “o conceito é infrutífero para a verdadeira essência íntima da virtude, assim como o é para a arte”<sup>17</sup>.

Schopenhauer esclarece no parágrafo 66 de *O mundo como vontade e representação* que a virtude provém do conhecimento intuitivo, jamais do abstrato, comunicável em palavras. Para ele, os dogmas, os filosofemas e as crenças religiosas possuem somente um caráter utilitário, de elaboração daquilo que foi conhecido intuitivamente. Somente aquele que conhece intuitivamente a sua própria essência metafísica é capaz de uma ação genuinamente boa ou até mesmo encontrar a própria redenção, como no caso dos ascetas hindus. Como demonstra a seguinte passagem:

de que a vontade é o em-si de cada fenômeno, porém ela mesma, enquanto tal, é livre das formas dele, portanto também da pluralidade. Verdade que eu, em referência à conduta, não poderia melhor expressar senão pela fórmula dos *Vedas* antes mencionada: *Tat twam asi!* Isso és tu! Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção.<sup>18</sup>

Nesta passagem, Schopenhauer aponta para outro movimento operado pelo *tat twam asi*. Aqui o reconhecimento de sua essência íntima leva ao caminho da redenção, que seria a própria negação da vontade de vida por intermédio da ascese. Para o pensador, os sábios ancestrais do povo da Índia foram capazes de transpor para a fórmula *tat twam asi* a verdade de maneira pura, em si mesma e, afirma ainda, que ela serve de “regulador de conduta, na medida em que torna concebível a significação ética

---

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 66, p.468.

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 66, p.476

desta pela sua descrição figurada no modo de conhecimento conforme o princípio de razão, eternamente alheio àquela significação”<sup>19</sup>. Para tanto, é necessário frisar que o *tat twam asi* é, para Schopenhauer, um conceito e não pode unicamente no nível abstrato fazer brotar a compaixão ou conduzir práticas ascéticas. Não basta simplesmente, pela abstração, enunciar a si mesmo as palavras *tat twam asi* para que ocorra a negação da vontade de vida, enunciação que ocorre no terreno metafísico.

Percebemos, assim, que embora Schopenhauer reconheça que a sabedoria indiana conseguiu expor o conhecimento imediato da essência de todos os seres com a fórmula *tat twam asi*, ele julga ter sido o primeiro a trazer sem qualquer elemento mítico o mesmo conhecimento ao nível da razão. Se, por um lado, é possível transpor abstratamente o fundamento metafísico da identidade de todos os seres, por outro, deve-se reconhecer que é somente pelo conhecimento intuitivo e imediato que ocorre uma ação dotada de valor moral e a negação da vontade de vida. Caso fosse o contrário, segundo o filósofo, “já teríamos eticamente melhorado todo aquele que nos tivesse compreendido”<sup>20</sup>.

## Referências

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 7 Bde. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972.

\_\_\_\_\_. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bde. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1966-1975.

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

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

---

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 63, p.454.

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 66, p.468.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

\_\_\_\_\_. *Seis ensaios de Parerga e Paralipomena*. Trad. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Editora Zouk, 2016.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ética*. Tradução brasileira dos capítulos 8 a 15 de *Parerga e Paralipomena*. Tomo II. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

APP, Urs. Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the Asiatick Researches. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 79, 1998, pp. 11-33.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer's India Notes of 1811. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 87, 2006 pp. 15-31.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 87, 2006, pp. 35-76.

BERGER, Douglas. A question of influence: Schopenhauer, Early Indian Thought and a Critique of Some Proposed Conditions of Influence. In: *Schopenhauer and Indian Philosophy: a dialogue between India and Germany* (Ed. Arati Barua). New Delhi: Northern Book Centre, 2008, pp. 80-117.

\_\_\_\_\_. *"The Veil of Maya": Schopenhauer's System and Early Indian Thought*. Binghamton: Global Academic Publishing, 2004.

DECOCK, Diana C. O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade. *Revista Voluntatis: Estudos sobre Schopenhauer*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, 2016, pp. 27-37.

HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe*. Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD. Delhi, 1990.

\_\_\_\_\_. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on traditional and Modern Vedanta*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

HECKER, Max F. *Schopenhauer und die indische Philosophie*. Koln, 1897.

## A concepção de morte em Schopenhauer

*Guilherme Marconi Germer<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

A morte foi considerada por Schopenhauer como um dos mais importantes, senão o mais importante tema da filosofia. Sem ela, “dificilmente se teria filosofado”<sup>2</sup>, pois a filosofia nasce das necessidades metafísicas, sendo que a mais premente delas é a preocupação com a morte. Por isso, Sócrates definiu a filosofia como “θανάτου μελέτη” (preparação para a morte), e Cícero, Montaigne<sup>3</sup> e outros pensadores aprofundaram a sua lição. M. Zentner, porém, tem razão quando afirma que “entre os gregos e Heidegger, com exceção talvez apenas de Feuerbach, nenhum outro filósofo colocou a morte tão no centro de seu pensamento como Schopenhauer”<sup>4</sup>. Pela radicalidade desse autor, portanto, nessa temática, vale a pena

---

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, II, Cap. 41, p. 555.

<sup>3</sup> Montaigne expressou a sua surpresa com a ambivalência humana diante da morte com as seguintes palavras: “Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte. Isso, talvez, porque o estudo e a contemplação tiram a alma para fora de nós, separam-na do corpo, o que, em suma, se assemelha à morte e constitui como que um aprendizado em vista dela. Ou então porquê de toda sabedoria e inteligência resulta finalmente que aprendemos a não ter receio de morrer (...) A meta de nossa existência é a morte; é este o nosso objetivo final. Se nos apavora, como poderemos dar um passo adiante sem tremer?” (MONTAIGNE, M. de. *Ensaíos I*. Cap. 20, p. 48-9). A essa tensão constatada por Montaigne entre o destemor da sabedoria e o pavor do corpo diante da morte, Schopenhauer acrescenta um terceiro significado, que pode ser entendido como o núcleo do caminho que leva do pavor ao destemor da morte: o da experiência da morte como o limite da autonegação da Vontade.

<sup>4</sup> ZENTNER, M. *Das Ziel alles Lebens ist der Tod! Schopenhauer und Freuds Todestrieb*, p. 338.

priorizar o estudo de sua concepção sobre a de outros filósofos. Com isso em mente, defenderemos que Schopenhauer apresenta três concepções principais da morte: (1) como “o maior dos males”<sup>5</sup>, como ela aparece à consciência natural; (2) como uma “ilusão risível”<sup>6</sup>, como é vista pelo intelecto emancipado da vontade; e (3) como o principal limite de abertura do homem à negação da Vontade.

## 2. Como temer o irrepresentável?

“Do ponto de vista do conhecimento”<sup>7</sup>, Schopenhauer argumenta que não parece haver fundamento algum para temermos a morte. Antes de qualquer mal, a morte se apresenta como um “fantasma impotente”<sup>8</sup>, algo “sem valor” ou “a coisa mais fabulosa do mundo”<sup>9</sup>. O “fundamento mais sólido para nossa indestrutibilidade” foi expresso na “antiga sentença: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* (Do nada, nada vem, e nada pode converter-se em nada)”<sup>10</sup>. Uma sabedoria análoga também foi comunicada por Theophrastus Paracelsus, com as seguintes palavras: “A alma em mim veio de algo; por isso ela não irá para o nada, pois procede de algo”<sup>11</sup>. E em um sentido não muito distinto, Epicuro ensinou que “quando somos, a morte não é, e, quando a morte é, não somos (Diógenes Laércio, X, 27)”<sup>12</sup>. Conforme Schopenhauer, a lição epicuriana pode ser compreendida com base no seguinte pensamento:

---

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 557.

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §54, p. 364.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 561.

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §54, p. 368.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 582.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. *Idem*, p. 583.

<sup>11</sup> PARACELSUS, T. Apud SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 583.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 560.

Cada mal, como cada bem, tem a existência por pressuposto, sim, até mesmo a consciência; esta, entretanto, cessa com a vida, como também no sono e no desmaio; assim, a ausência de consciência, como não sendo mal algum, é bem conhecida e familiar e, em todo caso, a entrada em cena de uma tal ausência é coisa de momento<sup>13</sup>.

Kamata foi ao cerne da questão quando afirmou que, para Schopenhauer, o medo do nada absoluto é insólito porque pressupõe algo irrepresentável. “O intelecto ingênuo não pode se representar mais do que a si próprio deitado morto em seu caixão”<sup>14</sup> – comenta o autor – e por isso, “considera a morte não enquanto tal, pois a morte consiste na própria impossibilidade do representar-se”<sup>15</sup>. Ao temer o nada absoluto, a consciência natural repete o erro do Barão de Münchhausen, que tentou sair de um atoleiro puxando o próprio cabelo. Ora, da mesma maneira como ninguém pode sair de um atoleiro puxando o próprio cabelo, a não ser com o *petitio principii* (petição de princípio) de não estar no atoleiro, mas fora dele e do próprio corpo, a consciência também só pode sofrer com a morte sob a condição de não estar morta (mas em uma condição externa, em que observa a si própria morta): o que engendra uma contradição. Diante disso, Schopenhauer conclui que “a perda daquilo cuja ausência não se pode constatar manifestamente”, a saber, a consciência e a existência, “não é mal algum: portanto, o tornar-se não ser pode tão pouco incomodar quanto o não-ter-sido”<sup>16</sup>. Se antes do nascimento, tampouco existimos (pelo menos como o indivíduo que somos depois do nascimento) por uma infinitude, o que não implicou mal algum, a mesma ausência de mau também deve ser pressuposta à inexistência *post-mortem*. Por isso, Kamata enuncia que Schopenhauer vai além da consciência natural, cujo assombro se limita à “oposição entre a vida e a morte na

---

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. *Ibidem*.

<sup>14</sup> KAMATA, Y. *Die Transzendente Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod*, p. 88.

<sup>15</sup> KAMATA, Y. *Ibidem*.

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 560.

realidade empírica”<sup>17</sup>, ou mais precisamente, “entre aquilo que é enquanto vivo e aquilo que é enquanto morto”. A admiração de Schopenhauer com a morte, pelo contrário, não é natural, mas filosófica, e mira a própria “impossibilidade de podermos realmente nos representar a oposição”<sup>18</sup> entre o ser e o nada. Para a visão cotidiana, como também para o pensamento moderno, cuja concepção do ser se funda na evidência empírica da autoconsciência e na ideia da moderação moral, a morte consiste no estranho absoluto: pois na estrutura de ambas está o “representar concreto do ser-objeto-para-um-sujeito”, do qual a morte escapa completamente. Pelo menos em seu sentido mais radical, a morte abala o pensamento moderno e natural ao se apresentar como a “última (*äußerste*) fronteira da desunião (*Entzweiung*) do homem entre seu ser e não ser”<sup>19</sup>. Ao tematizar as próprias condições de possibilidade do pensamento sobre a questão e indicar a nossa incapacidade constitucional de conceber o nada absoluto, Schopenhauer vai além do prisma moderno e natural; e sobretudo, ao vincular a morte ao nada relativo. Antes de abordarmos essa concepção, vale a pena resumir o pensamento desse autor sobre as pistas que a natureza confere da anterioridade de nossa essência em relação à transitoriedade fenomênica.

### 3. Pistas imanentes de nossa indestrutibilidade

Schopenhauer defende que o que mais tememos com a visão da morte é a destruição do corpo e o sofrimento decorrente disso. Contra esse medo, o pensador recorda que a perda da consciência, quando súbita, deve ser indolor, pois as pessoas que desmaiam na água, sob vapores ou por estrangulamento geralmente relatam que nada perceberam nessa experiência diferente da morte apenas por

---

<sup>17</sup> KAMATA, Y. *Die Transzendente Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod*, p. 88.

<sup>18</sup> KAMATA, Y. *Ibidem*.

<sup>19</sup> KAMATA, Y. *Ibidem*.



uma questão de grau: elas simplesmente apagam. No caso da morte natural ou por velhice, ela já deve ser “um gradual desaparecimento e uma gradual evaporação da existência, de maneira inobservável (...) O ancião cambaleia de cá para acolá, ou repousa num canto, apenas uma sombra, um fantasma do seu ser anterior (...). Um dia, então, a soneca é a última, e os seus sonhos são (...)”<sup>20</sup>. De maneira mais pessimista, o filósofo já assevera que a vida é um fenômeno marcado tão essencialmente pelo conflito, que a libertação da mesma deve ser um “alívio maravilhoso para a força motriz: o que talvez tenha participação na expressão de doce contentamento na fisionomia da maior parte dos mortos”<sup>21</sup>. Resumidamente, o mundo é o “reino do acaso e do erro”<sup>22</sup>: do ponto de vista ético, se assemelha a uma cova de ladrões, do estético, a uma galeria de caricaturas, e do epistemológico, a um caos de erros. Consequentemente, “o valor da vida é bastante incerto, e resulta pelo menos duvidoso se a ela não fosse preferível o não-ser”<sup>23</sup>. Na hora da morte, porém, a segunda possibilidade é oferecida repetidamente ao homem pela natureza, como que sob a pergunta: “Tiveste o suficiente? Queres sair de mim?”<sup>24</sup>.

Por todo o tempo em que a resposta à questão anterior for afirmativa, Schopenhauer assevera que podemos estar certos de estarmos vivos. A compreensão mais simples dessa verdade se encontra na doutrina do *nunc stans* (presente contínuo) dos escolásticos, segundo a qual o presente é a “forma essencial e inseparável do fenômeno” da vida, e, portanto, o único permanente. Inspirado nessa lição, Schopenhauer afirma que o passado e o futuro “contêm meros conceitos e fantasmas (...) Somente o presente é aquilo que existe sempre e se mantém firme e imóvel (...) A fonte e

---

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 562.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, A. *Ibidem*.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §59, p. 417.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 557.

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 48, p. 726.

o sustentáculo de seu conteúdo é a Vontade de viver, ou a coisa em si – que somos nós”. Sendo assim, “à Vontade a vida é certa, e à vida o presente é certo”<sup>25</sup>. Como ilustração dessa sabedoria, o filósofo escreve que podemos:

Comparar o tempo a um círculo que gira incessantemente: a metade sempre a descer seria o passado, e a outra sempre a subir seria o futuro; porém, acima, o ponto indivisível que toca a tangente seria o presente inextenso. Ora, assim como a tangente não toma parte no movimento circular, tampouco o presente, o ponto de contato do objeto cuja forma é o tempo, toma parte no sujeito, que não possui forma alguma, pois não pertence ao cognoscível, mas é uma condição de todo cognoscível<sup>26</sup>.

De fato, o círculo é o “autêntico símbolo”<sup>27</sup> da natureza, segundo o autor, “que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e o nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio do qual, na torrente incessante do tempo e do seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza”<sup>28</sup>. A forma persistente da natureza é o presente sempiterno, e o seu conteúdo, a Vontade de vida. Juntos, ambos permanecem sobre a transitoriedade dos indivíduos e espécimes, como um “arco-íris sobre a queda d’água”<sup>29</sup>. Uma segunda imagem apresentada pelo filósofo como metáfora da oposição entre a nulidade fenomênica e a imortalidade deve ser mencionada aqui:

A planta e o inseto morrem no fim do verão, o animal e o homem, depois de alguns anos. A morte ceifa infatigavelmente. Contudo, como se isto não fosse o caso em sua totalidade, tudo está sempre lá, imperecível, em seu lugar e posição. A planta verdeja e floresce, o inseto assobia, o animal e o ser humano continuam em juventude

---

<sup>25</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §54, p. 363.

<sup>26</sup> SCHOPENHAUER, A. *Ibidem*.

<sup>27</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 571.

<sup>28</sup> SCHOPENHAUER, A. *Ibidem*.

<sup>29</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §54, p. 361.

indestrutível; e em todo verão temos para nós as mesmas cerejas que já foram saboreadas milhares de vezes. Também os povos permanecem ali, como indivíduos imortais. Se por ventura, trocam de nome, o seu agir, o seu esforço e o seu sofrimento continuam os mesmos, embora a história sempre pretenda relacioná-los com algo diferente; pois é como o caleidoscópio que nos mostra uma nova configuração a cada giro, apesar de nós sempre termos diante dos olhos as mesmas coisas. Portanto, o que se força a nós mais irresistivelmente do que o pensamento de que esse porvir e perecer não diz respeito à verdadeira essência das coisas, mas essa permanece intocada por elas, e é, portanto, imperecível?<sup>30</sup>

Ainda nessa linha, Schopenhauer questiona a facilidade com que a natureza abandona seus frutos mais engenhosos “à voracidade dos mais fortes”<sup>31</sup> e aos humores caprichosos do destino, e o responde com a hipótese de que a natureza só permite essa vaidade porque sabe que seus filhos recaem “em seu ventre, onde estão protegidos, de modo que a queda é apenas uma brincadeira”<sup>32</sup>. Conforme o autor, a declaração da natureza é sincera, aberta e precisa apenas ser decodificada, por ter a forma lacônica do oráculo: “A morte e a vida do indivíduo não têm valor”<sup>33</sup> para ela, pois não atingem a “essência verdadeira e própria”<sup>34</sup> das coisas. Essa última não repousa no fenômeno, que é e não é ao mesmo tempo, isto é, pode receber as propriedades contrárias às que possui em certo momento com a mesma facilidade com que se apresenta nesse instante. A essência, pelo contrário, reside apenas no que é e nunca deixa de ser; e, por conseguinte, só na Vontade de vida, cuja objetividade imediata é o mundo material e empírico.

Mais especificamente, Schopenhauer ensina que a realidade é um objeto para um sujeito, moldado a partir da forma *a priori* de

---

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER, A. *WWV II*, Cap. 41, p. 611.

<sup>31</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, Cap. 41, p. 567.

<sup>32</sup> SCHOPENHAUER, A. *Ibidem*.

<sup>33</sup> SCHOPENHAUER, A. *Ibidem*.

<sup>34</sup> SCHOPENHAUER, A. *Idem*, p. 568.

representação do último. A versão mais simples dessa fronteira comum e *a priori* do sujeito e do objeto é o *principium individuationis*, que se constitui pela união do tempo, do espaço e da causalidade. A causalidade consiste na forma do entendimento, e tem por correlato objetivo a matéria. Somente a partir do *principium individuationis* podem existir a multiplicidade, a finitude, a divisibilidade, a transformação etc. Como consequências desse princípio, portanto, essas características não podem ser aplicadas às condições do mesmo, caso se queira evitar, novamente, o dilema do Barão de Münchhausen (pois a aplicação das consequências de algo às suas condições equivale a descrever uma situação em que um homem sai de um atoleiro puxando o próprio cabelo). Com o fim de que esse absurdo seja evitado, portanto, o filósofo estabelece que as condições do *principium individuationis*, anteriores à própria possibilidade do tempo, do espaço e da causalidade, são atemporais, indivisíveis e livres. Entre elas, se encontram o sujeito do conhecimento, a matéria e as forças naturais. A matéria é “o reflexo imediato, a visibilidade em geral da coisa em si”<sup>35</sup>; ignota imediatamente, ela suporta toda transformação, e por isso, deve ser imutável e indestrutível. Como somos feitos de matéria, a imortalidade da última também diz algo sobre a nossa perenidade. Segundo o pensador, esse último argumento não deve ser desprezado, pois a matéria é capaz das mais surpreendentes possibilidades; entre as quais o autor cita as seguintes:

A matéria se torna sólida como cristal, brilha como metal, solta faíscas elétricas (...) reduz terra a metal: sim, transfigura-se por si mesma em planta, em animal, e desenvolve a partir do seu ventre pleno de mistério aquela vida diante de cuja perda, em vossa limitação, vos inquietais medrosamente<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 566.

<sup>36</sup> SCHOPENHAUER, A. *Idem*, p. 565.

De modo ainda mais íntimo, Schopenhauer enuncia que a atemporalidade das forças fundamentais da natureza sugere de maneira ainda mais persuasiva a nossa indestrutibilidade. Segundo sua leitura, toda transformação pressupõe uma causa, que consiste em um fenômeno objetivo e particular, que dá ocasião à manifestação de uma força natural, a qual empresta à causa a causalidade propriamente dita. A causa, portanto, é o fator externo de toda mudança, e a força, o fator interno. A força deve “estar fora de todo o tempo; e por isso mesmo, existe sempre e em todos os lugares, onipresente e inesgotavelmente; sempre pronta para se exteriorizar no fio condutor da causalidade, tão logo surja ocasião para isso”<sup>37</sup>. Ela nunca é conhecida imediatamente, com exceção de nossa força vital ou vontade, na qual vemos o âmago de nossa causalidade provocar efeitos imediatamente, entre os bastidores e conforme a sua essência mais íntima. Quanto às demais forças naturais, podemos apenas pressupô-las a partir de seus diversos efeitos, ocasionados por causas fenomênicas. As forças que engendram os fenômenos físicos são as da “gravidade, eletricidade, impenetrabilidade, coesão, resistência, dureza, inércia, peso e elasticidade”<sup>38</sup> etc. As que produzem as transformações químicas se caracterizam pela permissão das “afinidades eletivas por certas relações estequiométricas”<sup>39</sup> dos elementos. E as forças pressupostas pela biologia são as vitais, que ordenam, conduzem e determinam os organismos vivos, de modo a torná-los um todo coeso. Segundo o filósofo, nenhuma transformação pode ocorrer sem a atuação das forças naturais anteriores, de modo que toda explicação científica deve pressupô-las, como imutáveis e eternas na base dos fenômenos (“assim como o prumo sempre encontra o

---

<sup>37</sup> Com fins didáticos, o filósofo exemplifica essa teoria com as seguintes palavras: “Que o âmbar atraia, neste momento, o floco é o efeito: sua causa é o atrito anterior e a proximidade do âmbar, e o que efetiva este processo e nele se salienta é a *força natural* da eletricidade” (SCHOPENHAUER, A. SG, p. 60).

<sup>38</sup> SCHOPENHAUER, A. F/L, p. 567.

<sup>39</sup> SCHOPENHAUER, A. Ibidem.

fundo do mar, ora com maior, ora com menor profundidade”<sup>40</sup>). Em sua metafísica naturalista, Schopenhauer compara essas forças às Ideias eternas de Platão, e as define como os arquétipos ou modelos dos fenômenos, independentes de todas as relações, ou, desde uma perspectiva mais materialista: enquanto as somas ou os “pontoraízes de todas as relações”<sup>41</sup>. Como participamos da Ideia homem, ou mais ainda, como expomos, enquanto indivíduos, a Vontade de vida de modo mais significativo do que qualquer outra força natural, de sorte a também podermos ser identificados como uma Ideia própria (chamada de caráter), somos, desde essa perspectiva, eternos.

Por fim, Schopenhauer defende que a doutrina da identidade ou da correlação do microcosmo com o macrocosmo, isto é, do lado objetivo com o subjetivo do mundo, completa a demonstração de nossa indestrutibilidade. Conforme essa teoria, embora o pensamento possa se representar, *in abstracto*, a persistência do mundo objetivo sem nós, isso é irrealizável, pois o mundo não existe sem um eu que o represente, e que seja, portanto, seu elemento primário. Mais especificamente: “Na consciência o eu é o imediato, através do qual o mundo é mediato”<sup>42</sup>; pois primeiro nos intuímos no tempo como sensação subjetiva, e só depois projetamos a causa dessa sensação no espaço objetivo (a partir da lei de causalidade). Por isso mesmo, mundo algum pode ser pensado sem um eu cognoscente, de modo que a abstração de nós mortos no caixão ainda nos exige vivos, representando essa cena (ou ao menos representando alguém que a representa em sua mente, etc.). Nossa incapacidade constitutiva de representar a morte ou o nada absoluto se baseia, em última instância, no fato de que o sujeito e o objeto são completamente correlatos, “possuem significação e existência apenas por e para a outro; e cada uma existe com o outro e

---

<sup>40</sup> SCHOPENHAUER, A. *PP II*, p. 9.

<sup>41</sup> SCHOPENHAUER, A. *WWV II*, p. 470.

<sup>42</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 582.

desaparece com ele”<sup>43</sup>. Destarte, o pensamento da eternidade objetiva do mundo é indissociável do pressuposto da imortalidade do lado subjetivo do mundo, isto é, do sujeito cognoscente, do eu, da Vontade e da coisa em si. Em outros termos, ou o sujeito e o objeto se apagam juntos no nada (relativo, como já comentaremos), ou se perpetuam lado a lado no mundo. A doutrina da identidade do microcosmo (ou do sujeito) com o macrocosmo (ou o objeto) evidencia a indestrutibilidade do que somos em nós mesmos.

#### **4. A morte como o maior dos males e o limite do nada relativo**

Diante da visão anterior, se ainda tememos a morte é, conforme Schopenhauer, apenas porque a Vontade domina o nosso intelecto e deseja a vida como um “bem supremo”<sup>44</sup>. Como a morte se apresenta como a perda desse bem, ela representa o “maior dos males” à Vontade, e “o que de pior em geral pode nos ameaçar”<sup>45</sup>. O medo da morte, portanto, compõe a contra face da Vontade, e somente por sua existência *a priori* é que os animais sem conhecimento reflexivo da morte fogem, tremem e se escondem ante a menor de suas possibilidades. De modo associado com isso, o filósofo concebe que o que leva as pessoas a se prenderem à existência e batalharem por ela contra tantos adversários, cotidianamente, é mais o medo da morte do que o amor à vida. Para a consciência natural, caracterizada pela subordinação à Vontade, a morte é o extremo oposto de uma ilusão risível: é “o mais temido dos males e sofrimentos”<sup>46</sup>.

Contudo, Schopenhauer entende que não é impossível evoluirmos da consciência natural à visão objetiva e corajosa da morte. Quando isso é conquistado, “festeja-se o triunfo do

---

<sup>43</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §2, p. 46.

<sup>44</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 558.

<sup>45</sup> SCHOPENHAUER, A. *Idem*, p. 557.

<sup>46</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 49, p. 758

conhecimento sobre a cega Vontade de vida”<sup>47</sup>, e honram-se as pessoas que o empreendem como grandiosas e nobres. Por essa razão, o budismo e o bramismo enriquecem a alma humana, ao arrefecerem o medo mortuário com a consideração de que somos todos “Brahman, o ser original em si mesmo”<sup>48</sup> e anterior à temporalidade. Outro mito hindu bastante consolador, para o filósofo, é o da metempsicose, que por certo ângulo é muito “natural e evidente por si mesmo, e por isso mesmo, aceito por quase todo o gênero humano, em todas as épocas e lugares”<sup>49</sup>. Quanto à filosofia, embora seu poder seja menor, em geral, do que queriam os antigos, sua capacidade apaziguadora é reconhecida por Schopenhauer com as seguintes palavras:

Um homem que assimilasse firmemente em seu modo de pensar as verdades [filosóficas] até agora referidas, e (...) [que] na vida encontrasse satisfação e de bom grado nela se deleite, e [que], ainda, por calma ponderação, desejasse que o decurso de sua vida, tal qual até então foi experienciado, devesse ser de duração infinita ou de retorno sempre novo; cujo ânimo vital fosse tão grande, que no retorno dos gozos da vida, de boa vontade e com prazer assumisse suas deficiências e tormentos aos quais está submetido; um tal homem, ia dizer, se situaria ‘com firmes, resistentes ossos sobre o arredondado da Terra’ e nada teria a temer. Armado com o conhecimento que lhe conferimos, veria com indiferença a morte voando em sua direção nas asas do tempo, considerando-a como uma falsa aparência, um fantasma impotente, amedrontador para os fracos, mas sem poder algum sobre si, que sabe: ele mesmo é a Vontade, da qual o mundo inteiro é a objetivação ou cópia<sup>50</sup>.

Mais do que qualquer metafísica, porém, Schopenhauer entende que o sofrimento, trazido ao homem pelo destino, pela prática da compaixão ou pelo ascetismo, é o que mais comumente

---

<sup>47</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 558.

<sup>48</sup> SCHOPENHAUER, A. *WWV II*, p. 591.

<sup>49</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*, p. 242.

<sup>50</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §54, p. 368.



enceta o homem à vitória sobre o medo mortuário. Segundo o filósofo, “quanto mais se sofre, tanto mais se está perto de alcançar o verdadeiro fim da vida (...) a renúncia da Vontade”<sup>51</sup>. Isso ocorre já no primeiro grau da moralidade, a saber, o da justiça, que consiste na renúncia à invasão da esfera alheia e à promoção de seu mal<sup>52</sup>. Em um grau ainda maior, o sofrimento se apresenta na caridade desinteressada, isto é, no esforço positivo para se aliviar a dor do outro. E no cume de sua centralidade, é na santidade ou no ascetismo, isto é, na prática voluntária, direta e disciplinada da dor, que essa última pode se tornar, mais provavelmente, um quietivo do querer, e levar a Vontade a renunciar ao mundo, seu espelho e objetivação. Esse acontecimento é denominado pelo autor de “negação da Vontade”<sup>53</sup> ou “nada relativo”<sup>54</sup>. Não se trata, portanto, de um nada absoluto e irrepresentável, como qualquer absoluto, mas de um indizível que é nada apenas para a visão do mundo da objetividade da Vontade<sup>55</sup>. Com a autonegação da Vontade, o intelecto também se liberta da servidão à mesma e pode conhecer, com toda sua potência, a efemeridade do fenômeno e a imutabilidade da essência. Com isso, ele se emancipa do medo da morte, que é a contraface da Vontade, e que se funda nas ilusões criticadas anteriormente. Como um enorme sofrimento é imposto ao homem, justamente, no contato com a morte, o filósofo admite que essa última compõe o próprio núcleo da experiência de obliteração da Vontade, que conduz ao domínio de seu medo. Justamente por isso, o pensador define o grau máximo da negação da vontade, a saber, o

---

<sup>51</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 49, p. 756-757.

<sup>52</sup> Segundo o autor: “Quem incondicionalmente e do fundo do coração pratica a justiça, há de fazer sacrifícios que logo privam a vida da doçura necessária para torná-la desfrutável (...) levando-a assim à resignação” (SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 48, p. 723).

<sup>53</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §68, p. 48o.

<sup>54</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §71, p. 517.

<sup>55</sup> Segundo o autor, se o “nada relativo” pudesse ser conhecido, então, ele seria positivo, e o mundo da Vontade seria nada para ele. Contudo, a impossibilidade de seu conhecimento é sustentada pelo filósofo com o argumento de que o saber procede do mundo da afirmação da Vontade.

ascetismo, como a “mortificação intencional da própria vontade”<sup>56</sup>. Na hora da morte, o olhar retrospectivo sobre o curso completo da vida é capaz de engendrar “um efeito sobre toda a vontade que se objetiva na moribunda individualidade, análogo ao efeito que um motivo exerce sobre o agir do humano: o curso completo da vida lhe dá uma nova direção”<sup>57</sup>. Com o preparo por toda a existência para a abertura-limite ao nada relativo que ocorre na hora morte, o asceta busca recebê-la, melhor do ninguém, “alegremente, como a redenção esperada. Com sua morte não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas [...] o último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo”<sup>58</sup>. Como apenas ao homem existe a possibilidade do nada relativo, o filósofo conclui que somente ele “esvazia, de fato, o cálice da morte”<sup>59</sup>.

## 5. Conclusões

Com base no apresentado, discordamos de Zentner quando este afirma que, “para Schopenhauer (...) a morte nunca é o objetivo (*Ziel*) ou fim (*Zweck*) da vida em si mesmo, mas meio (*Mittel*), impulso (*Antrieb*) para isso”<sup>60</sup>. Conforme Zentner,

Schopenhauer apresentou uma plenitude de indicações sobre o fim da vida (...) Para escolher apenas algumas dessas indicações, ele também qualificou a necessidade e o sofrimento (*WII* 696, *PII* 309), bem como a autorrenegação ou o conhecimento (*WII* 695), como fins da vida (...) Contudo, a negação da Vontade é o ‘verdadeiro fim da vida’ (*WII*, 731 ) (...) As outras indicações (...)

---

<sup>56</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 48, p. 730. Essa centralidade da morte na negação da Vontade foi reconhecida pelo cristianismo, que simbolizou a negação da vida com a morte de Jesus e “identificou a salvação com o fim do mundo” (SCHOPENHAUER, A. Idem, p. 737).

<sup>57</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 49, p. 758.

<sup>58</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §68, p. 485.

<sup>59</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 49, p. 759.

<sup>60</sup> ZENTNER, M. *Das Ziel alles Lebens ist der Tod! Schopenhauer und Freuds Todestrieb*, p. 328.

conduzem ou educam, isto é, potencializam a negação da Vontade como o mais elevado fim. A rigor, porém, elas são um *meio* para o fim da vida propriamente dito, ou são fins vitais subordinados, ordenados hierarquicamente de acordo com seu potencial de comando<sup>61</sup>.

De nossa parte, acreditamos que se Schopenhauer defendeu, claramente, que o “verdadeiro fim da vida”<sup>62</sup> é a excepcional negação da Vontade, os demais fins que se harmonizam com esse fim supremo também só podem ser poucos e raros, e não uma plenitude. Além dos mencionados, a moralidade (a justiça e a caridade, ou a compaixão), a beleza e a morte também foram associados pelo pensador àquele objetivo. Além disso, discordamos que as experiências anteriores sejam “meios” que “conduzem” ao “fim” supremo, pois em todas elas o “fim” já é dado pelo menos em certo grau. Uma evidência de que a distinção de Zentner entre “meios” e “fins” não é muito adequada se encontra no fato de Schopenhauer denominar a morte, explicitamente, como o fim da vida, com as seguintes palavras:

A morte pode ser considerada como o fim propriamente dito da vida: no momento em que ela se dá, decide-se tudo o que no curso inteiro da vida foi apenas preparado e introduzido. A morte é o resultado, o *résumé* da vida, ou a soma final que expressa de uma vez toda a instrução que a vida dá parcial e fragmentariamente, vale dizer, que toda aspiração, cuja aparência é a vida, foi algo vão, fútil, contraditório consigo mesmo, e a ela renunciar consiste em uma redenção<sup>63</sup>.

Para Schopenhauer, “na hora da morte decide-se, sobretudo, se a pessoa retorna ao seio da natureza, ou não mais pertence a esta, mas (...)”<sup>64</sup>. Por essa razão, muitas religiões oram para que as

---

<sup>61</sup> ZENTNER, M. 'Das Ziel alles Lebens ist der Tod'. *Schopenhauer und Freuds Todestrieb*, p. 325 e 327.

<sup>62</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 49, p. 757.

<sup>63</sup> SCHOPENHAUER, A. *Idem*, p. 758.

<sup>64</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 48, p. 726.

peças “sejam preservadas de um fim súbito”<sup>65</sup>, dado que o olhar retrospectivo para a vida no momento mortuário abre o homem, de modo muito significativo, à *possibilidade* de ruptura com a roda do querer. Em poucas palavras, a morte é mais do que um meio: se já não coincide, em certos casos, com o “fim verdadeiro da vida”<sup>66</sup> – isto é, o nada relativo, como sugere a frase: “Só o humano esvazia de fato o cálice da morte”<sup>67</sup> – pelo menos contém o limite principal a essa viragem. Por esses motivos, defendemos que M. L. Cacciola foi mais fundo do que Zentner quando identificou a existência, em Schopenhauer, a partir de um duplo significado da morte, com as seguintes palavras:

[1] Se a morte é o fim da vida individual, o querer-viver cósmico só pode afirmar-se, e [2] sua negação completa no campo ético, a morte simbólica do todo, só se dá como exceção. Também no indivíduo, no que toca à moral, encontramos, como já dito, duas alternativas: a afirmação da vida apesar de todos os males e a sua negação pelo ascetismo, que não é vista como mera destruição, mas como ato libertador que aponta para um desconhecido e indizível<sup>68</sup>.

Caso o primeiro sentido descrito por Cacciola possa ser dividido em duas metades, a saber, a morte como uma ilusão, tal como aparece ao intelecto emancipado da Vontade, e como o “maior dos males”<sup>69</sup>, como é vista pela consciência natural; concluiríamos que há três sentidos principais da morte em Schopenhauer: os dois anteriores, relacionados por Cacciola ao “fim da vida individual”; e o de limite da autonegação da Vontade, descrito pela professora como a “morte simbólica do todo”. Embora apenas os dois primeiros significados sejam conhecíveis no mundo da afirmação da Vontade

---

<sup>65</sup> SCHOPENHAUER, A. *Ibidem*.

<sup>66</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 49, p. 757.

<sup>67</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 48, p. 759.

<sup>68</sup> CACCIOLA, M. L. *A morte, musa da filosofia*, p. 104.

<sup>69</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR II*, Cap. 41, p. 557.

– um pela consciência filosófica e outro pela natural – o último deles pode pelo menos ser pensável; o que possui uma grande utilidade prática, dado que somente em sua possibilidade repousa o consolo definitivo à constatação de que o “sofrimento incurável e o tormento sem fim são essenciais ao fenômeno da Vontade”<sup>70</sup>.

## Referências

- CACCIOLA, M. L. A Morte, Musa da Filosofia. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, Nº 9, 2007, pp. 91-107.
- KAMATA, Y. Die Transzendente Idealität der Welt als Vorstellung und die Frage nach dem Tod. In: KOSSLER, M. BIRNBACHER, D. (Org.). *Schopenhauer-Jahrbuch 97. Band*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2016. P. 93-82.
- MONTAIGNE, M. de. Ensaios. Trad. S. Milliet. In: CIVITA, V. (Org.). Coleção ‘Os Pensadores’ Vol. XI. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1972.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung – Band II. In: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke – Band II*. In: LÖHNEYSEN W. F. von (Org.). Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde. In: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke – Band III*. In: LÖHNEYSEN W. F. von (Org.). Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. Über die Freiheit des Willens. In: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke – Band III*. In: LÖHNEYSEN W. F. von (Org.). Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena – Band II. In: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke – Band V*. In: LÖHNEYSEN W. F. von (Org.). Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

---

<sup>70</sup> SCHOPENHAUER, A. *MVR*, §71, p. 519.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I. Trad. J. Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II. Trad. J. Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*. Trad. F. C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

ZENTNER, M. 'Das Ziel alles Lebens ist der Tod'. Schopenhauer und Freuds Todestrieb. In: HORN, C. SERCK-HANSSE, C. (Org.). *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 75, Ausgabe 3, Berlin: Walter de Gruyter, 1993, pp. 319-339.

# A noção de palingenesia na filosofia de Schopenhauer: uma contribuição para os debates sobre o processo de negação da vontade

*Ednilson Bernardo Antoniassi<sup>1</sup>*

*Portanto, enquanto no palco do mundo as peças e as máscaras mudam, permanecem em todas elas os mesmos atores. Sentamos-nos juntos, falamos e provocamos uns aos outros, os olhos brilham e as vozes ressoam; do mesmo modo outros se sentaram há mil anos; era a mesma coisa e eram os mesmos; do mesmo modo será daqui a mil anos. O dispositivo que nos impede de ver isso é o tempo<sup>2</sup>.*

## 1. Introdução

Para Arthur Schopenhauer, a morte é o gênio inspirador da filosofia e dificilmente se teria filosofado sem a morte.<sup>3</sup> Entre todos os seres vivos apenas o homem detém a inquietante certeza de que um dia morrerá e assim vê-se assaltado constantemente pelo temor que esta certeza inspira. O medo diante da morte teria conduzido, segundo o filósofo, às duas concepções de morte distintas que predominavam em sua época pelo menos no continente europeu, a

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Londrina

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*, §140, pp. 127-128.

<sup>3</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR II, §41, p. 555.

saber: a de que a morte seria a total aniquilação dos seres; e aquela em que a morte é tida como um ponto de transição para um novo mundo, onde estaria assegurada uma espécie de eternidade em carne e osso. Schopenhauer contrapõe-se a estas concepções ao apresentar sua doutrina da indestrutibilidade de nossa essência verdadeira pela morte. Nesta, a existência fenomênica de todos os seres estaria assegurada por um ciclo de nascimentos-mortes do qual somente a negação da vontade poderia livrá-los.

Neste capítulo demonstraremos como o processo de assimilação da noção de palingenesia<sup>4</sup>, oriunda das religiões orientais, clarifica o desenvolvimento do conceito de morte na filosofia schopenhaueriana e com isso contribui para a compreensão daquilo que o autor denominou de “o maior objetivo moral existente”<sup>5</sup>, a negação da vontade, no sentido de que permite a compreensão do que é efetivamente negado: uma vontade individual, o caráter inteligível do sujeito negador.

## 2. O § 54 de MVR I: a abordagem inicial

A primeira abordagem meticulosa da temática da morte foi feita por Schopenhauer no § 54 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*. Neste capítulo, o filósofo empenha-se em demonstrar que a morte representa tão somente o fim temporal do fenômeno temporal, sendo que a essência que proporcionou esse fenômeno permanece incólume. A morte é tida, com efeito, como uma mera ilusão proporcionada em nós pelo *principium individuationis*.

O filósofo esforça-se em demonstrar que com a extinção do fenômeno o intelecto é perdido e, conseqüentemente, a consciência do “eu” que tem naquele a sua sede. Contudo, permanece seu núcleo

---

<sup>4</sup> Em *Parerga e Paralipomena* Schopenhauer define palingenesia como “a *decomposição* e a nova formação do indivíduo, que mantendo apenas a sua *vontade* e assumindo a figura de um novo ser, recebe um novo intelecto” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*, §140, p. 128, grifos do autor).

<sup>5</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*, §157, p. 169.



metafísico, a vontade, que é vontade de vida e “Onde existir Vontade, existirá vida, mundo”<sup>6</sup>. Desse modo, para Schopenhauer, a morte não é nem uma passagem para outro mundo, onde a consciência individual perduraria à troca de cenário, como defende a dogmática cristã, por exemplo; e nem a extinção completa do ser como querem os materialistas.

Porém, a breve explicação presente no §54 do tomo I de *O mundo* nos parece insuficiente para tornar clara a natureza da preservação da vontade após o fim do seu fenômeno temporal. O autor parece ainda não dispor dos elementos argumentativos com os quais abordará o tema em suas obras posteriores. Ao demonstrar a subsistência da essência metafísica dos seres, Schopenhauer parece ter como objetivo apontar que não há qualquer justificativa para o medo que o homem manifesta diante da morte. No entanto, a ausência de uma determinação precisa da noção de palingenesia faz com que a argumentação permaneça incompleta. Alguns trechos podem mesmo conduzir a incompreensões e equívocos, pois parecem levar em consideração uma rigorosa assimilação da natureza dual do mundo, ou seja, a simples divisão entre coisa-em-si e fenômeno, ou Vontade e representação. Nessa perspectiva teríamos que toda individualidade humana seria restrita ao princípio de individuação. Sendo assim, poder-se-ia interpretar a indestrutibilidade defendida por Schopenhauer em referência restrita à Vontade una e todo-poderosa, enquanto os indivíduos do plano fenomênico pereceriam completamente através de suas mortes. Contudo, seguindo este raciocínio chegaríamos justamente à conclusão que Schopenhauer se esforça por refutar e, conseqüentemente, seríamos levados a aceitar que a morte representaria para o indivíduo a redenção deste mundo de sofrimentos, o que certamente comprometeria toda a ética schopenhaueriana.

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §54, p. 358.

Dessa forma, antes de apresentarmos a aclaramento da concepção schopenhaueriana de morte através da assimilação da noção de palingenesia, exposta a partir do capítulo 41 do segundo tomo de *O mundo*, julgamos necessária uma breve digressão acerca da necessidade de superação de tal estrutura meramente dual de mundo<sup>7</sup>.

### **3. Sobre a necessária superação da rígida estruturação dual do mundo**

De acordo com Schopenhauer, entre a Vontade enquanto coisa-em-si e seus fenômenos condicionados ao princípio de individuação situam-se as Ideias platônicas, arquétipos fundamentais de todos os seres, qualificadas pelo autor como objetividades ou fenômenos imediatos da Vontade. Em seus variados graus as Ideias constituem-se como formas primordiais de todos os seres que se encontram sob o princípio de individuação. Dessa forma, todos os seres da natureza são em ato o que suas Ideias em sentido platônico apresentam em potência.

Assim, a vespa que neste momento ronda-me perigosamente pode ser entendida sob uma dupla perspectiva: trata-se de um ser portador de um corpo manifestado no tempo e no espaço (e que produz um efeito sobre mim, que estou igualmente sob o princípio de individuação); porém, este corpo é objetivação da Ideia de sua

---

<sup>7</sup> Uma valiosa contribuição neste sentido foi oferecida por Rogério Orrutea Filho em seu primoroso artigo “Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea”, in: FELDHAUS, C.; WEBER, J. F.; PAVÃO, A. A. C. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª ed. São Paulo: DWW, 2014. Nesse artigo, Orrutea Filho demonstra que “semelhante esquema dual enseja certas conclusões incoerentes com determinadas posições éticas adotadas pelo próprio Schopenhauer no interior de seu sistema filosófico” (ORRUTEA FILHO, R. *Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea*, p. 156). Segundo o autor, um exemplo seria a questão moral relacionada ao direito de propriedade privada. Neste escrito apontamos que também a compreensão do conceito schopenhaueriano de morte e conseqüentemente o processo relativo à negação da vontade se vê fatalmente prejudicada quando deduzida desta hirta dualidade entre Vontade e representação.

espécie<sup>8</sup>, sendo esta a essência da vespa, sua parte indestrutível, que permanecerá caso eu, por descuido ou ação deliberada, venha a matá-la.

Deparamo-nos com um novo problema quando aplicamos o mesmo entendimento aos seres humanos. Torna-se evidente que o indivíduo humano não pode, tal qual a vespa, ser tão somente a objetivação da Ideia da espécie, no caso a Ideia de humanidade. Pois, se assim fosse todos os humanos deveriam apresentar-se rigorosamente iguais não apenas em aparência, mas sobretudo em suas ações.

Não podendo, pois, considerar o homem como simples objetivação da Ideia de humanidade, devido à diversidade de caracteres observados empiricamente, resta-nos pensar cada indivíduo humano como sendo a manifestação empírica de uma Ideia particular, um caráter inteligível individual. Portanto, nesta perspectiva, a Ideia de Homem conteria em si todas as possibilidades de objetivação em um indivíduo particular. Tudo aquilo que um homem pode ser encontra sua raiz volitiva na Ideia de Homem. Assim expressa Orrutea Filho: “Na Ideia de Homem, tem-se aquilo que qualquer homem *pode ser*; no caráter inteligível humano e individual, aquilo que cada homem *efetivamente é*. Portanto, cada indivíduo humano é a *atualização* de um *aspecto particular* da Ideia de Homem”<sup>9</sup>. A Ideia de Homem por conter todas as possibilidades, até mesmo conflitantes entre si, como vimos, vê-se impossibilitada de objetivar-se imediatamente no mundo fenomênico necessitando primeiramente objetivar-se em caracteres inteligíveis individuais. Neste sentido, Debona comenta que o caráter inteligível do homem se configura como “uma manifestação daquela essência irracional do mundo que se ‘concretiza’ enquanto Ideia em cada ser humano.

---

<sup>8</sup> Schopenhauer afirma que “a espécie é a Ideia estendida no tempo” (SCHOPENHAUER, A. §42, MVR II, p. 609).

<sup>9</sup> ORRUTEA FILHO, “Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea” in *Schopenhauer: metafísica e moral*, p. 172, grifos do autor.

Se nas demais espécies aquele querer incessante se objetiva na espécie, no homem ela se manifesta em cada indivíduo”<sup>10</sup>.

Portanto, concluímos que no tocante aos seres humanos a Vontade objetiva-se primeiro na Ideia de Humanidade e dentro desta vasta gama de possibilidades forma-se uma Ideia individual, o caráter inteligível de um ser humano particular<sup>11</sup>, e o mesmo, tornado fenômeno ao ser submetido ao princípio de individuação, apresenta-se ao conhecimento como caráter empírico. A seguinte citação de Schopenhauer corrobora esse entendimento:

O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse ato mesmo seria seu caráter inteligível, enquanto o seu caráter empírico seria o fenômeno dele<sup>12</sup>.

Desse modo, mediante o exposto, compartilhamos da conclusão à qual chega Bassoli que afirma claramente: “O caráter inteligível é a Ideia de homem individual; sua vontade é considerada como coisa-em-si e, por causa disso, livre”<sup>13</sup>.

#### **4. Capítulo 41 de MVR II: assimilação da noção de palingenesia**

Tendo, pois, concluído a digressão e levando em conta seus resultados, podemos agora apresentar a assimilação da noção de

---

<sup>10</sup> DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*, p. 62.

<sup>11</sup> Toca-se agora no problema da liberdade transcendental e a conseqüente responsabilização moral do indivíduo. Sobre esse tema sugerimos os excelentes artigos: PAVÃO, A. A. C. “Liberdade e imputação moral em Schopenhauer”, in: FELDHAUS, C.; WEBER, J. F.; PAVÃO, A. A. C. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª ed. São Paulo: DWW, 2014. E também, BACELAR, K. “A responsabilidade pela *essentia et existentia* em Schopenhauer” in: DEBONA, V.; FONSECA, E. R. da; HULSHOF, M. [et al.] (Orgs.). *Dogmatismo & Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §28, p. 224.

<sup>13</sup> BASSOLI, S. A. *A negação da Vontade como um efeito da Graça: a redenção na concepção de Schopenhauer*, p. 60.

palingenesia levada a cabo por Schopenhauer no capítulo 41 do segundo tomo de *O mundo* que recebeu o título *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si*<sup>14</sup>. Neste capítulo, o filósofo demonstra encontrar na milenar doutrina oriental os elementos que faltavam para preencher as lacunas deixadas ao final do primeiro tomo de sua obra magna e, dessa maneira, completa sua argumentação em torno da permanência da vontade não obstante a morte de seu fenômeno.

Primeiramente, Schopenhauer afirma que sempre teremos conceitos falsos sobre a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser enquanto não a estudarmos primeiramente nos animais. E ainda, que a recusa de nosso parentesco com os animais interdita o caminho para o conhecimento real acerca da indestrutibilidade<sup>15</sup>. Através da observação do ciclo de vida de um animal é possível, segundo o autor, perceber o absurdo de considerá-lo como uma criação a partir do nada e que após um curto período de existência retornaria ao nada através de sua completa aniquilação. Para Schopenhauer, a observação do ciclo vital de um animal leva à constatação de que na morte e no nascimento trata-se sempre do mesmo ser. Segundo o filósofo:

Se então, vejo um animal dessa maneira subtrair-se ao meu olhar, sem jamais saber para onde vai, e um outro aparecer, sem saber de onde veio, tendo ambos, no entanto, a mesma figura, a mesma essência, **o mesmo caráter**, diferindo apenas na matéria que durante a sua existência continuamente despendem e renovam; - então apresenta-se de fato a hipótese de que o que desaparece e o

---

<sup>14</sup> Em *Parerga e Paralipomena* encontramos uma interessante referência de Schopenhauer a este capítulo: “O que morre perece; mas resta um germe do qual surge um novo ser que agora entra na existência sem saber de onde veio e por que é tal como é. Este é o mistério da palingenesia, sobre o qual o capítulo 41 do segundo volume de minha obra principal pode ser visto como uma explicação” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*, §140, p. 127). Importante destacar que o referido capítulo constitui o mais longo entre todos aqueles que compõem os dois tomos de *O mundo*, exceção feita ao apêndice *Crítica da filosofia kantiana*. Logo, o maior capítulo de toda a *magnum opus* de Schopenhauer versa sobre a questão da palingenesia. Isto, a nosso ver, atesta a seriedade com a qual o autor tratou o assunto e a importância que essa doutrina assume dentro de sua ética.

<sup>15</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR II, §51, p. 576.

que entra em cena ali naquele lugar é um único e mesmo ser, que experimentou só uma pequena mudança, uma renovação da forma de sua existência e, portanto, o que o sono é para o indivíduo, é a morte para a espécie”<sup>16</sup>.

Desse modo, a vespa que insiste em zumbir ao meu redor é a mesma que zumbe ao redor do leitor, a mesma que zumbiu ontem, e a mesma que zumbirá amanhã. Pois, trata-se da objetivação temporal da Ideia de vespa que, estando além do *principium individuationis*, não é em nada atingida pela efemeridade de seus fenômenos. Eis um belo exemplo fornecido por Schopenhauer:

Que mistério profundo jaz em cada animal! Observai o mais próximo de vós, observai o vosso cão: como se mostra contente e tranquilo! Muitos milhares de cães tiveram de morrer antes que este chegasse a viver: mas o sucumbir daqueles milhares não afetou a IDEIA de cão: esta não foi minimamente turvada por todas aquelas mortes. Por isso ali está o cão, tão fresco e forte, como se esse dia fosse o seu primeiro e jamais pudesse haver o último dia, e nos seus olhos brilha o princípio indestrutível que o anima, o *archaeus*. O que então morreu com aqueles milhares? – Não o cão, ele está ileso diante de nós, mas só a sua sombra, a sua cópia no nosso modo de conhecimento ligado ao tempo<sup>17</sup>.

Eis a imortalidade no mundo da natureza explicada e assegurada pela doutrina da palingenesia!

No entanto, no tocante à vida humana a explicação demanda um grau maior de complexidade, pois, em conformidade com o que vimos anteriormente, temos de considerar cada humano como a objetivação de uma Ideia própria que identificamos com o caráter inteligível. De forma mais clara: a vida de um ser humano nada mais é do que a objetivação de sua própria vontade que no tempo e no espaço se dá a conhecer enquanto fenômeno. Assim sendo, a morte não poderia aniquilar o que se encontra para além do princípio de

---

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §41, p. 570, grifos meus.

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §41, p. 578.

individuação, pois tem seu alcance delimitado à esfera do tempo e espaço. Portanto, com a morte temos a destruição do corpo físico, mas não a do caráter inteligível, que como Ideia, essência de um ser humano particular, não se submete ao princípio de individuação e por isso permanece incólume diante deste processo natural de morte da sua objetivação fenomênica.

De acordo com Schopenhauer, a essência metafísica do indivíduo, seu caráter inteligível, uma vez desvencilhada do intelecto no momento da morte, retorna ao seio da natureza e será novamente objetivada no plano fenomênico recebendo um novo intelecto que lhe servirá de guia durante toda essa nova existência. Várias passagens do referido capítulo 41 corroboram esse entendimento, das quais destacamos a seguinte:

Daí decerto sermos conduzidos aqui a uma espécie de metempsicose; embora com a significativa diferença de que a nossa metempsicose não diz respeito à inteira ψυχή, vale dizer, não diz respeito ao ser QUE CONHECE, mas apenas à VONTADE; assim, muitos absurdos que acompanham a doutrina da metempsicose são descartados; com a consciência de que a forma do tempo entra em cena aqui apenas como acomodação inevitável à limitação de nosso intelecto. Se ademais, apoiamo-nos no fato a ser exposto no capítulo 43 de que **o caráter, isto é, a vontade**, é herdado do pai, e o intelecto, ao contrário, da mãe, então entra na concatenação da nossa visão que a **vontade da pessoa, vontade em si individual**, separa-se na morte do intelecto recebido da mãe, quando da procriação, e então recebe, por outra procriação, um novo intelecto em conformidade com a sua agora modificada índole sob o guia do curso do mundo, que se harmoniza com a sua natureza, com o que a vontade, com esse novo intelecto, torna-se um novo ser que não tem recordação alguma de uma existência anterior, pois o intelecto, único que possui a capacidade de memória, é a parte mortal, ou a forma; a vontade, no entanto, é a parte eterna, ou a substância. De acordo com isso a palavra **palingenesia** é mais precisa do que metempsicose para designar essa doutrina. Esses contínuos renascimentos constituiriam então a sucessão dos sonhos de vida de uma vontade em si indestrutível, até que ela, instruída e melhorada mediante tantos e tão diversos

conhecimentos sucessivos, em sempre novas formas, se suprimisse a si mesma<sup>18</sup>.

Temos aqui, portanto, a explicação de como o ser humano toma parte no ciclo de nascimentos-mortes que caracterizam a existência de todos os seres vivos. E, como indicado ao fim da citação, apenas a negação da vontade pode pôr fim a essa sucessão infinita de objetivações do caráter inteligível.

Schopenhauer destaca que até mesmo razões empíricas falam a favor de uma palingenesia desse tipo. O autor cita como exemplo a obra *Chronik der Seuchen*, publicada em 1825 por F. Schnurrer. A conclusão desta obra é de que há uma relação entre o número de nascimentos e de mortes, o que restou evidenciado após a observação da grande fecundidade do gênero humano logo após epidemias devastadoras. E ainda adiciona:

Também CASPER, em *Über die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen*, 1835, confirma o princípio de que o número de nascimentos, que vai sempre de par com a mortalidade, tem uma influência das mais decisivas sobre a duração da vida e sobre a mortalidade numa dada população, de modo que os casos de morte e nascimentos sempre, e em todos os lugares, aumentam e diminuem na mesma proporção, o que ele deixa fora de dúvida mediante inúmeras provas recolhidas em muitos países e suas diversas províncias. E, todavia, não é possível estabelecer um nexo causal FÍSICO entre a minha morte prematura e a fecundidade de um leito conjugal de outrem, ou inversamente. Aqui, portanto, aparece inegavelmente e de maneira estupenda o metafísico como imediato fundamento de explicação do que é físico. – Cada novo ser nascido entra em cena viçoso e lépido na nova existência e frui como um presente, embora não haja e não possa haver nisto um presente dado. Sua existência é paga com a velhice e a morte de alguém que saiu da vida, mas que continha o germe indestrutível do qual nasceu esse novo ser: ambos são UM ser<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §41, p. 600, grifos meus.

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §41, p. 601.



Schopenhauer considera a discussão empreendida no capítulo 41 do segundo tomo de *O mundo* suficiente para a compreensão da questão da palingenesia<sup>20</sup>, contudo, o tema é novamente mencionado nos *Parerga e Paralipomena*. No capítulo intitulado *Sobre a doutrina da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro pela morte*, o filósofo oferece argumentos adicionais à sua tese de permanência da vontade individual após a morte do fenômeno, bem como contra as concepções dominantes na Europa de seu tempo. De acordo com nossa leitura, esta última abordagem consolida a assimilação schopenhaueriana da noção de palingenesia, conforme testemunha a seguinte passagem onde Schopenhauer ao referir-se à palingenesia enquanto doutrina esotérica do Budismo afirma que a mesma “está em acordo completo com minha doutrina da permanência metafísica da vontade, da natureza meramente física do intelecto e sua conseqüente transitoriedade<sup>21</sup>”.

## 5. Negação da vontade: o fim do ciclo de nascimentos-mortes

Como sabemos, para Schopenhauer o mundo em que vivemos passa longe de ser “o melhor dos mundos possíveis” e que “a vida é um negócio que não cobre os custos do investimento”<sup>22</sup>, o que o leva à conclusão de que “De fato, não podemos assinalar outro fim a nossa existência senão o de aprender que seria melhor que não existíssemos. Esta é a mais importante de todas as verdades”<sup>23</sup>. Aquele que assim concebe a existência, e em conformidade com o visto anteriormente, não pode esperar da morte salvação alguma<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*, §134, p. 117.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre Ética*, §140, p. 128.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §46, p. 684.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §48, p. 722.

<sup>24</sup> A clarificação da noção de palingenesia permite também uma melhor compreensão da “razão moral” apresentada por Schopenhauer contra a prática do suicídio. Sabemos que para o autor tal prática é um equívoco, pois impede a solução definitiva do mal da existência na medida em que o suicida troca a verdadeira redenção por uma aparente (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*, §157, p. 169). Seu caráter será novamente objetivado e, por conseguinte, ao suicida está assegurado, como vimos, um

Portanto, o ciclo de nascimentos-mortes representa a perpetuação do sofrimento da vida. Assim, podemos compreender o sentido das últimas palavras conhecidas de Schopenhauer que foram destinadas ao seu discípulo e amigo Gwinner: “Seria para mim uma bênção chegar ao Nada Absoluto, mas infelizmente, a morte não me abre essa perspectiva”<sup>25</sup>.

No entanto, ao homem, a mais perfeita objetivação da Vontade, abre-se a possibilidade redentora da negação da vontade. Não pretendemos aqui descrever o processo de negação nem os caminhos pelos quais ela se faz possível<sup>26</sup>, mas apenas destacar o que, em nosso entendimento, é efetivamente negado ao final deste processo: o caráter inteligível do sujeito negador. A seguinte passagem de Schopenhauer sustenta esta conclusão:

A individualidade é inerente antes de tudo ao intelecto, que, espelhando a aparência, pertence ele também à aparência, a qual tem por forma o *principium individuationis*. Contudo, a individualidade também é inerente à vontade, na medida em que o caráter é individual: este, no entanto, é ele mesmo suprimido na negação da vontade<sup>27</sup>.

De acordo com esta perspectiva, a negação da vontade é apresentada por Schopenhauer como a “efetiva redenção deste mundo de lástimas”<sup>28</sup>, porque através dela a vontade individual do

---

novo nascimento. O suicida quer evitar o sofrimento, mas como o sofrimento é marca distintiva da vida, ele inevitavelmente fracassa. É neste sentido que Schopenhauer afirma: “[...] o suicida se assemelha a um doente que, após ter começado uma dolorida operação de cura radical, não permite o seu término, preferindo permanecer doente” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, §69, p. 505). O ato do suicídio é, portanto, um ato de afirmação da vontade. A vontade do suicida, impedida de se afirmar pelas circunstâncias que o cercam, livra-se de seu fenômeno, o indivíduo empírico, como que esperando ter melhor sorte da próxima vez.

<sup>25</sup> SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 646.

<sup>26</sup> Sobre a negação da vontade, Cf. BASSOLI, S. A. *A negação da Vontade como um efeito da Graça: a redenção na concepção de Schopenhauer*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

<sup>27</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §48, p. 727.

<sup>28</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre Ética*, §157, p. 169.

sujeito negador é suprimida colocando fim ao processo de palingenesia, representando assim sua saída definitiva da roda de encarnações. Conforme Schopenhauer, “À vontade que não se nega, cada nascimento lhe confere um novo e diferente intelecto – até que a vontade reconhece a verdadeira índole do mundo e, em consequência disso, não mais a quer”<sup>29</sup>. Dessa forma, o sujeito que com sua morte consolida o processo de negação da vontade morre verdadeiramente, pois “com ela [a morte] não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui tinha tão-só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida”<sup>30</sup>.

Diante do exposto, temos que a negação da vontade representaria para o mundo algo como “um a menos” na roda das encarnações. Assim, seguindo o pensamento de Schopenhauer, à medida que surjam novos negadores a tendência seria de diminuição do número de seres humanos na face da terra até que resultasse na extinção do gênero. Com isso, o filósofo assegura que todo o restante do mundo também desapareceria<sup>31</sup>. É o que vemos na seguinte passagem:

Ora, após o exposto no segundo livro sobre a ligação de todos os fenômenos da Vontade, acredito poder assumir que, com o fenômeno mais elevado da Vontade, também o mais abaixo dela seria abolido, ou seja, o mundo animal. Do mesmo modo que a penumbra também desaparece ao desaparecer a plena luz do dia.

---

<sup>29</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §48, p. 759.

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p. 485, colchetes meus.

<sup>31</sup> Schopenhauer, quando endossa a proporcionalidade entre os números de nascimentos e mortes, e também aqui quando fala da possibilidade de extinção do gênero humano, nos leva a inferir que haveria um número estável de pessoas habitando o globo terrestre, e que a tendência seria a diminuição deste número, mesmo que a um ritmo demasiadamente lento. No entanto, a experiência nos indica o contrário. A Organização das Nações Unidas tem monitorado o número de habitantes no planeta desde a década de 1950 e os resultados comprovam aumentos cada vez mais expressivos. Atualmente o número da população mundial é estimado em 7,6 bilhões. Projeta-se que em 2050 seremos 11 bilhões de pessoas sobre o globo terrestre (Cf. <http://www.unfpa.org/world-population-trends> - acesso em 13/11/2017). O problema para nós é: como interpretar esses dados à luz da filosofia schopenhaueriana? Ou ainda: como interpretar a filosofia schopenhaueriana à luz destes dados?

Acompanhando a completa supressão do conhecimento, também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto. [...] Sacrifício significa resignação em geral, e o restante da natureza tem de esperar sua redenção do homem, que é o sacerdote e o sacrifício ao mesmo tempo<sup>32</sup>.

Com efeito, o homem é o único capaz de subtrair-se do ciclo de encarnações ao qual naturalmente se vê detido. Mesmo que em última instância a supressão do caráter não possa ser conquistada por deliberação pessoal, mas é “fruto da graça”, o homem é, de acordo com Schopenhauer, o único ser através do qual a vontade pode conhecer a si mesma e em razão de tal conhecimento deixar de querer essa existência sofredora. Os animais, igualmente sofredores, mas incapazes de negação, permanecerão no incessante ciclo de repetições até que o último homem morra verdadeiramente e, em consequência de sua morte, sobrevenha o – NADA.

## 6. Conclusão

Procuramos demonstrar neste capítulo como a compreensão da noção de palingenesia explicitado por Schopenhauer a partir do capítulo 41 do segundo tomo de *O mundo* pode contribuir com as discussões acerca do “maior objetivo moral existente”, a negação da vontade de vida. Para tanto, destacamos que segundo o filósofo a morte é uma ilusão, ou seja, não representa nada para nós. De certa forma, não morreremos jamais, pois nossa essência, indestrutível que é, será novamente objetivada, o que não é outra coisa do que dizer que reencarnará. Sem meias palavras, a palingenesia, presente na filosofia de Schopenhauer, trata disto: reencarnação. Poderíamos parafrasear Khrisnna e dizer que assim como trocamos nossas roupas velhas por outras novas, também nossa vontade individual, isto é, nosso caráter inteligível, troca corpos e intelectos velhos por

---

<sup>32</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p. 483.

outros novos. Este é o ciclo de nascimentos-mortes no qual estamos encerrados.

A partir disso, podemos concluir que todos os que agora vivem já viveram anteriormente e viverão no futuro, embora não tenham e nem terão qualquer recordação de sua outra vida, pois o intelecto, único capaz de memória, se perde no momento do óbito. Segundo Schopenhauer, seremos todos lançados novamente em uma existência que não oferece a mínima possibilidade de ser diferente. Toda vida é sofrimento. Apenas a negação da vontade pode pôr um fim a esse ciclo de reencarnações. O indivíduo em que o conhecimento do todo da vida transforma-se em quietivo para a vontade deixa então de querer; sua vontade individual, o caráter inteligível, é suprimido; ele interrompe o castigo da existência; está, enfim, redimido.

## Referências

- BACELAR, K. A responsabilidade pela *essentia et existentia* em Schopenhauer, in: DEBONA, V.; FONSECA, E. R. da; HULSHOF, M. [et al.] (Orgs.). *Dogmatismo & Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade*. Curitiba: Editora UFPR, 2015, pp. 225-243.
- BASSOLI, S. A. *A negação da Vontade como um efeito da Graça: a redenção na concepção de Schopenhauer*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.
- ORRUTEA FILHO, R. M. Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer, in: FELDHAUS, C.; WEBER, J. F.; PAVÃO, A. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW, 2014, pp.155-188.
- PAVÃO, A. A. C. Liberdade e imputação moral em Schopenhauer. In: FELDHAUS, C.; WEBER, J. F.; PAVÃO, A. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW, 2014, pp. 91-110.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

# O conceito de culpa na concepção de ordenamento moral do mundo na filosofia de Schopenhauer

*Eli Vagner Francisco Rodrigues<sup>1</sup>*

## 1. Introdução

Schopenhauer afirma que “não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa”<sup>2</sup>. A afirmação aparece em um contexto no qual o filósofo trata dos níveis de “inocência” na natureza. Esta, segundo Schopenhauer, pode ser atribuída à afirmação da vontade no nível vegetal. As plantas manifestam sua ingenuidade em suas próprias fisionomias. Os animais são tanto mais ingênuos que os homens quanto as plantas são mais ingênuas que os animais. Essa inocência repousa na falta de conhecimento. O conhecimento é, então, um componente fundamental da culpa atribuída ao ser humano por sua própria existência. Aquele que conhece a natureza da vontade não mais teria sua inocência como justificativa para uma isenção de culpa. Tradicionalmente as doutrinas éticas apontam o conhecimento (da norma) e liberdade de agir (livre-arbítrio) como os pressupostos de qualquer imputação a seres racionais (e livres). A questão sobre a culpa, no entanto, é mais complexa do que parece. Mais adiante veremos que, a partir de uma

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual Paulista

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV/ MVR I, § 28, p. 222.

investigação sobre a culpa na filosofia de Schopenhauer, pode-se chegar à compreensão de problemas fundamentais da ética e da religião e descortinar elementos constitutivos do que de fato está em jogo na tensão entre as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche.

Trata-se, portanto, de investigar, a partir dos fundamentos e das implicações relacionadas com a concepção de “ordenamento moral do mundo” sustentada por Schopenhauer e da influência, a relevância e atualidade de tal concepção para a ética. O horizonte filosófico conceitual da investigação pode ser compreendido como uma oposição entre uma perspectiva niilista que nega uma ordem moral para o mundo, espécie de amoralismo, e a suposta necessidade de sustentação de um ordenamento ético. No horizonte dessas questões estão problemas centrais da ética, do direito, da religião e da política como o niilismo, negação do livre-arbítrio, culpa, imputação, redenção e dogmatismo. Schopenhauer afirma que a negação de uma significação moral do mundo constitui o maior e mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade. Tal declaração aponta para um dos principais desafios da filosofia de Schopenhauer: o estabelecimento de um sentido moral para a existência. Para o filósofo de Frankfurt, enquanto o aspecto físico do real remete a uma gratuidade originária, o aspecto moral oculta-se para além da aparência. O aspecto físico é passível de uma investigação empírico-racional. Já o aspecto moral, segundo Schopenhauer, é de outra ordem e muito mais importante do que o físico, pois não só pode determinar o sentido das ações humanas, como, acredita o filósofo, pode revelar a essência do mundo e nos indicar o caminho para a elucidação de um sentido ético não dogmático. A tese de Arthur Schopenhauer sobre a “ordenação moral do mundo” (*moralische Weltordnung*) está relacionada com um dos problemas centrais da filosofia segundo Nietzsche, o problema do niilismo.



## 2. Culpa e niilismo

A filosofia e a cultura contemporâneas convivem diretamente com o problema do niilismo e não podem ser compreendidas sem que lancemos luzes sobre a questão da desvalorização dos valores tradicionais da religião da moral e da cultura em geral. Os valores da modernidade, incorporados pelas instituições sociais que se impuseram culturalmente como condições de possibilidade das sociedades na forma do estado, nos fundamentos da educação, da arte, da política e da própria moralidade, mas sofreram um inegável desgaste sobretudo através da crítica filosófica no século XX. Há, no horizonte da ética contemporânea, a permanência de uma tensão que remonta ao final do século XIX e começo do século XX, a saber, a tensão entre visões éticas que pressupõem uma ordenação moral racional ou transcendente e aquelas que pretendem assentar a ética em fundamentos que estariam além das concepções tradicionais de bem e mal e de um sentido, imanente ou transcendente, para a ética. Essa tensão pode ser representada, em vários aspectos, pela oposição entre as filosofias de Arthur Schopenhauer e de Friedrich Nietzsche. Ambos são herdeiros da crítica à teologia especulativa, francamente atingida pela crítica kantiana da razão e do enfraquecimento da prerrogativa da racionalidade como fundamento da moralidade. Schopenhauer desenvolve uma metafísica que pretende se distanciar do dogmatismo, afirmando seu fundamento da moral na experiência tentando se aproximar de um ideal filosófico rigoroso no método e preocupado com a demonstração empírica. No entanto, ao mesmo tempo que adota essa perspectiva filosófico-metodológica próxima do ideal científico, embora recusando a definição kantiana de filosofia como “ciência” a partir de meros conceitos, no campo da ética, seu sistema se aproxima do cristianismo, reconhecendo verdades alegóricas no corpo doutrinário da fé cristã, sobretudo a partir das interpretações de Lutero. A opção interpretativa de Schopenhauer sobre o ordenamento moral do mundo, em última instância, do significado

ético das ações humanas no horizonte de um mundo descentralizado pela ausência de uma ordem transcendente, poderia ser a negação de ordenação moral. Essa negação de um sentido moral para o mundo, no entanto, é descrita pelo filósofo como uma verdadeira “perversidade da mentalidade humana” (*die eigentliche Perversität der Gesinnung*).

Que o mundo possui uma mera significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade, e provavelmente forma no fundo aquilo que a fé personificou como o anticristo<sup>3</sup>.

Schopenhauer adota o dogma do pecado original como uma verdade (alegórica) de seu próprio sistema e lança mão de um juízo condenatório em relação ao mundo (ao vir-a-ser /ao devir) e ao universo humano. “Pois o delito maior do homem é haver nascido”<sup>4</sup>. Tal julgamento aponta para um fundamento cuja história conceitual e assimilação pela cultura ocidental se revelam como uma das mais complexas da jornada humana, a saber o conceito de culpa (*Schuld*) que, como adiantamos, colocamos em evidência a fim de compreender problemas da ética em geral. Schopenhauer concebe a culpa como constitutiva da lógica estruturante de sua concepção de ordenação moral do mundo. A partir desta constatação, evidenciada e reiterada por toda obra de Schopenhauer, é possível reconhecer e compreender a dimensão de uma oposição fundamental entre as concepções de Schopenhauer e de Nietzsche. Lançaremos mão, aqui, da contraposição com a perspectiva nietzschiana a fim de analisar e compreender o ponto de vista de Schopenhauer sobre a ordenação moral. Para Schopenhauer o devir carrega consigo uma culpa essencial e primordial, isto é, o vir a ser é marcado essencialmente por uma malignidade culpabilizada, ao mundo o filósofo dirige seu juízo condenatório fundamentado em sua metafísica da vontade. No

---

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. PP, Cap. VIII, § 109, p. 188.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 63, p. 453.

capítulo 63 de sua obra capital, *O Mundo como Vontade e Representação*, dedicado à “justiça eterna” (*ewige Gerechtigkeit*) Schopenhauer afirma que, se pesarmos em uma balança dor e penúria veremos que elas são “equivalentes à culpa” dos seres que afirmam a vontade a todo instante em suas existências temporais enquanto fenômenos da vontade. Nietzsche, por outro lado, se coloca como aquele que descobriu a artimanha ético-cultural de imputação do dever levada a efeito por indivíduos cuja tipologia psicológica e de vida fizeram de seu recuo patológico em relação à toda afirmação do viver uma forma de dominação e espiritualização culturalmente vencedora. Nesse sentido, Nietzsche pretende purificar a inocência do dever de sua contaminação imputativa personificada em uma divindade julgadora-credora. A oposição Schopenhauer-Nietzsche, em última instância diz respeito à inocência e à culpa, isto é, à oposição entre uma tese que vê no dever uma inocência primordial e, portanto, pretende afirmar o vir a ser sem as matrizes metafísicas que encaminham ao apelo à transcendência e ao ascetismo e outra que vê na existência mesma uma culpa a ser expiada. Para Schopenhauer a ordenação moral não pode ser negada, uma ordem e legitimação das coisas só pode ocorrer, no entanto, através da expiação de uma culpa primordial e essencial. Para Nietzsche a interpretação que vê uma culpa no âmago do dever tem origens mais humanas que metafísicas. A chave para a compreensão dessa oposição passa, a meu ver, pela interpretação do fenômeno e significado do sofrimento humano e pode nos dar elementos para o exame dos pressupostos filosóficos. Veremos que sofrimento e culpa estão diretamente relacionados na postulação de um sentido ético para o mundo. Para Schopenhauer, a ordenação moral, isto é, uma ordem e legitimação das coisas, só pode ocorrer através da expiação da culpa, exatamente porque somente uma lógica de expiação, de pagamento por uma dívida, explicaria o sofrimento, que não pode ficar sem justificativa. Deve-se notar que a simples admissão de um sofrimento sem um sentido e ou uma justificativa (legitimação) impediria uma ordenação

moral, isto é, a admissão de um sofrimento sem um sentido instala um absurdo, uma falta de ordenação, o próprio niilismo em uma de suas formas. Assim, Schopenhauer não pode abrir mão do conceito de culpa para que seu sistema mantenha um sentido ético. Nietzsche retoma o problema do sentido do sofrimento e vê na opção pelo ascetismo uma espécie de *horror vacui* em relação ao absurdo da falta de sentido para o mundo “qualquer sentido é melhor do que nenhum”. Esse homem, afirma Nietzsche, “preferirá querer o nada a nada querer”<sup>5</sup>, apontando para a contradição central da ética de Schopenhauer, a saber, a possibilidade da vontade cessar seu impulso, dificuldade com a qual Schopenhauer se debate em vários pontos de sua obra.

Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; ‘para que o homem?’ – era uma pergunta sem resposta; [...] por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior ‘Em vão!’. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. [...] A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum [...] O homem estava salvo, ele possuía um sentido, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia querer algo<sup>6</sup>.

Um caminho para a redenção seria, de certa forma, uma retomada de sentido para o mundo que não pode ficar na explicação meramente física. A condenação (imputação) do mundo tem origem, em última instância nesse *grundlos*, nessa falta de um sentido que seria restituído pela indicação de um agente do pecado. Da mesma forma que a teologia teve que encontrar um culpado para

---

<sup>5</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral, terceira dissertação*, § 28, p. 149.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral, terceira dissertação*, § 28, p. 149.

o sofrimento, o homem e seu livre-arbítrio, a filosofia de Schopenhauer encontra um duplo culpado, o em si e seu fenômeno, na sua mais elevada manifestação, o mesmo homem. Assim, o conceito de culpa, atribuído à vontade e ao homem, recebe importância capital para a sustentação do sistema ético de Schopenhauer. Se Nietzsche aponta para o caráter niilista da filosofia de Schopenhauer, não é pela negação de um sentido ético que esse niilismo se caracteriza e sim pela opção ascética da negação da vontade. Essa constatação também coloca uma questão mais do que interessante. O niilismo de Schopenhauer diz respeito também à questão da culpa, pois a necessidade de expiação de uma dívida cósmica no movimento do devir impõe uma visão negativa aparentemente injustificada. Essa questão implica não somente na depreciação do devir como um processo de degradação e decadência, mas sobretudo em um juízo sobre a vida. A questão sobre o valor negativo da vida é parte determinante da disposição filosófica e da personalidade de Schopenhauer, segundo Nietzsche. Este esclarece em *Schopenhauer como Educador* que Schopenhauer, ao ser inquirido sobre o valor da vida adotará “a resposta de Empédocles”<sup>7</sup> Pois a resposta de Empédocles para a questão aponta para a ideia de culpa e expiação, um crime imemorial cometido pelo homem seria responsável pelo sofrimento humano e a transgressão imemorial causa das contradições. Nos *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, Schopenhauer afirma que Empédocles interpreta nossa existência como um estado de exílio e de miséria, caracterizados pela prisão da alma em relação ao corpo, e imputa essa condição a nossa própria culpa e pecados. Pela referência à Empédocles fica indicado que o problema da culpa enquanto um elemento constitutivo do processo e da lógica da imputação (inculpação/punição) do mundo e do homem remonta à antiguidade.

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, §3, p. 291

### 3. Culpa e conhecimento

Como antecipei no início deste texto, na busca por uma fundamentação textual da culpa no contexto da obra de Schopenhauer podemos encontrar em uma passagem do § 28 do segundo livro de *O Mundo* uma frase bastante esclarecedora. Schopenhauer afirma que “não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa”<sup>8</sup>. A afirmação aparece em um contexto no qual o filósofo trata dos níveis de “inocência” na natureza. Esta, segundo Schopenhauer, pode ser atribuída à afirmação da vontade no nível vegetal. As plantas manifestam sua ingenuidade em suas próprias fisionomias. Os animais são tanto mais ingênuos que os homens quanto as plantas são mais ingênuas que os animais. Essa inocência repousa na falta de conhecimento. O conhecimento é, então, um componente fundamental da culpa atribuída ao ser humano por sua própria existência. Aquele que conhece a natureza da vontade não mais teria sua inocência. Tradicionalmente as doutrinas éticas apontam conhecimento (da norma) e liberdade (livre-arbítrio) como os pressupostos de qualquer imputação a seres racionais (e livres). Em Schopenhauer, no entanto, o conhecimento também possibilita o caminho para a redenção, pois o único caminho de salvação é este, que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, conhecer a sua essência.

O que se revela essencial, então, para a compreensão da imputação em Schopenhauer está ligado ao problema do livre-arbítrio. Schopenhauer nega a tradicional solução para o problema da liberdade baseada no *Liberum arbitrium indifferentiae*. Porém, uma vez que não se pode atribuir às ações dos homens a um *liberum arbitrium indifferentiae* não se pode aplicar a doutrina da imputação, na forma como tradicionalmente se aplicou, como a imputação de um ser que, por ter autonomia sobre seus atos é “responsável” pelo

---

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER MVR I, § 28, P. 222

sofrimento que advém da própria ação. Se a doutrina da imputação tem como um dos seus fundamentos a possibilidade de estabelecer, legitimar e justificar a culpa, a própria imputação, sem o seu elemento fundamental, a liberdade, se vê problematizada.

#### 4. A analogia

Como se pode passar da imputabilidade do agente individual para o julgamento do mundo ou do devir? A princípio, também, temos um problema na imputabilidade do indivíduo, pois Schopenhauer vai contrapor à tese do *liberum arbitrium indifferentiae* uma posição contrária a que afirma o livre arbítrio. Uma interpretação apressada veria uma contradição entre a negação do livre arbítrio e a imputação. Veremos, no entanto, que, para Schopenhauer, a afirmação do indivíduo corresponde à afirmação da vontade e não se pode dar relevância ao fenômeno em relação ao em-si. Se o em-si é vontade, a liberdade corresponde à esfera que está além do fenômeno. A possibilidade da imputação da ação humana se dá pelo fato de o indivíduo necessariamente afirmar a vontade como constituição essencial do humano. Nós não somos culpados pelo que fazemos, mas pelo que somos pois *operari sequitur esse*, o que somos é ato da vontade. Já o devir é um erro por ser um movimento, no tempo, que provoca o sofrimento, sobretudo pela passagem do próprio tempo. A concepção de erro cósmico só é sustentável pela reação ao sofrimento, pelo juízo que se faz da experiência do sofrer. Daí a aproximação com o pecado original. No registro religioso-teológico o sofrimento seria um castigo pelo ato primordial. Na interpretação de Schopenhauer o sofrimento prova a culpa pelo ato de afirmação da vontade, sobretudo naquele ser que possui conhecimento. Se o juízo sobre o devir, isto é, a relação com o sofrimento for distinta daquela apresentada por Schopenhauer o juízo sobre a existência teria que mudar ou de negativo para neutro ou de negativo para positivo. Na primeira opção recaímos na tese da significação meramente física do mundo, nenhuma significação

moral para o devir. A partir do que foi exposto, é preciso examinar a sustentação da metafísica imanente levada à efeito por Schopenhauer, isto é, é preciso analisar como o filósofo sustenta o que denomina “experiência” e “analogia”. A “experiência” será a base de sua argumentação anti-dogmática, a “analogia” será a operação lógica (metodológica-científica?) que promoverá o salto que permitirá que sua filosofia aponte para um juízo negativo-pessimista sobre a vida. Este aspecto está diretamente relacionado com a experiência do sofrimento humano e de sua interpretação de sentido. Sobre a experiência nos fiamos na interpretação de Maria Lucia Cacciola para chegar à conclusão de que, de fato, Schopenhauer rompe com a tradição dogmática. Na obra *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Cacciola argumenta:

Schopenhauer afirma que sua filosofia, à diferença das demais, não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem o sujeito, nem o objeto como causa, mas parte da representação como fato primeiro da consciência. Ora o mundo como (*als*) representação, dada tanto a sua forma mais geral, a distinção entre sujeito e objeto, como termos correlatos, quanto as formas do princípio de razão que lhe são subordinadas, apresenta um caráter inteiramente relativo. É daí que surge a necessidade de buscar a essência íntima do mundo num outro lado totalmente distinto da representação, num fato dado tão imediatamente a todo ser vivo. Este fato é a vontade<sup>9</sup>.

A partir da experiência imediata da vontade individual, e do sofrimento que ela mesma proporciona, se poderá operar a “analogia”, isto é a universalização do juízo particular. O que se deverá provar é a validade epistemológica dessa operação lógico-metodológica, isto é, até que ponto se pode afirmar que a minha experiência da vontade individual é a mesma de outrem (experiência geral).

---

<sup>9</sup> CACCIOLA, M.L.M.O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 33 e 34.



## 5. Uma interpretação da culpa como retribuição em Hans Kelsen

Hans Kelsen desenvolve uma teoria sobre a concepção de culpa baseada em uma investigação antropológica sobre o conceito de retribuição e culpabilidade como causa natural do sofrimento. A concepção primitiva de retribuição estaria presente na estrutura do ordenamento jurídico das sociedades primitivas e também teria contaminado concepções modernas, inclusive nas ciências naturais. Segundo Kelsen, a interpretação, de culpa como equivalente do pecado, ou mesmo como equivalente da afirmação da vontade, no sentido de causa de sofrimento, pode estar baseada, antes de tudo, em uma concepção da natureza que considera um princípio de retribuição como elemento intrínseco à causalidade natural e teria origem em concepções primitivas, pré-científicas, da natureza, mas que continuaria, de uma forma ou de outra, em concepções filosóficas e que comporiam a concepção fundamental das religiões tradicionais. Na obra *Society and Nature: A Sociological Enquiry*, Hans Kelsen descreve sua compreensão da evolução histórica da estrutura do pensamento do homem primitivo para o racionalismo atomista do homem moderno. Segundo Kelsen, a sociedade e a natureza podem ser objetos de uma pesquisa que considera a existência de visões primitivas das leis de causalidade e retribuição que atingem até as últimas realizações no conhecimento da própria física e até mesmo sobre a probabilidade estatística. O homem primitivo, segundo Kelsen, possui uma consciência particular de sua vontade e tende a atribuir uma implicação dessa vontade a todos os processos notáveis que ele não pode explicar de outra forma. Ernst Mach explica exatamente a mesma questão, embora ele se refira ao "homem natural" (*Naturmensch*) em oposição ao homem cultural (*Kulturmensch*). Essa tendência, afirma Kelsen, de observar tudo como é semelhante a nós, com a vida, com a alma, é transmitida a todos os objetos úteis ou prejudiciais da maneira explicada (atribuindo vontade) e leva ao fetichismo. Segundo Kelsen, o

"homem primitivo" não compreendeu a natureza como guiada pelas leis da causalidade como a concebemos hoje. Em vez disso, os "povos primitivos" entenderam o mundo - a sociedade e a natureza - como um todo que eles identificavam como guiados pelo princípio de retribuição. Por estas razões, a caracterização habitual do homem primitivo como "homem em estado de natureza" ou "homem natural" não seria adequada. Nada lhe parece "natural" porque tudo, assim que ele procura explicar, é "artificial" ou "feito" não necessariamente por ele, mas por seus companheiros ou mesmo por seres sobre-humanos; um exemplo típico é a interpretação da morte como assassinato ou como punição. A retribuição constitui, nas palavras de Kelsen, uma ideologia e também a "norma básica da sociedade primitiva". Isto, em essência, também é como se conceberá, muito mais tarde, a definição de lei: Como uma "norma", a lei é o significado específico de um ato de vontade dirigido a um comportamento humano definido. Kelsen, explica que na metamorfose do princípio da retribuição para a lei de causalidade, duas tendências têm uma importância extraordinária. A necessidade de explicação da mente primitiva é limitada aos fatos que diretamente afetam seus interesses individuais. Estes são os fatos que ele, com sua consciência orientada coletivamente, considera útil ou prejudicial para seu grupo. Esta motivação, pressionam o indivíduo para a interpretação. Assim, o indivíduo interpreta os fatos prejudiciais como punição e os fatos benéficos como recompensa. O intérprete julga a partir de sua vontade e de sua satisfação. Sendo assim, pode-se afirmar que o mundo é objeto de interpretação física e moral, não necessariamente dissociadas em si mesmas em duas esferas distintas de possibilidades de juízos. Com o avanço dos componentes racionais da consciência individual à custa da emocional, o círculo de fatos a ser interpretado é ampliado e inclui objetos que não estimulam imediatamente sentimentos de prazer ou dor. Homem agora tenta interpretar todos os fatos, mesmo aqueles que não tinham importância direta para a vida física de seus companheiros. A curiosidade do homem, seu desejo de

entender o mundo que o rodeia, aumenta. O gosto para investigação e, portanto, para a ciência como atividade humana independente surge. Consequentemente, os fatos já não poderiam ser concebidos como punição ou recompensa no sentido original e mais estrito. Punição e recompensa tornam-se o "efeito" e não pode mais estar conectada com erro e mérito. Anteriormente, a regra fundamental era: "Sem punição, sem culpa" (a culpa do malfeitor). Depois disso foi, "Sem evento, sem culpa", a culpa significa a causa. Como já foi observado, a palavra grega *aitia* significa ambos: culpa e causa. O efeito ainda estava relacionado com a causa e, da mesma maneira, punição estava relacionado ao erro e recompensa relacionada ao mérito. Como o efeito, como um tipo de punição ou recompensa, estava relacionado com a causa, concebida como uma espécie de erro ou mérito, a conexão manteve o caráter de necessidade absoluta, de *Ananke*. O termo *Ananke* significa "força", "restrição", "necessidade", na mitologia grega, era uma antiga deusa da inevitabilidade, mãe das Moiras e personificação do destino, necessidade inalterável e *factum*. A ideia da natureza como a sociedade ideal surge especialmente na teologia cristã. Nesta, as normas de ordenação divina se aplicam à natureza – regulando as ações dos animais e a causalidade nos seres inanimados, mas não se aplicam aos homens, por isso não preveem sanções (à natureza). A onipotência de Deus, em relação à natureza, exclui qualquer desobediência e, portanto, torna as sanções supérfluas. A natureza é a sociedade perfeitamente obediente. Neste ponto, existe uma diferença fundamental entre a teologia cristã e a antiga teologia grega. Segundo esta última, o poder da autoridade divina se manifesta não no fato de que a natureza não pode violar a lei divina que prescreve, mas no fato de que todas as violações, sem exceção, encontram sua punição. Daí a lei universal é formulada por Anaximandro e Heráclito como lei penal. Mas a ideia de que é impossível desobedecer às leis estabelecidas por Deus é mantida pela teologia cristã apenas em relação à natureza, não em relação à sociedade, ou seja, não em relação ao comportamento humano.

Nesse contexto, a possibilidade de violar as leis divinas, a existência do mal, do pecado, é muito evidente. Aqui a teologia é obrigada a admitir um limite da onipotência de Deus. A teologia estabelece a ideia de liberdade da vontade humana. Somente o homem que vive em sociedade tem um livre arbítrio; tal coisa não existe na natureza. Daí apenas as leis divinas que se referirem à sociedade tem o caráter de normas que fornecem punição e recompensa. O princípio da retribuição continua a ser a base deles, enquanto que não faz parte das leis divinas direcionadas à natureza. Assim, um certo dualismo da natureza e da sociedade surge dentro da visão teológica do mundo. O livre arbítrio do homem significa não apenas um limite de onipotência divina, que a teologia, obviamente, tenta disfarçar, mas também uma restrição do princípio da causalidade, que a teologia enfatiza. A posição excepcional concedida ao homem dentro da natureza constitui uma contradição aberta no sistema teológico. Nesta contradição o dualismo teológico da natureza e da sociedade se origina. Isto é um dualismo intra-sistemático. Pois ainda é um dualismo da lei natural (no sentido de uma ordem jurídica natural) e a sociedade, ou seja, de direito natural e lei positiva. A ideia de "lei natural" como uma ordem jurídica natural é essencialmente ligado à ideia de que a natureza é uma criação de Deus, que suas leis são uma expressão da vontade de Deus e, portanto, são normas; conseqüentemente, essas leis são essencialmente semelhantes às sociais, ou seja, legais, leis cujo verdadeiro conteúdo resulta da ordem da natureza. Com a emancipação da causalidade da retribuição e da lei da natureza a partir da norma social, a natureza e a sociedade revelam dois sistemas totalmente diferentes. A ideia de um sistema de normas que regula comportamento humano e sociedade constitutiva como uma ordem totalmente diferente das leis da natureza é possível sem a ficção da liberdade de vontade e, portanto, sem contradição com o princípio da causalidade. A partir deste ponto de vista, a sociedade e a natureza são dois sistemas diferentes, cuja diferença baseia-se no fato de que os fenômenos, e especialmente comportamento humano, são interpretados de

acordo com dois tipos essencialmente diferentes de "leis". A ideia de uma lei natural (no sentido de um direito "natural" legal ordem), a lei de uma sociedade natural cuja ordem corresponde à de natureza torna-se impossível.

## 6. *Vergeltung* – culpa e retribuição

O termo *Vergeltung*, aparece em praticamente todos os textos que tratam da apropriação do dogma do pecado original, da explicação da peculiaridade da tese sobre a justiça eterna e nos contextos que tratam da culpa e na economia interna das teses sobre o julgamento do mundo e a ordenação moral. O termo é utilizado por Schopenhauer sempre em contextos conceituais nos quais o termo culpa está implicado. O tradutor da versão brasileira de *O mundo como vontade e representação*, Jair Barboza, traduz em diversos contextos o termo *Vergeltung* pelas palavras: retaliação, pagamento, retribuição, expiação, recompensa, represália, sanção.

A questão que colocamos, a partir dessa exposição da interpretação das teses de Hans Kelsen sobre a retribuição e a culpa, é se podemos aplicar tal interpretação à filosofia de Schopenhauer sem incorrer em anacronismos, dogmatismos e mesmo em alguma forma de incompatibilidade epistemológica entre as perspectivas filosófica do mestre de Frankfurt e a análise do jus-filósofo. Se não há incompatibilidade, a interpretação de Kelsen poderia fornecer-nos um caminho para a compreensão da hesitação de Schopenhauer em assumir uma visão amoralista em sua interpretação do mundo.

Para ser fiel ao projeto filosófico de Schopenhauer deve-se, sem dúvida, considera-lo como uma metafísica imanente, como já foi anunciado e reiterado aqui. Todavia, acredito que seja possível conciliar a interpretação da imanência de sua filosofia com a hipótese de que de sua metafísica da vontade guarda elementos apontados na interpretação de Kelsen no sentido de aproximar ou mesmo conceber a noção de culpa da ideia de retribuição, assim como expõe Kelsen.

## 7. Considerações finais

As hipóteses aqui apresentadas fazem parte de uma tentativa mais ampla de, em primeiro lugar, compreender qual a relevância do conceito de culpa para a concepção de ordenamento moral na filosofia de Schopenhauer. As hipóteses levantadas, como a pouco usual interpretação de Hans Kelsen, compõem um projeto mais amplo, ainda em desenvolvimento, que pretende investigar as implicações da noção de culpa, culpabilidade e imputação a partir da filosofia de Schopenhauer, por um lado, em sua relação com a obra de Lutero e por outro, a partir da crítica de Nietzsche à por ele denominada “metafísica de carrasco” na obra *Crepúsculo dos ídolos*. Para tal faz necessário um estudo inicial que contemple o problema e a tematização da culpa na obra de Schopenhauer. Nesse sentido, apresento aqui apenas alguns apontamentos para estudos futuros e, à título de conclusão, apresento uma breve indicação de ocorrências relevantes do conceito na obra de Schopenhauer. Tais incidências demonstram já, de qualquer forma, a centralidade do tema para a concepção de ordenação, justiça e ordenamento moral.

O conceito de “culpa” aparece diretamente e como conceito fundamental em dezessete passagens da obra de Schopenhauer. Destaco aqui apenas algumas que considero mais relevantes. No primeiro volume de *O Mundo* o conceito é examinado, sobretudo no § 63, sob o ponto de vista da culpa individual pela própria infelicidade. O tema é retomado na obra de Schopenhauer em passagens que tratam da culpa e da responsabilidade humana, da relação entre dívida, culpa e raça humana, da surpreendente tese que vê a gravidez como castigo pelo coito e do mundo em geral, como nossa culpa. No § 70 de *O mundo* o problema da culpa é examinado sob a perspectiva da redenção.

Em todas as passagens indicadas a questão da culpabilidade própria, da imputação pela própria existência está presente. Ora, a meu ver, é sobre esse ponto que reside o eixo central da perspectiva

ética de Schopenhauer e somente a partir dessa concepção de culpabilidade, explicitada em todos os seus aspectos, é que se pode pensar na necessidade de uma redenção baseada na negação da vontade e do mundo. Schopenhauer está francamente argumentando contra a tese da inocência do vir a ser que, em consequência, o encaminharia para alguma espécie de amoralismo. A seta da culpa deveria ser direcionada para alguma instância de responsabilidade. Ocorre que, a partir da negação de uma transcendência, não se pode mais praticar a ordenação na chave acusador-culpado como ocorria na imputação religiosa tradicional. A característica imanente de sua filosofia força Schopenhauer a procurar um culpado pelo sofrimento e pelo absurdo da existência fora das tradicionais saídas metafísicas. Nessa procura teria Schopenhauer recuado para o mesmo modelo de imputação característico da ortodoxia metafísica religiosa?

## Referências

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

KELSEN, H. *Society and Nature: A Sociological Enquiry*. Chicago: The University of Chicago Press, 1943.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer como educador*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

SCHOPENHAUER A. *Samtliche Werke*. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1986.

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

\_\_\_\_\_. *Parerga e Paralipomena*, Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Abril Cultural, 1980.





## 8

# A melancolia como posição rígida de percepção de si e do mundo

*Julia Joergensen Schlemm<sup>1</sup>*

O objetivo deste trabalho é analisar o conceito de melancolia em Freud e Schopenhauer, tendo em vista o problema da posição subjetiva do melancólico, ou seja, analisaremos o melancólico como aquele que sofre por uma perda traumática originária, que o levou a uma posição rígida de percepção de si e do mundo, através da qual revive a sua perda. Para nossos fins, optamos por escolher os textos de Freud que perfazem o período que vão de 1895 até 1917<sup>2</sup> e, em Schopenhauer, especificamente o texto “Sobre o gênio”<sup>3</sup>.

Primeiramente, analisaremos o termo “posição” encontrado no título deste trabalho.

Schopenhauer<sup>4</sup>, com sua metafísica imanente, entende o mundo e o homem como a objetivação da Vontade, esta que é cega, e, além disso, remete-se preponderantemente a uma afirmação e à vida. Como Scheer<sup>5</sup> nos ajuda a pensar, para Schopenhauer, o ser

---

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná

<sup>2</sup> Daremos ênfase às duas primeiras concepções de psiquismo em Freud - a nosso ver, a primeira concepção de psiquismo seria a ideia proposta em torno do “Projeto” (1895), a segunda da “Interpretação dos sonhos” (1900) e a terceira do “Eu e o Isso” (1923) -, pois nosso objetivo é analisar, principalmente, seu caminho e trabalho para se chegar ao artigo “Luto e melancolia”.

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, p. 31-59.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 30-36, p. 5-25.

<sup>5</sup> SCHEER, B. *O conceito de homem em Arthur Schopenhauer*, p. 37-48.

humano como ser racional, que se distingue por isso dos animais, demonstra com seu intelecto, este último como grau de objetivação da Vontade, outra forma que esta encontrou de atingir seus alvos. Assim, o homem é, para o autor, escravo da Vontade que o usa como meio de encontrar seus objetivos, o que leva a humanidade ao sofrimento. O homem comum, como diz Schopenhauer<sup>6</sup>, conhece seus objetos, principalmente, em suas relações conceituais - enquanto representações de representações -, conseguindo apenas por muito pouco tempo captá-las em sua intuitividade, na sua representação prima da Vontade, a forma que possibilitaria a apreensão imediata da Vontade, a essência das coisas. Esta forma que tira o homem, pelo menos por um instante, de sua escravidão, é o que, de acordo com Schopenhauer, caracteriza o gênio. Deste modo, o intelecto pode apreender apenas representações de representações, ou seja, representações das intuições, que prendem o homem ao sofrimento, assim como culminar no intelecto do gênio que capta as representações primeiras, as intuições. No entanto, como veremos abaixo, nem toda genialidade está livre de sofrimento.

Freud<sup>7</sup>, em 1895, em uma carta ao seu amigo Fliess que, mais tarde, fica conhecida como “Eine naturwissenschaftliche Psychologie”, ou “Entwurf”, inicia-a apontando para o fato de que o aparelho psíquico só pode “existir” se houver uma diferença de energia. Paradoxalmente, de forma semelhante ao filósofo alemão, Freud coloca que o psiquismo funciona com o intuito de se livrar de toda energia, o que chama de princípio de inércia [*Trägheitsprinzip*].

O autor, no entanto, percebe que este princípio é, no humano, incomodado no início de sua vida pelo que chama de “*Not des Lebens*”. A situação de desamparo do ser humano faz com que ele necessite de um outro para eliminar algumas excitações internas

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 30-36, p. 5-25.

<sup>7</sup> FREUD, S. *Entwurf einer Psychologie*, p. 386-486.

advindas da fome, sexualidade e respiração. Isso leva o “princípio de inércia” ter que esperar um pouco e suportar que a quantidade de excitação não esteja sempre zero. Afinal, apresenta excitações, necessidades que precisam de uma ação específica externa que não podem ser “facilmente” eliminadas como as excitações que vem de fora.

A experiência de satisfação envolve o escoamento do excesso de estímulos, *Drang*, que estava causando desprazer. O excesso de energia interno leva e é levado por uma falta de satisfação. O desejo se dá na percepção do excesso – se dá por *Summation*, se dá pela acumulação de energia sem escoamento - em busca do objeto que falta para a satisfação. Aqui, entra o paradoxo: o desejo ocorre pelo excesso [de energia] e pela falta [do objeto específico]. O psiquismo freudiano surge, então, por um *Drang*, um acúmulo de energia, que não pode se escoado imediatamente por conta do *Not des Lebens*. O psiquismo freudiano surge, então, de um excesso de energia, de uma insatisfação.

Em 1900<sup>8</sup>, apesar de apresentar outra proposição sobre a tópica do aparato psíquico, dividindo-o em Inconsciente, Pré-Consciente e Consciente, o psicanalista vienense continua a entender o homem desta mesma forma. O psiquismo se estrutura na realização de desejos de acordo com o princípio do prazer – que antes era denominado de princípio do desprazer: “Eine solche, von der Unlust ausgehende, auf die Lust zielende Strömung im Apparat heißen wir einen Wunsch”<sup>9</sup>. Um desejo seria então um estímulo sentido que requer satisfação. Podemos perceber que, na realidade, o desejo nada mais é do que uma forma de explicar e nomear o funcionamento econômico do psiquismo. O importante, neste modelo, é o impulso encontrar satisfação e não a ideia ligada a ele<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> FREUD, S. *Die Traumdeutung*, p. 13-588.

<sup>9</sup> “Um fluxo no aparato que sai do desprazer em sentido ao prazer chamamos de desejo” (FREUD, S. *Die Traumdeutung*, p. 568, tradução livre da autora).

<sup>10</sup> Por isso é possível a transferência de representações e a formação de sintomas e sonhos.

Em 1915<sup>11</sup>, o autor, em uma carta ao seu amigo Ferenczi, parece buscar uma explicação filogenética, de origem mítica, para esta concepção de homem. O hominídeo vivia em um “paraíso” com todas as suas necessidades satisfeitas até que as condições climáticas mudam – chegada da era glacial -, obrigando-o a ficar na posição ereta. Toda a libido que estava sendo investida no mundo externo retorna e introverte-se neste hominídeo, levando a um excesso de libido não satisfeita que se transforma em angústia. Assim, no que este excesso de libido investe o hominídeo, seu psiquismo se transforma e a humanidade se forma. Diante da perda da satisfação objetual imediata, o homem se viu desamparado e, com isso, angustiado. Desta angústia adveio a emergência da cultura e, paralelamente, as psiconeuroses (histeria de angústia, histeria de conversão, neurose obsessiva, demência precoce, paranoia, melancolia-mania – ordem cronológica de aparição proposta por Freud).

Desta forma, há nestes dois autores uma semelhança na compreensão de homem, Freud colocando-a de forma econômica e Schopenhauer de forma filosófica. Este primeiro entende que um excesso gerado por uma impossibilidade de escoamento direto de energia, formando um corpo pulsional, leva ao sofrimento, enquanto que o segundo compreende que o sofrimento se dá pela mera existência do homem como fenômeno de objetivação da Vontade, Vontade esta inserida em uma metafísica imanente. Deste modo, propomos a possibilidade de compreender “posição” como a forma como o homem se posiciona/se constitui diante deste excesso de energia ou do que ele faz com a Vontade que se objetiva nele. Identificamos, assim, por “posição” a “localização” que o sujeito assume diante de seu sofrimento. E como o sujeito forma seu sofrimento?

Para Freud, as percepções e as representações se formam a partir das primeiras experiências de dor e de satisfação, e as novas

---

<sup>11</sup> FREUD, S. *Neuroses de transferência: uma síntese (manuscrito recém-descoberto)*, p. 13-82.

percepções e representações serão percebidas e interpretadas a partir destas primeiras marcas. Freud<sup>12</sup> entende que as percepções se dão por complexos, ou associações. Assim, o investimento de um desejo [*Wunschbesetzung*] e de uma percepção não é apenas um complexo rígido de neurônios. Assim, há sempre um núcleo constante, que Freud denomina de *das Ding*, e o predicado, a característica que é variável, que denomina de *Bewegungsbild*. Conseqüentemente, o indivíduo busca uma identidade total – tanto da parte variável quanto da parte fixa – da experiência de satisfação, mas o que encontra é uma satisfação semelhante, pois apenas o *das Ding* é exatamente igual, a parte variável apenas por associação se identifica com a primeira experiência de satisfação. O mesmo raciocínio vale para experiência de dor. Não é necessário que exatamente o mesmo objeto seja percebido para que se sinta dor. Portanto, podemos entender que, para Freud, está-se buscando ou esquivando-se sempre da mesma “experiência”, equivalência alcançada através do processo de associação. Uma forma de ler esta proposição freudiana é compreender o psiquismo como um mapa constituído pela energia que passou com as percepções. Estas deixaram marcas, as *Bahnungen*, que se deixam “completar” pelas representações, ou seja, os objetos representados se “encaixam” nestes moldes.

Parece que a partir do momento que se teve uma experiência de dor e de satisfação primeira, estas servem como base para todo o psiquismo e todas as experiências futuras de como se irá perceber e representar o mundo. É possível se captar novas percepções, mas estas sempre recairão sobre o *das Ding*. Uma questão que fica em aberto é como e porquê se dão as primeiras representações e percepções de experiências. Amaneira como o autor escreve dá a entender que inicialmente se é uma tabula rasa. Apenas as segundas experiências parecem ter um motivo [*Motiv*], parecendo ser aleatório o que causam as primeiras experiências no psiquismo.

---

<sup>12</sup> FREUD, S. *Entwurf einer Psychologie*, p. 386-486.

Freud entende que estas primeiras percepções que marcam o psiquismo, deixando atrás de si representações, podem acontecer sob erros de premissa, ignorância e má atenção<sup>13</sup>. Aqui, parece se iniciar a percepção de que a realidade externa não corresponde à “verdade”, que não há “A verdade”, algo que mais tarde formulará a questão da realidade psíquica. A realidade psíquica, como Freud a formula, aponta para o fato de que a realidade do psiquismo é formada com base em uma fantasia – o que fica claro a Freud com as “seduções” de suas histéricas. Isso aponta para a ideia de que a forma como se percebeu e representou-se um dado do mundo externo não tem equivalência com o dado em si e leva, nos estudos sobre a obra de Freud, ao questionamento do que seria o dado em si, pois cada psiquismo percebe e representa-o de formas diversas. Freud, deste modo, indica para a individualidade da realidade psíquica que difere de uma realidade geral, da possibilidade de uma representação geral do mundo.

As representações e percepções servem ao aparelho psíquico que Freud propõe como caminhos para se esquivar de objetos que causam dor e para se buscar objetos de prazer. Assim, o psiquismo, por funcionar com o objetivo de satisfazer-se/proteger-se – processos que nada mais são do que faces diferentes de uma mesma moeda -, escoar de acordo com o que percebeu e representou. Pelo seu desamparo, o ser humano não pode obter satisfação imediata e guia-se nesta busca por prazer – que neste momento inicial da obra coincide com descarga de estímulos – através de suas representações e percepções. Ou seja, estas últimas podem impedir e possibilitar o escoamento, levando a sofrimento e satisfação.

Consequentemente, como o indivíduo se percebe e representa-se está, para Freud, intimamente ligado à formação do

---

<sup>13</sup> O erro de premissa se dá pela troca do complexo de neurônios (*Das Ding + Bewegungsbild*) por um único neurônio, o que é problemático, pois leva a uma não identidade entre *Das Ding e Bewegungsbild*. O erro pela ignorância se dá pelo fato da percepção não ter percebido o objeto como um todo, de forma completa. E o erro pela má atenção é decorrente do segundo erro pelo fato deste de levar a falsas percepções e pensamentos.

psiquismo humano, da mesma forma que para Schopenhauer o homem é uma objetivação da Vontade e o que capta disso, através de seu intelecto, nada mais é do que uma representação.

Neste sentido, entra o melancólico que apresenta uma forma muito peculiar de percepção e representação do mundo.

Para Schopenhauer<sup>14</sup> a melancolia se relaciona com a figura do gênio. Este último conhece o mundo de forma intuitiva, ou seja, não unicamente em sua representação. Ao mesmo tempo, o gênio apresenta um excesso de intelecto, que para o filósofo é uma representação do mundo, separada da sua origem, a Vontade. A representação do mundo em uma consciência, em um intelecto, não consegue captar o mundo de forma plena e intuitiva pelo fato de separar-se de sua origem, a Vontade. O gênio seria, então, este que, pelo grau de proficiência em que culmina seu intelecto, mesmo este sendo uma representação, consegue captar o mundo em sua intuitividade, pois o intelecto do gênio ilumina a Vontade de viver e não a esconde. Sua capacidade de conhecimento intuitivo, porém, pode levá-lo melancolicamente à percepção da miséria de sua condição enquanto homem. Deste modo, a melancolia parece ser um possível ápice do sofrimento ao afirmar unicamente a condição miserável do homem no mundo, condição esta que é captada pela genialidade presente nesta afecção. O melancólico estaria, assim, totalmente escravo de sua condição, da Vontade.

Freud<sup>15</sup> diz que o melancólico sabe de algo, percebe algo que aos olhos dos outros, do mundo externo, parece ser desconhecido - o que dá margem para incluirmos o que o filósofo alemão fala sobre o conhecimento do gênio sobre sua condição miserável como ser humano. O melancólico é, para ele mesmo, a pior pessoa do mundo. Em “Sobre a transitoriedade”, Freud<sup>16</sup> nos apresenta com seu amigo poeta, Rilke, o outro lado da moeda: a percepção sobre o mundo

---

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 2, p. 31-59.

<sup>15</sup> FREUD, S. *Trauer und Melancholie*, p. 193-212.

<sup>16</sup> FREUD, S. *Vergänglichkeit*, p. 225-227.

externo. Para o poeta o mundo perde sua graça por conta de sua transitoriedade. Deste modo, apesar do psicanalista vienense não “diagnosticar” seu amigo como melancólico, propomos uma ligação entre estes dois textos no sentido de que, para o melancólico, da mesma forma que o mundo é nada por ser transitório, seu ser também o é.

O estudo da melancolia vem acrescentar algo que se anunciava no estudo sobre o narcisismo: a relação do Eu com o seu objeto, com o mundo externo como ele se apresenta em um primeiro momento. Freud percebe que as “Klagen sind Anklagen”<sup>17</sup>, ou seja, as críticas que o melancólico faz a si na realidade são direcionadas a um objeto externo. Eu e objeto se confundem. O psicanalista vienense compreende que isso se trata de uma regressão à fase narcísica oral canibalesca de incorporação do objeto. Em um primeiro momento a forma de investimento no mundo se dava de forma do sujeito se identificar totalmente com o objeto externo, incorporando-o, devorando-o. Eu e objeto eram no narcisismo representados e sentidos como iguais, levando, em Freud, à impossibilidade de existirem representações distintas para ambos.

Para Freud, o sofrimento da melancolia se trata de uma fixação da libido neste momento inicial de identificação narcísica com o objeto. O melancólico seria aquele que diante da perda de um objeto ambivalentemente amado, que é representado como este primeiro objeto narcísico, regride a um momento de introjeção e identificação do objeto ao Eu. Assim, com a ideia de que a melancolia se constitui de no mínimo dois momentos -, apesar do psicanalista vienense não dar ênfase muito menos salientar esta concepção traumática, que era a sua desde 1896<sup>18</sup>, no caso da melancolia -, podemos pensar que o melancólico está apontando com sua percepção de que não é nada e de que tudo é transitório, que acaba por desvelar sua condição como humano - o que Schopenhauer

---

<sup>17</sup> FREUD, S. *Zur Einführung des Narzissmus*, p. 202.

<sup>18</sup> FREUD, S. *Zur Ätiologie der Hysterie*, p. 53-81.



chama de conhecimento intuitivo -, para um momento decisivo da formação de se psiquismo, isto é, de como percebeu e de como representou seu Eu/mundo. O melancólico parece indicar para uma perda brusca em um momento primitivo que ainda não estava separado de seu objeto ambivalentemente amado.

O melancólico, deste ponto de vista, ao representar a si e o mundo de uma única forma, a de que não é nada, seria aquele que se posiciona, ou melhor, percebe a si e ao seu mundo negando todas as outras objetivações, escrevendo de outro modo, o melancólico seria aquele que, pelo modo que percebeu e representou a si e o mundo, sem encontro e ligação com seu entorno, pois é “nada”, não consegue encontrar caminhos possíveis de descarga para o excesso “energético”, levando-o ao seu modo único de sofrimento.

## Referências

- FREUD, Sigmund. Entwurf einer Psychologie. In: *Sigmund Freud Gesammelte Werke: Nachtragsband Texte aus den Jahren 1885-1938*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.
- \_\_\_\_\_. Zur Ätiologie der Hysterie. In: *Sigmund Freud Studienausgabe: Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1971.
- \_\_\_\_\_. Die Traumdeutung. In: *Sigmund Freud Studienausgabe: Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1981.
- \_\_\_\_\_. Zur Einführung des Narzissmus. In: *Sigmund Freud Studienausgabe: Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Neuroses de transferência: uma síntese (manuscrito recém-descoberto)*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- \_\_\_\_\_. Vergänglichkeit. In: *Sigmund Freud Studienausgabe: Bildene Kunst und Literatur*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1997.
- \_\_\_\_\_. Trauer und Melancholie. In: *Sigmund Freud Studienausgabe: Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2012.

SCHEER, Brigitte. O conceito de homem em Arthur Schopenhauer. In: DEBONA, V.; FONSECA, E. R. da; HULSHOF, M. [et al.] (Orgs.). *Dogmatismo e Antidogmatismo: Filosofia crítica, vontade e liberdade*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

\_\_\_\_\_. *O mundo como Vontade e representação*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

## O sublime schopenhaueriano e *A morte de Empédocles*, de Hölderlin: a resignação do herói

Gabriela Nascimento Souza<sup>1</sup>

*Como seria então possível que a  
representação da cara espantosa da vida,  
apresentada para a vida com a mais clara  
luz, pudesse exercer em nós e recitar-nos um  
sumo prazer?*

(Schopenhauer)

O trágico em Hölderlin e em Schopenhauer remete à tradição kantiana de conceptualização do sublime como um sentimento que combina prazer e dor. Do parágrafo 23 ao 29 do segundo livro da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant dedica-se à explicação do conceito de sublime. Nestes, fica claro que o sublime verdadeiro é encontrado no ânimo, diz respeito às ideias da razão e não pode ser considerado como um objeto, uma vez que nada tem a ver com a forma, mas sim com o conteúdo. O sublime, para Kant, é uma disposição de espírito<sup>2</sup>. Da forma mais resumida e geral, o sublime corresponde a uma tensão da faculdade de imaginação que causa dor mediante a incapacidade

---

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

<sup>2</sup> “Enquanto juízo da faculdade de juízo estético reflexivo, a complacência no sublime, tanto como no belo, tem que representar segundo a quantidade, de modo universalmente válido; segundo a qualidade sem interesse; e tem que representar segundo a relação, uma conformidade a fins subjetiva; e, segundo a modalidade, essa última como necessária” (KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, p.92, 2010).

de acessar as ideias suprassensíveis representadas pela natureza e prazer devido ao sentimento de exaltação causado indiretamente. Segundo o filósofo, o sublime é um sentimento causado pela contemplação da natureza, por isso nunca acontecerá mediante “romances, espetáculos chorosos, insípidos, preceitos morais que brincam com as chamadas (embora falsamente) atitudes nobres”<sup>3</sup>.

É importante destacar que após Kant, a aproximação do sublime e do trágico feita por Schiller<sup>4</sup> antecipa a aproximação do sublime e do trágico feita por Schopenhauer<sup>5</sup>. Este importante deslocamento do sentimento de sublime ocasionado unicamente pela natureza para a contemplação artística, em especial da tragédia, será também de importância para Schelling na sua décima carta sobre o dogmatismo e o criticismo (1795)<sup>6</sup>. Mais adiante veremos que essas mesmas influências foram decisivas para Hölderlin, assim como Platão.

O ponto de partida para falarmos do sublime na teoria estética de Schopenhauer é a importância desse filósofo antigo grego. Na obra do filósofo moderno alemão, é possível localizar uma influência mais precisa do jovem e do Platão intermediário, especialmente no que

---

<sup>3</sup> Kant I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p.119, 2010.

<sup>4</sup> Ver mais na obra de Schiller: *A teoria da tragédia* (1790), no seu artigo: *A cerca da razão por que nos entretêm assuntos trágicos* (1792) e especialmente em *Do sublime: para uma exposição ulterior de algumas ideias kantianas* e *Sobre o sublime* (1792/1793). (In: *Teoria da Tragédia*. Introdução e notas Anatol Rosenfield. Editora Herder, São Paulo, 1964).

<sup>5</sup> “Sublime denominamos um objeto frente a cuja representação nossa natureza sensível sente suas limitações, enquanto nossa natureza racional sente sua superioridade, sua liberdade de limitações, um objeto contra o qual levamos a pior fisicamente mas sobre o qual nos elevamos moralmente, por meio de ideias. Somos dependentes apenas como seres sensíveis, enquanto seres racionais, somos livres. [...] A natureza representada como um poder que, embora capaz de determinar o nosso estado físico, não detém nenhum domínio sobre a nossa vontade é sublime de modo dinâmico ou prático” (SCHILLER, F. *Sobre o sublime*, p.21, 25).

<sup>6</sup> Nesta, Schelling fala do destino como uma potência objetiva invisível sobre a qual nada resta ao herói, a não ser sucumbir. “A tragédia grega honrava a liberdade humana, fazendo que seu herói lutasse contra a potência superior do destino: para não passar além dos limites da arte, tinha de fazê-lo sucumbir, mas, para reparar também essa humilhação imposta pela arte à liberdade humana, tinha de fazê-lo espiar – mesmo pelo crime cometido pelo destino” (SCHELLING, *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, p.34).

concerne a teoria das ideias<sup>7</sup>. Tanto para Platão, quanto para Schopenhauer (considerando também a influência das teorias indianas), o mundo fenomênico apresenta apenas a aparência enganosa das coisas, escondendo a essência que habita o campo das ideias. O dualismo entre ideia e fenômeno será conservado por Schopenhauer<sup>8</sup>, embora diferentemente de Kant com a Coisa-em-si, a Vontade poderá ser conhecida mediante a contemplação das ideias<sup>9</sup>.

Segundo Schopenhauer, é o princípio de razão suficiente que nos permite conhecer os fenômenos, porém esse tipo de conhecimento das coisas não é capaz de captar nada além de puras e simples relações. Assim, a transição do conhecimento ordinário para o conhecimento da ideia depende de uma mutação no próprio sujeito. Ao contemplar “de um golpe só a coisa particular torna a ideia de sua espécie e o indivíduo que intui se torna puro sujeito do conhecer”<sup>10</sup>. Neste contexto é que a arte entra em cena, pois diferentemente das ciências<sup>11</sup>, através da produção artística as ideias são objetivadas e

---

<sup>7</sup> Embora seja importante mencionar também a crítica de Schopenhauer à concepção de arte no livro 10 da *República* de Platão: “Minha visão de arte e do belo afirma justamente o contrário, e tampouco a opinião de Platão nos fará errar, em verdade, ela é fonte de um dos maiores e mais reconhecidos erros daquele grande homem, a saber, a depreciação e a rejeição da arte, em especial, da poesia” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, §41, p.286).

<sup>8</sup> “A realidade que verdadeiramente é escapa, em ambas as doutrinas, por completo às formas do fenômeno” (SCHOPENHAUER, MVR I, §31, p.238).

<sup>9</sup> Sobre a ideia e a Coisa em si como análogas à Vontade: “Os dois paradoxos que, apesar da sua afinidade interna e parentesco, soam tão diversamente em virtude das individualidades extraordinariamente diferentes de seus autores, são o melhor comentário um do outro, na medida em que se assemelham a dois caminhos completamente diferentes que conduzem ao mesmo fim” (SCHOPENHAUER, MVR I, §31, p.237).

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §34, p. 247.

<sup>11</sup> “Todos esses domínios, cujo nome comum é ciência, seguem por tanto o princípio de razão em suas diversas figuras, e seu tema permanece o fenômeno, suas leis, conexões e relações daí resultantes. – Entretanto, qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido como igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as ideias, que são a objetividade imediata da coisa-em-si, a Vontade? – Resposta: é a arte” (SCHOPENHAUER, MVR I, §36, p.253)

podemos acessar o fundo oculto do mundo, fundo este encoberto pelo Véu de Maia<sup>12</sup> que se estende por todo o campo fenomênico.

Embora existam diferentes graus de manifestação das ideias, todo fenômeno, toda a vida representa a Vontade na sua objetividade<sup>13</sup>. O mais baixo grau de objetivação da Vontade é localizado nos animais, dirigidos unicamente pelo conhecimento intuitivo<sup>14</sup> (Vontade que age cegamente); o mais alto grau de objetivação da Vontade é definido com as seguintes palavras: “é a luz do conhecimento que penetra no laboratório da vontade cega e ilumina as funções vegetativas do organismo humano”<sup>15</sup>.

Schopenhauer localiza a arte como uma produção humana capaz de fazer intuir a ideia em mais alto grau de objetivação da Vontade. Isso dito, podemos entender o porquê a arte, e, em especial, a arte trágica é tão importante para Schopenhauer. Ainda que intuição e conceito sejam entendidos primeiramente como formas de conhecimento diferentes e excludentes uma da outra<sup>16</sup>, o artista opera de forma que a partir da universalidade transparente dos conceitos, combine-os e obtenha a representação intuitiva. “A universalidade de cada conceito é restringida cada vez mais até a intuição”<sup>17</sup>. Para fazer isso, o poeta usa do ritmo e da rima, por

<sup>12</sup> Para Schopenhauer, o fenômeno “permite ao indivíduo conhecer tão somente as aparências das coisas, não a natureza íntima delas” (BARBOZA, J. *Apresentação: Um livro que embriaga II* In: MVR, p.12.)

<sup>13</sup> Gosto de usar o exemplo de Machado de Assis em *Quincas Borba*, onde o personagem principal, ao desenvolver sua filosofia, fala sobre a morte e a vida dos seres aparentemente como forma de representação de uma essência: “Não há exterminado. Desaparece o fenômeno; a substância é a mesma. Nunca viste ferver a água? Há de lembrar-te que as bolhas fazem-se de contínuo e tudo fica nessa mesma água. Os indivíduos são essas bolhas transitórias” (p.56).

<sup>14</sup> Ver mais em: SCHOPENHAUER, MVRI, §19, p.160.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, MVRI, §19, p.160.

<sup>16</sup> “Em virtude da forma temporal e espacial de nossa apreensão intuitiva, a ideia é a unidade que decaiu na pluralidade; o conceito, ao contrário, é unidade, mas produzida por intermédio da abstração de nossa faculdade racional” (SCHOPENHAUER, MVR I, §49, p.311). Entretanto, assim como Kant já proferira no parágrafo B76 da *Crítica da Razão Pura*: “O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar: Só pela sua reunião se obtém conhecimento. [...] Eis porque distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral que é a estética, da ciência das regras do entendimento que é a lógica” (p.89).

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, MVR I, §51, p.321.

exemplo. No contexto da combinação de conceitos que instiga a intuição, o poeta, ao contrário do historiador, permite o conhecimento do homem não segundo um fato, mas segundo sua essência. Assim, o objeto da arte poética é a manifestação da ideia de humanidade, correspondente ao grau mais elevado da objetividade da Vontade. Por ideia de humanidade entende-se: “a exposição do lado terrível da vida, a saber, o inanimado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império do cínico e do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente”<sup>18</sup>.

É interessante notar que a intuição da ideia de humanidade pela arte poética é capaz de acionar no contemplador um sentimento ainda mais profundo do que o sentimento de beleza. Enquanto o sentimento de beleza consiste em pôr-se no estado tranquilo do puro intuir inconscientemente, “no qual a pessoa cessa de ser consciente de si como indivíduo e permanece só como puro sujeito do conhecer”<sup>19</sup>, o sentimento de sublime, por sua vez, depende de um esforço ainda maior, que é o de se manter em contemplação conscientemente<sup>20</sup>.

A arte poética responsável por instigar esse tipo específico de contemplação é a tragédia. Na tragédia, o ponto extremo de sofrimento, que mata o egoísmo e faz nascer o *quietivo* da Vontade, caracteriza o sentimento de sublime. Sentimento este que invade o puro sujeito de conhecer de forma que ele se torna consciente da sua essência paradoxal e, mesmo assim, permanece em estado contemplativo. No contexto da produção artística teatral, esse estado elevado de consciência é protagonizado pelo herói. O herói atinge o ponto supremo de sofrimento e, neste ápice, acontece a grande ruptura trágica. “Assim vemos na maior parte das tragédias o herói

---

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, MVR I, §51, p.333.

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, A. MB, Cap. 9.

<sup>20</sup> Assim, o primeiro passo é estarmos diante do belo inconscientemente e independente do princípio de razão (sentimento de beleza). O segundo passo, é a contemplação em si, o estado consciente (sentimento de sublime).

fazer ao fim, a transição do querer mais veemente e do esforço violento para a resignação, isto é, para o não querer total”<sup>21</sup>.

Ainda segundo Schopenhauer, “a tragédia tem a tendência de indicar ao expectador, mediante a exposição do lado terrível da vida e com a descrição de grandes infelicidades, a resignação, a negação da Vontade de Vida”<sup>22</sup>. Ao perceber do modo mais fugaz que vida e morte não passam de expressões de uma Vontade que independe totalmente dele, o herói sente-se instigado a desistir da vida. Nesse sentido, também o expectador existe nos mesmos aspectos do sublime: como nada (enquanto aniquilável pelas forças do destino) e como grandeza infinita (enquanto contemplador consciente).

Nos indivíduos em que a Vontade aparece abrandada pelo conhecimento devido ao sofrimento que o tranquiliza e purifica, o Véu de Maia não mais engana. Os motivos perdem o seu poder, o egoísmo se esvai e “o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como *quietivo* da Vontade, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda Vontade de si mesma”<sup>23</sup>.

Tomem-se como exemplo o inabalável príncipe de Calderón; Gretchen em Fausto; Hamlet, que expressa claramente como abandonaria contente o mundo, colocando para Horácio a permanência dele como um duro dever, a Donzela de Orleans; a Noiva de Messina – todos morrem vendo o mundo com olhos inteiramente diferentes dos de até então. São purificados por seus sentimentos, de modo que morrem após a Vontade de vida em geral já ter morrido neles; a palavra final do Maomet de Voltaire expressa isso literalmente: “O mundo é para tiranos, vive!”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, M.B, Cap.16, p. 222,223.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, M.B, Cap.16, p. 225.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, MVR I, §51, p.333. Segundo Peter Szondi, “na resignação, a própria vontade, cuja manifestação é o homem, é suprimida em uma dialética dupla. Pois não só a vontade se volta contra si mesma no conhecimento que ela própria “ascendeu como uma luz”, mas também traz esse conhecimento por meio da ação trágica, sujo único herói é a vontade, que aniquila a si mesma” (*Ensaio sobre o trágico*, p.54).

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, M.B, Cap.16, p. 223.



Para Schopenhauer, o sublime decorre da elevação consciente que fomenta a Negação da Vontade de Vida<sup>25</sup> e é representável pela figura do herói. De imediato a tragédia de Hölderlin: *A Morte de Empédocles* parece seguir a compreensão schopenhaueriana de sublime. Mas vamos com calma.

Assim como o filósofo de *A metafísica do belo*, Hölderlin tem por Kant, Schiller e Schelling grande admiração, ao mesmo tempo em que os critica e desenvolve uma concepção independente em diversos assuntos filosóficos. O poeta filósofo também se aproxima de Schopenhauer quando deposita na arte a esperança de sensibilizar a filosofia moderna (nesse sentido me refiro ao desenvolver do *Mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*<sup>26</sup>). Como iniciamos a explicação do sublime em Schopenhauer considerando a influência do platonismo também partimos da influencia de Platão para falar da filosofia poética de Hölderlin, e localizar *A morte de Empédocles*. Entretanto, o que devemos destacar é que o Platão influenciador de Schopenhauer não é exatamente o mesmo Platão influenciador de Hölderlin. A filosofia platônica influenciadora deste último diz respeito já à concepção

---

<sup>25</sup> O efeito trágico é expressão estética da Negação da Vontade de Vida: Resignação. Isso significa que, seguindo a concepção desenvolvida pela filosofia da arte de Schopenhauer, atribui-se à sublime tragédia o conceito de Negação da Vontade de Vida desenvolvido mais claramente na argumentação moral do IV livro de *O Mundo como Vontade e Representação*. No que diz respeito à perspectiva estética, é como se a Negação da Vontade de Vida não precisasse ser consumada fisicamente, mas através do sentimento de sublime. A Resignação nos apresenta a Negação da Vontade de Vida em sentido e sentimento estéticos sublimes tanto na figura do herói ou, na figura do leitor ou expectador. Cabe ressaltar aqui uma polêmica discussão entre atuais estudiosos da teoria schopenhaueriana. Por um lado, como é o caso do Prof. José Fernandes Weber, no artigo: *Resignação como Efeito Trágico: a teoria schopenhaueriana da tragédia* (Revista Voluntas, Vol. 8, N. 2, pp.71-85), observamos aqueles que diferenciam radicalmente a Resignação da Negação de Vontade de vida. A interpretação desenvolvida no presente artigo vai em direção contrária, na compreensão do efeito trágico como expressão estética da Negação da Vontade de Vida. Uma linha interpretativa que segue, em certo sentido, a argumentação da tese de doutorado de Selma Bassoli. A professora defende a negação da Vontade de Vida em sentido religioso como redenção ou efeito de graça, mais especificamente no Cap. II de *A redenção na concepção de Schopenhauer*, pp. 65-130.

<sup>26</sup> Assim como Schopenhauer, os amigos idealistas possuem grande esperança e confiança na produção artística como forma de engendrar um conhecimento mais profundo do mundo. A intenção de Hölderlin, juntamente com Schelling e Hegel é fazer da poesia o que ela fora antigamente: a mestra da humanidade. Ver mais em: SCHELLING, O “programa sistemático”.

madura desenvolvida em diálogos como *Filebo* e *Timeo*, onde Platão desenvolve uma espécie de reajuste na sua teoria das ideias<sup>27</sup>.

Por isso, com Hölderlin não podemos falar em uma essência escondida no mundo. Seguindo a tradição platônica e neo-platônica (especialmente Plotino e Nicolau de Cusa), o poeta filósofo apresenta o movimento de seu pensar num programa de unificação. A associação do Ser com o Uno da intuição intelectual, que permite compreensão a partir do Múltiplo gerado pelo Juízo é a porta de entrada para se pensar a metáfora de uma única intuição intelectual desenvolvida pela tragédia. Tal metáfora será personificada pelo herói Empédocles, que vivendo na era da infidelidade recíproca entre homem e deus, proclama seu próprio poder divino. As palavras de Mécares evidenciam a pretensão de Empédocles já na primeira cena da tentativa hölderliniana de tragédia, quando conta:

[...] E com mais calor as forças eternas abraçam/O coração  
anelante e crescem mais fortes / Os homens sensíveis de espírito  
liberto./ Tudo desperta! Pois eu / Concilio o que é estranho/ Minha  
palavra nomeia o desconhecido, / Governa o amor dos/ Viventes:  
o que falta a um, / Tomo do outro; unifico / Animando e  
transformo, / Rejuvenescendo o mundo vacilante, / Igualando a  
nenhum e a todos. / Assim falava o arrogante<sup>28 29</sup>.

---

<sup>27</sup> Essa tese, com a qual estou de acordo, é desenvolvida por Eduardo Luft, para o qual existe uma distinção entre a filosofia do jovem Platão (platonismo) e a filosofia do Platão tardio. Segundo o professor, na última fase do seu pensamento, Platão pretende corrigir a exigência paradoxal da sua teoria da juventude, a saber, que, “de um lado, ela pressupõe a cisão entre ideias e fenômenos, ambos pertencentes a esferas ontológicas distintas – o reino inteligível em que se revela a imutabilidade, universalidade e determinação plena das ideias (a força ordenadora do Uno), e o reino sensível onde se mostra a mutabilidade, singularidade e indeterminação da matéria (a força desagregadora do Múltiplo) de outro, exige o vínculo entre estas esferas metafísicas via doutrina da participação” (LUFT, E. *Platão ou platonismo*, p.91).

<sup>28</sup> HÖLDERLIN, F. *A morte de Empédocles*, 2º versão, p.253.

<sup>29</sup> Mais adiante podemos evidenciar a queda de Empédocles em suas próprias palavras: “Ai de mim! Só! Só! Só!/ Nunca mais vos/ Encontrar ó deuses/ Nem retornar/ À tua vida, Natureza!/ Expulsaste-me! Ai! É verdade, tampouco/ Te respeitei/ Tornando-me soberbo! Porém, foste tu, a abraçar-me um dia com as tuas asas tépidas/ E a salvar-me do sono, ó terna! [...] Espírito, nutrindo-me tanto, criaste/ O teu senhor: velho Saturno, Criaste um novo Júpiter/ Só mais fraco e insolente” (HÖLDERLIN, F. *A morte de Empédocles*, 2º versão, p.258).

Tanto Schopenhauer quanto Hölderlin pretendem reestruturar o conceito de intuição intelectual, o qual correspondia, no contexto da modernidade, ao conhecimento imediato do Absoluto<sup>30</sup>. Não pretendemos desenvolver aqui uma exaustiva análise do conceito de intuição intelectual<sup>31</sup> nos dois filósofos, mas não podemos deixar de evidenciar a importância desse conceito para a compreensão de tragédia e de sublime em Hölderlin, e também a crítica semelhante feita por ambos os autores à filosofia da identidade<sup>32</sup>. Tal reestruturação conceitual pode ser espelhada na própria operação poética. A argumentação poético filosófica de Hölderlin parte da concepção de que a intuição intelectual, ou o Ser, foram irremediavelmente perdidos e resta apenas a possibilidade de recriação estética do mesmo<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Hölderlin escreve em uma de suas cartas para Schiller, mais especificamente na de 4 de setembro de 1795 que está em busca de “desenvolver a ideia de um progresso infinito da filosofia e mostrar que a exigência de que se deve impor, inexoravelmente, a todo sistema de reunir sujeito e objeto num eu absoluto, ou como que se queira chamar, só é possível esteticamente, na intuição intelectual” (HÖLDERLIN, F. p.111, 112). Da mesma forma, Hölderlin diz à Niethamer em fevereiro do ano seguinte que pretende “encontrar o princípio esclarecedor das separações pelas quais pensamos e existimos e que possa permitir o desaparecimento do antagonismo entre sujeito e objeto, entre o nosso si mesmo e o mundo, sim, entre razão e revelação, teoricamente, na intuição intelectual” (HÖLDERLIN, F. p.113)

<sup>31</sup> O conceito de intuição intelectual é um dos conceitos mais importantes de todo o desenvolvimento filosófico pós-kantiano, uma vez que reaparece em outra configuração: como possível apreensão do absoluto. Nesse contexto de reconciliação estão não só Hölderlin e Schopenhauer, mas também Fichte e Schelling. A posição de Schopenhauer é a de que toda a intuição é intelectual, pois nela o entendimento já está ativo. Ver mais em: CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas*. Também: BARBOZA, Jair. Cap. “Intuição intelectual e absoluto” de *Infinitude Subjetiva e Estética*, p.19.

<sup>32</sup> “A filosofia da identidade, nascida em nosso tempo e de todos conhecida, poderia não ser compreendida sob a citada oposição, na medida em que não torna o sujeito nem o objeto o ponto de partida propriamente dito, mas um terceiro, o absoluto cognoscível por intuição racional, que não é sujeito nem objeto, mas o indiferenciado. [...] a referida filosofia une em si os dois erros quando se decompõe em duas disciplinas, a citar: o idealismo transcendental, que é a doutrina do eu de Fichte e, por consequência, faz o objeto ser produzido ou tecido fio a fio a partir do sujeito; e a filosofia da natureza, que, semelhantemente, faz o sujeito surgir aos poucos a partir do objeto mediante o uso de um método denominado construção, que me é pouco claro, mas o suficiente para bem notar que se trata de um processo conforme o princípio de razão em várias figuras. Renuncio à profunda sabedoria contida nessa construção” (SCHOPENHAUER, MVR I, §7, p.70,71).

<sup>33</sup> É no mais famoso e enigmático fragmento de Hölderlin que essa principal ideia é exposta, assim como sua discordância com Fichte, Schelling e Hegel. Ver mais em: HÖLDERLIN, F. *Júzo e Ser*, p.1.

O poder da arte e a autoridade do artista para realizar essa força, que consiste na compreensão do mundo em sua totalidade e não de forma fragmentária estritamente conceitual, também é reconhecido e louvado por Hölderlin. Nesse sentido, a personificação de conceitos abstratos proposta pelo poeta-filósofo se assemelha, até certo ponto, àquilo que Schopenhauer chama de trazer os conceitos até a intuição de maneira que suscitem os sentimentos de beleza ou de sublime<sup>34</sup>. Nas palavras de Hölderlin:

O poeta confere ao ideal um começo, uma direção, um significado precisamente por esse procedimento hiperbólico onde se considera o ideal, o que se opõe e reúne harmonicamente não só como isso, como a vida bela, mas como a vida em si mesma e, portanto, como o que é capaz de um outro estado e, na verdade, não de um outro estado harmonicamente oposto, mas de um estado diretamente oposto, mais extremo, a ponto de esse novo estado só poder ser comparado ao precedente pela ideia da vida em si mesma. Nessa configuração, o ideal constitui o fundamento subjetivo do poema, de onde se parte e para onde se retorna<sup>35</sup>.

Entretanto, enquanto para Schopenhauer a poesia trágica é responsável por manifestar a ideia de humanidade, em Hölderlin esta expressa a compreensão da vida em geral, como auto-organização no e do próprio espírito poético. É o que o último chama de ideia da vida em si mesma. A possibilidade de personificar os conceitos abstratos corresponde à capacidade poética de dar vida às palavras mediante sucessão harmônica e, principalmente, mediante a operação da imaginação.

A operação poética de recriação da intuição intelectual na intuição estética proposta por Hölderlin parece depender diretamente da lei da liberdade<sup>36</sup> e, também por isso, diz respeito não mais ao belo,

---

<sup>34</sup> Ver mais em: SCHOPENHAUER, MVR I, §51, pp.321-336.

<sup>35</sup> HÖLDERLIN, *Sobre o modo de proceder do espírito poético*, p.34.

<sup>36</sup> Segundo Hölderlin, existem dois estados da imaginação. O primeiro estado da natureza da imaginação refere-se a ausência de leis, é o estado teórico “que tem algo em comum com a anarquia das representações que o entendimento organiza” “Sobre a lei da liberdade”, p.166. O segundo estado

mas ao sublime<sup>37</sup>. A sublimidade da tragédia a colocaria como pertencente à forma criadora do segundo estágio da natureza da imaginação. Ambos os estados operam criações fortuitas, isso quer dizer, que há nesses estados uma causalidade inesperada, mas é no segundo estado a criação fortuita, o ideal de um todo vivo torna-se realmente possível, e a ligação dos opostos aparece de forma duradora e unificada. Nesse universo contemplativo que Hölderlin escreve o fragmento *Sobre a lei da liberdade* (1793).

Após publicar o romance *Hipérion* (1792-1797), Hölderlin parte para a fundamentação de um novo projeto, a saber, o desenvolvimento de uma tragédia moderna em *A morte de Empédocles* (1798-1800). No contexto do desenvolvimento desse intento, o conceito de sublime passa a ter um significado mais rebuscado juntamente com a compreensão da tragédia como metáfora da intuição intelectual exposta no fragmento *Sobre a diferença dos modos poéticos* (1800) “O poema trágico, heróico [...] É a metáfora de uma única intuição intelectual”.<sup>38</sup> A tragédia dá ocasião para que a intuição intelectual aconteça, nesse caso, é a intuição estética em processo de recriação da intuição intelectual.

Acredito que são os ensaios de Hamburgo (1797 – 1800), cerca de dez anos depois da sua titulação de mestre em Filosofia, que dão uma conceitualização mais precisa a respeito do sublime e que podem ser considerados como fundamentações para *A morte de Empédocles*<sup>39</sup>. A tese central de toda a obra fragmentária desse poeta

---

refere-se à lei da liberdade, mediante a qual opera-se uma analogia entre a mesma e a natureza. No primeiro, “a imaginação é examinada em si e para si”; no segundo, “em ligação com a faculdade de apetição”. Neste segundo estado, a lei da liberdade é responsável pela concordância entre a fantasia e a faculdade de apetição, nele, “o necessário parece se irmanar com a liberdade, o condicionado com o incondicionado, o sensível com o sagrado” (HÖLDERLIN, F. *Sobre a lei da liberdade*, p.166).

<sup>37</sup> Para o professor Ulisses Vaccari, “se o primeiro estado de natureza da imaginação deve corresponder ao sublime, dado que a imaginação é examinada não em ligação com o entendimento, mas sim com a lei moral, a lei da liberdade” (*Idéias estéticas e imaginação poética em Hölderlin*, p.47).

<sup>38</sup> HÖLDERLIN, 1994, p.55.

<sup>39</sup> *A morte de Empédocles* é fruto da tentativa de Hölderlin de escrever uma tragédia em cinco atos que resulta em uma obra inacabada de três não muito diferentes versões. Ver mais em CURIONI, Marise

filósofo que permanece obscuro é a de que o todo só pode ser conhecido através do enfraquecimento de cada todo. É esse conceito abstrato geral que será personificado em cada um dos seus projetos. No que diz respeito especificamente à tragédia ocorre a personificação do conceito abstrato desenvolvido pelo autor em um dos seus mais breves fragmentos: *O significado das tragédias* (1802-3), que diz o seguinte:

O significado das tragédias se deixa conceber mais facilmente no paradoxo [...] Em sentido próprio, o originário pode apenas aparecer em sua fraqueza. É quando o signo se coloca em sua insignificância = o que o originário, o fundo velado de toda a natureza, pode se apresentar<sup>40</sup>.

Na sua tentativa de *A morte de Empédocles*, Hölderlin coloca em palavras o signo do herói em sua insignificância justamente para expressar a ideia de que é preciso que algo pereça para que nasça algo novo – perecer para devir porque devir no perecer. O sacrifício foi necessário, a morte no vulcão une Empédocles ao macrocosmo e apresenta o fundo oculto de toda a natureza. Diz Panteia: “Assim tinha de acontecer. / Assim exigem o espírito/ E o tempo da maturação, / Pois nós, cegos, necessitávamos / Uma vez o milagre”<sup>41</sup>. Assim, na ânsia pelo todo vivo da unificação Hölderlin faz com que seu Empédocles queime nas chamas do Etna<sup>42</sup>.

---

Moassab, “Sobre o Empédocles de Hölderlin”, em especial nas pp. 81 e 82 do texto. In: HÖLDERLIN, F. *A morte de Empédocles*.

<sup>40</sup> HÖLDERLIN, F. *O significado das tragédias*, p.62.

<sup>41</sup> HÖLDERLIN, F. *A morte de Empédocles*, 2ª versão, p.295.

<sup>42</sup> “Buscas a vida, buscas, e eis te brota e brilha / Um fogo divino do fundo da terra, / E tu, em ânsia horrífica, lanças-te / Lá para baixo, para as chamas do Etna. / Assim dissolveu pérolas no vinho a insolência / Da rainha; e que o fizeste! Não tivesses tu, / Ó Poeta, imolado a tua riqueza / No cálice fervente! / Mas pra mim és sagrado, como a força da terra / Que te arrebatou, ó vítima ousada! / E seguiria para as profundezas, / Se o amor me não detivesse, o herói.” (HÖLDERLIN, *Empédocles*, p.303. Esse poema foi feito antes dos ensaios e poemas de Homburgo, na época de Francoforte-domeno (1796 – 1798), assim, o compreendemos como um fundamento ainda velado de um projeto que estaria criando suas raízes. Sabe-se que antes de escrever sobre a morte de Empédocles, Hölderlin pretendia escrever sobre a morte de Sócrates, essa mudança de intenção ocorre devido a sua leitura

Embora Schopenhauer e Hölderlin entendam o sublime como um conceito negativo, a diferença entre a conceitualização de sublime em ambos deve ser destacada. Enquanto para o primeiro o sublime corresponde a um sentimento que permite a intuição da ideia de humanidade, para o segundo, o sublime é uma forma de compreensão do todo perante uma ideia de vida mais abrangente<sup>43</sup>. Nas palavras de Hölderlin, o sublime expressa:

a vida em si mesma e, portanto, como o que é capaz de um outro estado e, na verdade, não de um outro estado harmonicamente oposto, mas de um estado diretamente oposto, mais extremo, a ponto de esse novo estado só poder ser comparado ao precedente pela ideia da vida em si mesma<sup>44</sup>.

Entende-se em ambas as tão diferentes argumentações filosóficas que a vida poética faz renunciar a vida humana da simples sobrevivência. Por isso, pode-se dizer que na resignação do herói a vida se auto recria como nova intuição intelectual, como ideia de totalidade: como intuição estética. Em Hölderlin, Empédocles é o poeta herói<sup>45</sup> resignante que retrata, ao mesmo tempo, a era do abandono<sup>46</sup>: “Ferido de amor, curei-me como a ti mesma, [terra,] /E, como nuvens de labareda, minhas preocupações /Dissolviam-se no azul sublime”<sup>47</sup>. Hölderlin apresenta Empédocles em dois aspectos e os mesmos do sublime: enquanto aniquilável pelo destino

---

sobre Empédocles em Diógenes Laércio. O poema *Empédocles* é correspondente a essa primeira reflexão de Hölderlin.

<sup>43</sup> Ver também em carta de Hölderlin para seu irmão. Em junho de 1795, Hölderlin se refere ao conhecimento do todo da seguinte forma: “Sua ambição e luta fazem de seu espírito sempre forte e flexível, querido Karl! Você me ilumina a fundo para continuar e lhe apontar mais do que um lado” (p. 248).

<sup>44</sup> HÖLDERLIN, F. *Sobre o modo de proceder do espírito poético*. p.34.

<sup>45</sup> Diz Hölderlin: “Empédocles é, portanto, como se disse, o resultado de seu tempo. [...] Tudo indica que ele nasceu para ser poeta. E assim a sua natureza subjetiva mais ativa já abriga essa rara tendência para a universalidade” (*Fundamento para Empédocles*, p.85).

<sup>46</sup> A esse respeito ver mais em: COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*.

<sup>47</sup> HÖLDERLIN F. *A morte de Empédocles*, p. 269.

e enquanto grandeza infinita que se dirige conscientemente ao sacrifício. Tratou-se aqui de examinar o ponto em comum da argumentação sobre o conceito de sublime em Hölderlin e em Schopenhauer, a saber: a resignação do herói. Embora os filósofos se distanciem profundamente não só na forma de argumentação, é evidente a contribuição de ambos para uma filosofia da arte em contraposição a poética clássica<sup>48</sup>. Tal contribuição diz respeito também ao conceito de trágico, que passa a admitir, no lugar de um gênero com regras de reprodução determinadas e limitantes, um conceito complexo e paradoxal que se expressa no homem e caracteriza o sentimento de sublime.

## Referências

BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

BASSOLI, Selma. *A negação da vontade como um efeito de graça: e redenção na concepção de Schopenhauer*. (Tese de doutorado). Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas*. In: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/viewFile/37913/40640>

COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da história*. Tradução Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Juízo e Ser*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Rev. TB, Rio de Janeiro, 95, 1988.

\_\_\_\_\_. *Reflexões. Seguidas de Hölderlin, tragédia e modernidade*. François Dastur. Relume Duramá, 1994.

\_\_\_\_\_. *A morte de Empédocles*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

---

<sup>48</sup> Sobre essa questão, ver mais no texto de Süsskind, que afirma: “Hölderlin pode ser considerado como um marco para a mudança do modelo de reflexão sobre a arte e para a transição da poética dos gêneros para a Estética filosófica” (*O trágico e a superação do clacissismo em Hölderlin*, p. 200).



- \_\_\_\_\_. *Theoretische Schriften*. Hamburg: Meiner, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke und Briefe*. Hg. von Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- LUFT, E. *Platão ou platonismo: um tópico em dialética descendente*. In: [https://ideiadaoerencia.files.wordpress.com/2014/07/platc3a3o-ou-platonismo-enviado-rohden-em-29\\_11-e-publicado-academia.pdf](https://ideiadaoerencia.files.wordpress.com/2014/07/platc3a3o-ou-platonismo-enviado-rohden-em-29_11-e-publicado-academia.pdf)
- SHELLING. *O “programa sistemático”*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SCHILLER, Friedrich. *Do sublime ao trágico*. Tradução de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 2011.
- \_\_\_\_\_. *Teoria da Tragédia*. Introdução e notas Anatol Rosenfield. Editora Herder, São Paulo, 1964.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. Iluminuras, São Paulo. 2003.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa – São Paulo: ED. UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica do belo*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barbosa – São Paulo: ED. UNESP, 2003.
- SÜSSEKIND, Pedro. *O trágico e a superação do clacíssimo em Hölderlin*. In: O Cômico e o trágico. Rio de Janeiro, 7 letras. 2008.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.
- VACCARI, Ulisses. *A via excêntrica: Hölderlin e o projeto de uma nova estética*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Ideias estéticas e imaginação em Hölderlin*. Revista Discurso, n.43, São Paulo, 2013. (pp.19-50).



## A dimensão artística da filosofia em Schopenhauer

*Camila Berehulka de Almeida<sup>1</sup>*

Ao estudarmos uma filosofia, conseguimos compreender conceitos de determinado pensamento, elaboramos reconstruções do mesmo e, inclusive, fazemos conexões entre autores. Adquirimos o traquejo da leitura acadêmica e da elaboração de trabalhos. No entanto, estas ações deixam um questionamento de fundo: o que é filosofia de acordo com determinado pensador? O filósofo que nos responderá a esta questão, aqui, será Schopenhauer, um pensador que possui uma visão bastante peculiar sobre o assunto.

Autor admirável pela coesão de seu pensamento – o que não indica que as correções e aprimoramentos conceituais elaborados no segundo tomo de *O Mundo* possam ofuscar essa consideração – Schopenhauer pensa o que é o mundo, a vida, a ética, o amor, a arte. A representação, assunto que primeiro se dedica a expor em sua obra mais importante (*O Mundo como Vontade e como Representação*), é o que o mundo significa para nós, do nascer ao morrer, do acordar ao dormir – e inclusive durante o sonho<sup>2</sup>. Representamos os objetos,

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Londrina

<sup>2</sup> Schopenhauer considera o sonho possuidor de uma concatenação em si, o qual se distingue da vigília pelo fato de não interferir na concatenação da experiência, após o despertar. No entanto, essencialmente eles não se diferenciam, como lemos nesta passagem de MVR I: “Embora os sonhos isolados se separem da vida real pelo fato de não intervirem na concatenação da experiência que transcorre com constância pela vida, e o despertar indica tal diferença, [...] ora, o sonho também possui em si uma concatenação.

representamos a vida. A presença se repete, em nossa mente, para que assim possamos agir, buscando satisfazer às inúmeras necessidades, que se renovam continuamente. A frase de abertura de sua obra magna soa “o mundo é minha representação” e dá início a toda a descrição do atuar do sujeito que percebe, continuando da seguinte forma: “[...] [sujeito] que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão-somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo”<sup>3</sup>. Fora de nós, o mundo se apresenta como mera representação, assim como nosso próprio corpo. A instrumentalidade da cognoscibilidade está ligada à essência íntima do mundo todo, pois o conhecimento surge como aparato da Vontade que se desenvolveu neste grau de individualidade, esta que, para ser compreendida, torna necessária um caminho em direção ao sentimento interno do querer. Por analogia, esse sentimento se identifica com todos os demais corpos e forças, que por sua vez também são em si mesmos Vontade. Portanto, toda a diferença dos objetos, as distintas qualidades e características, não importam na consideração da essência de todos eles, pois:

tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE<sup>4</sup>.

A filosofia assume em Schopenhauer um direcionamento que não se limita às investigações dos fenômenos, pois a questão à qual se propõe responder é justamente *o que é a vida*. O exercício de reflexão continuada, que permite o decifrar do segredo do mundo,

---

[...] então não se encontra em sua essência nenhuma diferença mais determinada, e somos obrigados a conceder aos poetas que a vida é um longo sonho” (MVR I, § 5, p. 61).

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 1, p. 43.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 21, p. 168.

da consideração da Vontade como resposta que adiante, dará significado a toda a voracidade da ação humana, da guerra e do sofrimento, do instinto de sobrevivência, carrega um significado artístico no próprio pensar. E o filósofo precisa, além de raciocínio acurado, também da genialidade capaz de perceber nas particularidades de cada evento, bem como de cada indivíduo, algo que os interligue e que dê sentido a toda essa sucessão de acontecimentos. Caso se restringisse a analisar apenas as representações e concluir que estas resumem o mundo e concluem toda a sua investigação, certamente seus escritos teriam uma vida curta ou de pouca notabilidade. O fazer artístico impresso na filosofia de Schopenhauer o permitiu, além do belo estilo de escrita, também romper limites.

Conforme Segala, os românticos, por possuírem uma orientação artística do próprio pensar, influenciaram a condução do pensamento de Schopenhauer e o que entenderia por filosofia. Afirma Segala que “[...] estes ensaístas e escritores desprezaram a linguagem da arte como “a chave para decifrar” a essência suprema e indizível do mundo”<sup>5</sup>. De acordo também com Barros, em *O Gênio do Amor e da Música*, o procedimento dos pensadores românticos se orienta pela poesia e sua linguagem, construindo um conhecimento que independe dos padrões clássicos, orientados pela física, para construir o saber eminentemente artístico, o qual mesmo partindo da experiência consegue elaborar “uma exposição “absoluta”, global e lapidar – a qual decerto depende dos dados empíricos elementares, mas não hesita em saltar para além da suposta estrutura “objetiva” da realidade”<sup>6</sup>. Ao reunir o particular a partir da intuição congenial, tal modo de conhecimento espera, continua Barros, “uma clareza mais extensiva, superando as incongruências e aporias da razão”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> SEGALA & De CIAN, *What is Will?*, p. 18.

<sup>6</sup> BARROS, F. *O Gênio do Amor e da Música: Análise e Tradução de “Um Maravilhoso Contos de Fadas Oriental de um Homem Nu*, p. 12.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Estes são também componentes da aspiração de Schopenhauer a partir do modo de conhecimento que não se atém aos fenômenos e suas relações de acordo com o princípio de razão, bem como às diferenças impressas pela individuação.

A representação independente do princípio de razão suficiente, que atinge o conhecimento do caráter objetivo das coisas, ou as Ideias, estaria, de acordo com este modo de conhecimento artístico, permitindo ao sujeito livre e desinteressado não somente a contemplação estética ou ainda, no caso do gênio, a criação da obra de arte; a representação independente do referido princípio é inclusive necessária para que o filósofo intua o essencial e elabore uma consideração acerca da vida. No § 34 do segundo tomo de *O Mundo*, Schopenhauer escreve sobre o parentesco entre arte e filosofia, o qual se traduz tanto no objetivo, quanto no modo como se trabalha para o cumprimento de tal objetivo. Tanto as belas artes quanto a filosofia possuem o mesmo objetivo, que é a solução do problema da existência. *O que é a vida* é a questão que pretendem responder, com a diferença de que as artes, segundo Schopenhauer, “falam de modo completo apenas a língua ingênua e infantil da intuição”<sup>8</sup>, e a filosofia utiliza-se da abstração e da reflexão, universalizadas no conceito. O modo, ou seja, “como” tentam atingir tal objetivo, traduz-se no conhecimento isento de utilidade, de interesse, purificado de relações com a vontade individual. Nas palavras de Schopenhauer,

Não apenas a filosofia, mas também as belas-artes trabalham, no fundo, para solucionar o problema da existência. Pois em cada espírito que uma vez se entregou à pura consideração objetiva do mundo ativa-se, mesmo se inconsciente e oculto, um esforço para compreender a verdadeira essência das coisas, da vida, da existência. Somente isso tem interesse para o intelecto enquanto tal, isto é, para o sujeito do conhecer liberto dos fins da vontade, portanto puro<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, 2015, Cap. 34, p. 487.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, 2015, Cap. 34, p. 487.

Especificamente a bela-arte a possuir um parentesco com a filosofia é a poesia, que trabalha com conceitos, assim como a filosofia. Além disso, o fato de expor com maior complexidade o que é a vida e principalmente a existência humana, faz da poesia, com destaque para a tragédia, a arte mais importante de sua hierarquia. O poeta, mesmo colhendo o particular e o expondo em seus versos, consegue exprimir a existência essencialmente. Já a filosofia expõe universalmente a essência da vida, concluindo Schopenhauer<sup>10</sup> que “a poesia está para a filosofia como a experiência está para a ciência empírica”. Assim, a juventude é comparada à poesia, e a filosofia à “idade avançada”<sup>11</sup>.

Schopenhauer louva a arte como a excelsa criação humana, atribuindo a ela mais verdade em suas obras do que naquelas da História. Isso pelo fato de o filósofo entender que, geralmente, a história é contada não pelo ponto de vista da verdade, mas sim dos interesses, da posição de um determinado indivíduo, condicionando-a a servir a outros fins que não o registro dos fatos como são. A verdade, de acordo com Schopenhauer, deve ser entendida como uma conexão íntima de significados, a essência presente em todos os indivíduos, a despeito de toda diferença. Portanto, “a poesia, mais do que a história, contribui para o conhecimento da essência da humanidade”<sup>12</sup>. O próprio modo de conhecimento que serve à história como ferramenta, ao filósofo não possui importância essencial,

---

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, 2015, p. 513.

<sup>11</sup> Observa José Thomaz Brum que o critério usado por Schopenhauer para a hierarquização das artes, bem como para a justificativa de a poesia estar no topo desta pirâmide, está na Ideia que se propõe representar. A poesia, por se dedicar à exposição da vida humana, é considerada superior às demais, pois trata do problema da existência. Brum, em *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche* (p. 90), afirma que “à medida que uma arte se afasta das forças naturais, à medida que invoca a atividade e o pensamento humanos, ela adquire, segundo ele, títulos de nobreza”. Ainda mais “nobre” é a tragédia por se dedicar à existência e suas vicissitudes. No entanto, vale lembrar que tal importância não se aplica a partir de uma direção antropomórfica, mas pelo modo como a Vontade se objetiva e que, no ser humano, seu ímpeto adquire maior veemência, complexidade e peculiaridades. É na direção da maior individualidade e da exposição dela que a pirâmide das artes se orienta.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, 2015, p. 527.

enquanto que na Arte o intelecto é orientado por si mesmo, sem interferência dos interesses da vontade. A história pretende a análise dos eventos, dos indivíduos que participaram e das conclusões decorrentes. Desconectando a filosofia da razão como orientadora, mas sim primando pela intuição e aquela servindo como organizadora - ou seja, uma ferramenta para executar a obra, não a fonte de onde tem de beber - o fazer filosófico se aparenta ao artístico, pois não considera como fio condutor as formas tempo, espaço e causalidade (princípio de razão suficiente). A verdade reside na espontaneidade da intuição e inclui também o entusiasmo da elaboração, próprio do gênio. Não se faz filosofia pensando em fins que não estejam encerrados na tarefa de olhar o mundo e perceber nas suas particularidades possibilidades de sintetização. Só assim uma resposta ao *que é* o mundo poderia ser elaborada. Sobre isso, afirma Schopenhauer acerca da cognição pura, seria preciso intuir o universal no particular, tarefa que ele diz ser da filosofia e da arte, mas também da ciência:

Essa compreensão do universal no particular, tal como se apresenta a cada vez, também corresponde ao que eu chamo de puro do conhecimento e sem vontade, e o que estabeleci como correlato subjetivo da Idéia platônica. Isto é assim porque a cognição só pode permanecer sem-vontade quando é treinada no universal, enquanto que os objetos da vontade estão em coisas particulares. Além disso, a direção anterior do espírito para o universal é a condição inevitável para realizações genuínas em filosofia, poesia e, em geral, nas artes e ciências<sup>13</sup>.

Diante do exposto, Schopenhauer nos apresenta a sua posição sobre o fazer filosófico: é aquele orientado pela universalidade, no qual também se incluem as produções poéticas, inclusive as científicas, pois, de acordo com o tomo II de *O Mundo*, para libertar-se dos desígnios da vontade, o conhecimento precisa seguir um caminho ascendente em direção à universalidade: a ciência para no

---

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. PP II, § 2, p. 7-8.



momento em que é elaborada para uma finalidade, sem haver, no entanto, ligação com o indivíduo que pesquisa; já a arte dá um passo adiante, sem finalidade alguma na prática, servindo simplesmente para fins de contemplação estética. Para apreender as Ideias, é necessário que o intelecto apreenda as relações das coisas entre si, e não meramente relações com a vontade, estando a seu serviço. Schopenhauer explica, no capítulo 29 do tomo II de *O Mundo*, que o intelecto humano, de acordo com sua completude e complexidade, ora apreende relações imediatas com a vontade, ora relações entre as coisas. É nesse caminho que o sujeito pode, dependendo da força de seu intelecto, alcançar o nível do conhecimento das Ideias, que se desprende das relações e consegue, a partir da observação do particular, intuir suas características universais. Portanto, ao apreender as relações das coisas entre si, o intelecto possui dois patamares: o científico e o artístico-filosófico, como bem observa Schopenhauer nesta passagem:

Manifestamente, a apreensão das relações que as coisas tem ENTRE SI ocorre só MEDIATAMENTE no serviço da vontade. Tal apreensão faz, portanto, a transição para o conhecimento puramente objetivo e completamente independente da vontade: se, por um lado, aquela apreensão é científica, por outro, esse conhecimento é artístico<sup>14</sup>.

O modo com que Schopenhauer se dedica à filosofia permite-lhe o uso da figura de linguagem como construtora da argumentação, proporcionando um vasto campo para a elaboração conceitual e para a justificação do mesmo. Destacamos a metáfora como a mais interessantemente utilizada tanto para a composição de inspiradoras passagens - dando à escrita filosófica a beleza e o encanto que eram consideradas mais apropriadamente características de estilos literários de prosa - quanto para a articulação de seu conceito fundamental, a Vontade. A metáfora,

---

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap. 29, p. 435.

observa Prado, faz parte da estratégia argumentativa de Schopenhauer, possuindo “um valor não meramente estilístico, mas também cognitivo e conceitual, ou seja, de importância constitucional para o conhecimento e, conseqüentemente, para a metafísica da Vontade”<sup>15</sup>. Essa construção, que segue o procedimento romântico anteriormente citado, pode fazer com que alguns estudiosos da obra schopenhaueriana considerem-na uma transgressão das regras kantianas de possibilidade do conhecimento, às quais Schopenhauer adere na primeira parte de sua obra principal. Tanner pode representar um dos críticos desse procedimento quando afirma que a analogia da vontade humana com os demais corpos e, por conseguinte, para elaborar sua tese metafísica, “teve de apegar-se a conceitos que se originam em nossa experiência do mundo como representação, portanto em conceitos que, de fato, nada tem a ver com sua aplicação a outro domínio”, concluindo que “esse é um momento discutível do seu sistema, que não o impediu de prosseguir”<sup>16</sup>. No entanto, o fazer filosófico de Schopenhauer não se detém a tais impedimentos metodológicos, advindos da consideração da razão e suas impossibilidades de se obter resposta em âmbitos aos quais ela não se aplica estritamente.

Portanto, a filosofia e a arte estão vinculadas em relação ao objetivo que almejam. Ambas procuram - utilizando-se do mesmo meio, o conhecimento intuitivo das Ideias - responder à questão sobre o que é a vida. Schopenhauer afirma que a filosofia se utiliza do conceito para que suas conclusões sejam explicadas. Porém, essencialmente, é preciso que o filósofo não tenha como norteador o conhecimento do particular, guiado pelas formas que o acomodam na experiência comum (tempo, espaço, causalidade e as relações que estas formas proporcionam), mas, antes, que ele intua o universal em meio a tais particularidades. A dimensão artística da filosofia em Schopenhauer diz respeito justamente à ousadia da criação, para a

---

<sup>15</sup> PRADO, J. *Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si*, p. 51.

<sup>16</sup> TANNER, M. *Schopenhauer: metafísica e arte*, p. 16.

qual o filósofo parte não de postulados racionais tradicionalmente utilizados, mas da compreensão do íntimo do mundo, acessível àquele que se propõe a olhar desinteressadamente e expandir, para além das diferenças, conclusões que coisas e eventos agregam interiormente.

## Referências

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Parerga and Paralipomena II*. Traduzido e editado por Adrian Del Caro e Christopher Janaway. Reino Unido: Cambridge University Press, 2015.

BARROS, Fernando Ribeiro de Moraes. O Gênio do Amor e da Música: Análise e Tradução de “Um Maravilhoso Contos de Fadas Oriental de um Homem Nu”, de W. H. Wackenroder e Ludwig Tieck. *Revista Letras*, Curitiba, N. 83, p. 11-26, 2011.

BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PRADO, Jorge. Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si. In: *Schopenhauer: metafísica e moral*. Aguinaldo Pavão, Charles Feldhaus, José Fernandes Weber (Orgs.). São Paulo: DWW Editorial, 2014.

SEGALA, Marco; DE CIAN, N.: What is Will? *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 83, 2002, pp. 13-42, disponível em <http://www.item.ens.fr/index.php?id=577242>.

TANNER, Michael. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2001(Coleção Grandes Filósofos).



## O conceito de corpo na metafísica do belo: entreve e fundamento?

*Nilton José Sales Sávio<sup>1</sup>*

### 1. Introdução

“Metafísica do belo” é uma expressão criada por Arthur Schopenhauer com a finalidade de discernir sua abordagem em torno da arte daquilo que é realizado na estética, segundo ele, uma disciplina filosófica preocupada, principalmente, com as técnicas e procedimentos que o artista deve adotar na execução de suas obras, a saber, atingir o efeito do belo<sup>2</sup>. A metafísica do belo objetiva o próprio fundamento da arte, por isso não se prende a técnicas, ela quer entender o que é o belo, o que é criar, o que torna possível a contemplação e seus múltiplos efeitos, além de investigar a essência das diversas linguagens artísticas. Esta ambiciosa finalidade exige uma releitura completa de seu objeto, por isso, a arte é identificada à genialidade<sup>3</sup>. Somente a criação genial é verdadeira, só a genialidade é arte, isto não pode ser ensinado, porque é uma condição extraordinária de determinados indivíduos, que possuem uma estrutura cognitiva diferente, concedida por uma formação

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de São Carlos

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. MB, cap.1, p.24.

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §36, p.213.

corpórea singular<sup>4</sup>: o conceito de corpo emerge como condição de possibilidade da genialidade, logo, tem um lugar essencial, porque é fundamento mesmo da própria arte.

Em contrapartida, o modo de conhecimento estético tem como pressuposto a negação das influências corpóreas, por meio da pura contemplação do objeto, em uma orientação objetiva do espírito<sup>5</sup>. Nesse processo, o indivíduo torna-se puro sujeito do conhecer (*reinen Subjekt des Erkennens*), cujo resultado é o acesso às Ideias platônicas, a essência de todas as coisas, no contexto do mundo como Representação. A criação artística é precisamente a comunicação do que foi apreendido na contemplação. Os seres humanos comuns, que não são gênios, possuem certa capacidade que lhes permite fruir a obra, ou seja, conseguem admirar o que foi criado, mas não são capazes de acessar a mesma fonte criadora pelo lugar que as funções corpóreas ocupam em sua vida. Sem a negação destas influências a pura contemplação não é possível, logo, não há conhecimento das Ideias, ou seja, a arte não é viável – se considerado o significado do conceito na metafísica do belo. Neste outro plano de análises, o conceito de corpo possui uma função negativa, no entanto, mais do que isso, ele é um entrave para o surgimento da arte.

Por consequência, para que exista a arte é preciso: (I) uma formação corpórea extraordinária do gênio; (II) a negação, por parte do gênio, das influências corpóreas. O conceito de corpo assume um lugar conflituoso, ao mesmo tempo, é fundamento e entrave: ele obrigatoriamente criaria as condições de possibilidade de sua própria negação. Como sairíamos desta contradição? Defrontaríamos um falso problema? Para tratar desta temática, a princípio, aduziremos à polarização (positiva/negativa) inerente ao conceito de corpo na metafísica/teoria do conhecimento e na metafísica do belo. Em seguida, aprofundaremos as análises sobre o

---

4 SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap.31, pp.452-453.

5 SCHOPENHAUER, A. MVR I, §36, p.214.

corpo como entrave e fundamento da arte. Por fim, exporemos o paradoxo de Zeller como uma chave para pensar a contradição exposta no conceito de corpo.

## 2. O corpo e seus dois papéis

Nas análises de Soares sobre o corpo em Schopenhauer, diagnosticamos a existência de dois papéis exercidos pelo conceito, se confrontados o plano da metafísica e teoria do conhecimento com a metafísica do belo<sup>6</sup>, marcados pela própria estrutura d'*O mundo como vontade e representação*. Nos dois primeiros livros o lado positivo impera. O lugar central que o corpo ocupa aplica-se a construção do próprio conhecimento, quando consideramos que ele fornece os dados primários para a formação da intuição<sup>7</sup>. A construção argumentativa da obra também revela esse sentido, porém, em um grau de importância superior, porque é o eixo principal da “descoberta” da Vontade – a coisa em si kantiana –, fator preponderante na construção de todo o sistema schopenhaueriano<sup>8</sup>. No terceiro livro surge um contraponto – complexificado na última parte da obra, no âmbito da ética –, as influências do corpo são decisivas, de modo negativo, no conhecimento das Ideias: ou negamos essas influências, porque restritivas, ou nos contentamos com o modo cognoscente submetido ao princípio de razão suficiente, ou seja, o modo comum de funcionamento da cognição. Desse modo, ficaríamos detidos ao mundo das razões, nunca acessaríamos a essência das coisas, permaneceríamos presos aos fenômenos, sob a égide da relação e do interesse, manifestação da vontade. A noção de gênio exige o outro polo do conceito, que ele seja negativo. Não obstante, como fazer isto

---

6 SOARES, Daniel Q. F. *A função do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si*, p.112. Cf. também CACCIOLA, Maria. L. M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p.114.

7 SCHOPENHAUER, A. MVR I, §6, pp.22-24.

8 Idem, §18, pp.116-119.

sem perder tudo o que foi construído? Se entendermos que o corpo ocupa um lugar central na argumentação da obra.

Compreendemos que a polarização não pode ser analisada do ponto de vista qualitativo, ser negativo ou positivo não é sinônimo de algo bom ou ruim, tratam-se de exigências sistêmicas. O papel negativo não reduz a importância conceitual, ao contrário, é a troca de polo que faz com que ele permaneça no mesmo estatuto que possuía. Se isto não acontecesse a arte não seria possível, logo, não teríamos o acesso às Ideias platônicas. Se olharmos os dois primeiros livros, consideramos ganhos imensos, a viragem para o em si é inovadora, no justo diálogo e reformulação dos postulados kantianos<sup>9</sup>. Entretanto, ainda permanecemos limitados, se a Vontade fosse somente o novo nome da coisa em si, se ela continuasse inacessível nos termos da tradição crítica. A arte amplia o conceito de experiência possível – a ética quebrará limites maiores.

Desse modo, a adução do papel negativo do corpo na estrutura do terceiro livro, será interpretado como um processo de aprofundamento, a negação não é sinônimo de limite, trata-se de uma abertura.

### **3. O entrave e o fundamento**

A contemplação estética desvela um outro mundo para o indivíduo, se transmutado em puro sujeito do conhecer. No modo de operação cognitivo comum, tudo está encaixado no seu devido lugar, nos fluxos causais, na mútua influência entre os corpos, nas afecções corporais, na geração dos dados e na formação da intuição. Tudo funciona como deve ser, entretanto, é limitante para o conhecimento. Por isso, distingui-se deste modo comum de encarar as coisas, um outro extraordinário, revelador:

---

<sup>9</sup> Vide SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap.18, p.231-241.



Quando, elevados pela força do espírito, nós deixamos de lado o modo comum de consideração das coisas, cessamos de seguir suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo o fim último é sempre a relação com a própria vontade; logo, quando não mais considerarmos o Onde, o Quando, o Porquê e o Para Que das coisas, mas única e exclusivamente o seu QUÊ<sup>10</sup>.

O “quê” referido por Schopenhauer é a designação do ato de representar fora do princípio de razão suficiente, possível pela arte. O diferencial consiste em não sair do âmbito da experiência possível – amplia-se o conceito –, apesar de falarmos de essências, há uma particularidade primordial: as Ideias são a própria coisa em si, a Vontade que se tornou objeto, que entrou na representação, mas que pode ser conhecida, por respeitar a lei geral da representação, o ser objeto para um sujeito<sup>11</sup>.

Torna-se puro sujeito é vencer os impositivos do corpo, da vontade que nele se manifesta, do interesse e da relação – o entrave. A grande problemática é subverter a ordem dos processos. O cérebro é objetivação da vontade, nasce servo dela, o conhecimento é um instrumento. Neste sentido, não conhecemos para ampliar nosso saber, conhecemos para nos mantermos vivos<sup>12</sup>, qualquer expansão do saber tem isto por objetivo. Tudo muda quando somos capazes de vencer os imperativos do interesse e necessidade, para conhecermos livremente. No ato de “perder-se” na intuição acionamos certo mecanismo que modifica a operação de nossa cognição, abrindo caminho para o essencial. Do imediatamente presente, somos levados a algo que não é dado pelo objeto intuído, vamos além. Isto só é possível porque abandonamos nós mesmos para sermos o “claro olho cósmico”<sup>13</sup>. O ato de contemplar é um

---

10 Idem, §34, p.206.

11 Idem, §32, p.202.

12 Idem, §27, pp.174-175.

13 Idem, §36, p.214.

esvanecer da individualidade para abrir-se a totalidade. Philonenko ilustra este processo a partir do exemplo de uma flor:

A vontade impede de pensar a esta flor sem pensar também o mundo e então o “eu”. Se, nesta visão, colocássemos a questão de saber se esta flor é bela, seria para um ornamento para a casa, cuidaríamos menos do belo do que do agradável. Em suma, para os indivíduos todos os “seres” (*étants*) se inscrevem no coração de uma gramática que liga todas as significações segundo o critério da utilidade, no qual a chave é meu corpo. A apreensão pura da beleza é completamente outra. Nesta flor, eu contemplarei, se eu for capaz, a flor<sup>14</sup>.

A partir da contemplação da Ideia platônica o gênio garante subsídios para redesenhar o real, inclusive para aqueles que tem na sua faculdade de conhecimento apenas uma “lanterna que ilumina o seu caminho”<sup>15</sup> – as pessoas comuns. O que é captado serve de matéria-prima para a obra de arte, a tradução da essência das coisas, por meio das diversas linguagens artísticas (arquitetura, pintura, escultura, poesia e música). Em face deste panorama, inferimos que a arte em Schopenhauer está em um nível muito diverso do ato de expressar-se, seu sentido, albergado nas Ideias, permite a interação com os temas tanto da metafísica, quanto da teoria do conhecimento. Assim, ser artista carrega uma especificidade determinante, no caso, fundamentada por uma formação corpórea extraordinária. Logo, fazer arte não é passível de ensino, o que justifica a ineficácia de uma abordagem por meio do domínio técnico, contido na estética. Ser artista em Schopenhauer é necessariamente ser gênio, pressuposto das “produções autênticas”<sup>16</sup>, dado que é uma capacidade (*Fähigkeit*), cujo o indivíduo se torna puro sujeito do conhecer.

---

14 PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. 2 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

15 SCHOPENHAUER, A. MVR I, §36, p.217.

16 SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap.31, p.460.

Ora, se a condição de possibilidade da genialidade é uma conformação extraordinária do corpo, não obstante, se todo o conhecimento nasce servo da vontade, com o objetivo de manter a vida, como é possível que surja algum indivíduo com esta capacidade? Na letra de Schopenhauer, nós nos deparamos com o anormal (*abnormen*)<sup>17</sup>. No limite, como a anormalidade nos levaria a algo melhor que o fluxo correto das coisas, a normalidade, o próprio procedimento exato da cognição? Em nossa interpretação, observa-se um estado de exceção: algo que não é igual ao procedimento natural de todas as coisas, mas está contido no conjunto dos possíveis. Que todos tenham seu intelecto – objetivamente dado no cérebro – preso a vontade, não quer dizer que não possam existir seres que possuam algo diverso. Em nossa interpretação, as razões da existência das coisas e seres anormais estaria fundamentada no processo de objetivação da Vontade, a partir dos seus diversos graus – as Ideias –, no movimento de “assimilação por dominação”<sup>18</sup>, cuja a luta por matéria poderia gerar deformações.

O Schopenhauer maduro, dos *Suplementos*, às vezes, com um enfoque mais marcados pela anatomia e fisiologia elucidará quais são as condições do corpo que possibilitam a existência do gênio: “Para tornar o assunto mais compreensível, poderíamos dizer: se o ser humano normal consiste em 2/3 de vontade e 1/3 de intelecto, o gênio, ao contrário, consiste em 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade”<sup>19</sup>. Em outros termos, também poderíamos dizer que o gênio possuiria um cérebro diferente, com um modo de proceder que permite brechas no domínio da vontade, sempre de forma temporária, porque se sobrepõe a semelhante força exige um nível de energia muito alto.

---

17 Idem, Cap.31, p.452.

18 SCHOPENHAUER A. MVR I, §27, pp.168-169. Cf.: MVR I, §36, p.215.

19 SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap.31, p.453.

Segundo esta conformação do intelecto, nós divisamos a forma como o corpo também seria visto como fundamento da arte. Se a arte é obra do gênio, e se a genialidade tem como condição de possibilidade dada formação corpórea, conclui-se por um aspecto positivo do conceito. Ele se torna central também no polo positivo, no interior de uma leitura que sempre o vê como negativo, o entrave. Nestes termos, como compreender um conceito que pode ao mesmo tempo ser entrave e fundamento para a arte?

#### **4. A contradição e o paradoxo de Zeller**

No comparativo entre livros, conforme aduzimos acima, emergem dois papéis primordiais que o conceito de corpo exerce, por nós expostos segundo as polaridades. Na teoria do conhecimento e metafísica (livros I e II) ele seria positivo; na metafísica do belo (livro III) ele seria negativo. Não obstante, a partir do estudo dos fundamentos da arte, ancorados na genialidade, este quadro se altera, visto que também poderemos encontrar o conceito partido em dois polos: (I) na forma de um entrave, o corpo é visto de modo negativo, porque bloqueia o acesso a fonte legítima da arte – as Ideias platônicas –, assim, é preciso tornar-se puro sujeito do conhecer, afastar as influências do corpo, superar o domínio da vontade; (II) o corpo adquire um lado positivo, quando o vemos como fundamento para a genialidade, pois que sem uma conformação corpórea determinada, estabelecida em um intelecto mais potente, sediado no cérebro, não é possível o afastamento das influências corpóreas. Desse modo, o sentido de polarização se esvai, na medida em que um polo complementaria o outro, não há conflito, são duas faces imprescindíveis do mesmo conceito.

Em contrapartida, como é possível entender esta contradição, então posta de maneira indissociável nos domínios da metafísica do belo? Nada disto teria passado de um falso problema? Nós acreditamos que temos um campo a ser explorado, porém, o que precisa ser desfeito é o caráter contraditório das duas formulações

que o corpo assume em relação a genialidade. Nós interpretamos que não existe conflito em pensar que algo possa ser visto como entrave e fundamento, desde que discerníssemos bem a ligação entre as duas formulações.

Cacciola expõe, o que seria uma “crítica já clássica”, que a teoria da representação em Schopenhauer, por si mesma, teria um caráter contraditório, bem delineado no conhecido paradoxo de Zeller:

[...] Se tudo o que aparece no mundo é mera representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar que o cérebro enquanto parte do organismo, é a fonte do conhecimento representativo? Esta contradição ficou conhecida como “o paradoxo de Zeller”. Zeller mostra o círculo em que se move a filosofia de Schopenhauer ao afirmar que “a representação é um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação”<sup>20</sup>.

Na terminologia do *Mundo*, este paradoxo aparece sob o nome de “antinomia da faculdade de conhecimento”<sup>21</sup>, contextualizado em uma passagem que trata do nascimento do mundo como Representação: o mundo é minha representação, na medida em que conhecer consiste em um olho a ver e uma mão a tocar, o sujeito que percebe e o objeto que é percebido, sem um primeiro olho a enxergar tudo isto, nada existiria para o conhecimento. Este ato representativo primário é absolutamente ligado a existência do intelecto – o cérebro em termos objetivos –, este órgão é a própria sede do ato de representar, sem ele não existe no mundo como Representação, ao passo que o advento do cérebro depende de toda a história de desenvolvimento dos seres. Como o desenvolvimento do organismo poderia depender do ato representativo? Parece claro que o contrário seja imprescindível, como imaginaríamos a atividade cognitiva sem uma estrutura que a sustente? A resolução

---

20 CACCIOLA, Maria. L. M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, pp.77-78.

21 SCHOPENHAUER, A. MVR I, §7, p.35.

de semelhante problemática faz remissão a Kant e suas antinomias, na precisa distinção entre a coisa em si e o fenômeno, sob a roupagem da Vontade e da Representação. Em outro sentido, do ponto de vista da estrutura argumentativa, nos é demandada a atenção plena ao “pensamento único”, a saber, que não podemos dar conta de toda a significação do mundo, se nos prendermos apenas na abordagem de uma de suas faces.

Quando colocamos a representação como pressuposto do desenvolvimento do organismo, não ponderamos o outro lado do mundo, a Vontade. O agora, o antes e o depois são conexões que nós estabelecemos em virtude da forma como é constituída nossa cognição. Sob a perspectiva da coisa em si, nada disso se aplica, porque tudo é resultado de um ato criativo único, engendrado pela força, sem fundamento, que age cegamente. Por isso, não faria sentido perguntar o que viria primeiro, na medida em que somos nós mesmos que estabelecemos essas relações, provenientes da aplicação do princípio de razão suficiente. Mais difícil se torna quando entendemos que para ver a realidade integralmente, devemos ver o mundo apesar das determinações de nossa cognição.

Em síntese, em paralelo ao paradoxo de Zeller, na metafísica do belo o corpo pode ser visto como entrave e fundamento para a arte, porque a contradição inerente não está sob o registro da argumentação ou do sistema, porém, nos conflitos da atividade do intelecto submetido aos impositivos do princípio de razão suficiente. Princípio e fundamento são formas que nossa razão, segundo conceitos, aplica na formação do discurso, diz respeito ao conhecimento que interpreta e organiza o mundo. Do mesmo modo, poderíamos pensar as polarizações, com efeito se o corpo aparece com múltiplos polos e papéis, entre as diversas variáveis sempre haverá sentido e coesão, porque para além do intelecto que tudo procura organizar, para a coisa em si, a Vontade, una, indivisa, cujo conflito é parte integrante de suas manifestações.

## Referências

- CACCIOLA, M. L. M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. 2 ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999. 271 p. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Nouvelle Série).
- SCHOPENHAUER. Arthur. *Metafísica do belo*. Jair Barbosa (Trad.). São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O Mundo como vontade e como representação*. Jair Barboza (Trad.). 2º ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tomo I.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Jair Barboza (Trad.). São Paulo: Unesp, 2015. Tomo II.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper, 1911-1942, 16 Bde./vols., edição digitalizada in Schopenhauer in Kontext. Berlin: Karsten Worm InfoSoftWare, 2000 (CD-ROM).
- SOARES, Daniel Q. F. *A função do corpo na filosofia de Arthur Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si*. 2009. 138p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2009.





## Caráter e corpo na filosofia de Schopenhauer

*Lívia Ribeiro Lins<sup>1</sup>*

Na filosofia de Schopenhauer, a noção de Ideia é exposta como ato originário, como protótipo atemporal de tudo o que nos aparece como fenômeno. Dentre as Ideias destaco as dos animais e a Ideia de humanidade. Cada animal é mera manifestação da Ideia de sua espécie, enquanto cada homem representa uma *acentuação* da Ideia de humanidade, que Schopenhauer afirma ser uma Ideia inteiramente própria. Sendo o homem um ser individualizado no âmbito da vontade e não apenas na representação surge a questão de como este ato imediato da vontade, que é o caráter inteligível, se expõe no fenômeno. Em *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo afirma que o querer precede o organismo, que é o querer-viver de certa forma que determina o corpo de cada animal, para que sua vida seja expressão desse querer. A questão que tem me movido e para a qual pretendo buscar resposta é como o caráter inteligível determina o organismo do indivíduo, assim como acontece com os animais que são determinados pela Ideia de cada espécie, ou seja, como o caráter inteligível, sendo uma Ideia própria a cada indivíduo, determina o organismo para além da corporificação comum a todos os humanos. Restrinjo-me aqui a apontar questões sobre o assunto sem a pretensão de resolvê-las.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio de Janeiro

## A objetivação da vontade

A vontade como coisa-em-si se revela nos fenômenos. Mas, apesar de aparecer em fenômenos diversos, ela não se divide. Não há mais ou menos dela, e sim, graus diferentes de objetivação, isto é, de sua “autoexposição [*Sich-Darstellen*] no mundo corpóreo real”<sup>2</sup>. Essa autoexposição se dá em diferentes graus: o reino inorgânico representa o mais baixo grau de objetivação da vontade, que se eleva nos reinos vegetal, animal e atinge seu ápice no homem, “fenômeno mais perfeito da vontade”. Na medida em que se elevam, os graus tendem à individualidade: no reino inorgânico ela não existe; os animais apresentam algum vestígio dela, mas neles predomina o caráter da espécie; apenas no homem se encontra o indivíduo.

Entre a vontade e a representação estão as Ideias, fenômenos imediatos da vontade que não se submetem ao princípio de individuação. Como a mudança só se dá no tempo, as Ideias são imutáveis; por não se situarem no espaço, condição da multiplicidade, são únicas. Cada Ideia serve de modelo para o qual os fenômenos submetidos ao princípio de individuação poderiam ser compreendidos como cópias. Para a Ideia de homem aparecer em sua significação atual uma sequência de graus que partem do inorgânico, passando pelo reino vegetal e por todas as figuras animais tiveram de acompanhá-la, pois todas essas Ideias se complementam para que a vontade se objetive plenamente. A Ideia de homem pressupõe todas as Ideias de menor complexidade<sup>3</sup>. De acordo com Fonseca, há em Schopenhauer o pensamento de um “momento originário em que as Ideias platônicas precedem, em uma relação atemporal, os organismos dos seres vivos”<sup>4</sup>.

A exteriorização da Ideia se dá gradativamente, em conformidade com sua complexidade. As forças da natureza e o

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV II/MVR II, v. 1, cap. XX, p.367.

<sup>3</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, §28, p.218, 219.

<sup>4</sup> FONSECA, E. *Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*, p.78.

reino inorgânico se expõem de modo simples, todo seu ser é dado de uma só vez. As plantas vão revelando seu desenvolvimento em uma sucessão temporal. O animal revela sua Ideia com suas ações, que já pressupõem um determinado organismo como condição fundamental. O corpo humano, ponto privilegiado no qual é possível a autoconsciência da vontade, exprime a Ideia do homem junto com suas ações e esforços, que precisam ser investigados caso se queira compreender a Ideia de cada indivíduo.

Devido à complexidade do grau de objetivação da vontade, o homem pode expressar incontáveis possibilidades que a vontade como coisa em si contém. No entanto, não é possível que todas essas possibilidades se manifestem em um único indivíduo. Cada indivíduo representa uma combinação de diferentes aspectos volitivos e expressam, de modo único, essa composição. Dessa forma, só a humanidade, isto é, o conjunto dos inumeráveis caracteres humanos, pode efetivar todas as possibilidades que a Ideia de homem contém.

Os animais representam a Ideia de sua espécie. O homem, no entanto, além de participar da Ideia de humanidade, possui individualidade, ou seja, todos participam de um mesmo conjunto, mas há diferenças significativas entre eles. Na humanidade, o caráter da espécie e do indivíduo não são idênticos, mas cada indivíduo representa uma acentuação da Ideia de humanidade “de maneira que cada homem [...] expõe em certa medida uma Ideia inteiramente própria”<sup>5</sup>. A Ideia de humanidade e o caráter individual estão sempre relacionados, “de um lado, o indivíduo sempre pertence à Ideia de humanidade e, de outro, a humanidade sempre se manifesta no indivíduo [...]”<sup>6</sup>. Pode-se considerar que a Ideia de humanidade contém todas as possibilidades que podem se efetivar em um indivíduo. Enquanto os outros fenômenos são cópias de suas ideias, o caráter de cada humano não é mera cópia, e sim, a efetivação de um aspecto singular da Ideia de humanidade.

---

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, §45, p. 300.

<sup>6</sup> *Idem, Ibidem.*

Nos graus mais baixos de sua objetividade, o ato (ou Ideia) mantém a sua unidade no fenômeno, enquanto nos graus mais elevados precisa de toda uma série de estados e desenvolvimentos no tempo para poder aparecer, estados que, tomados em conjunto, completam a expressão de sua essência<sup>7</sup>.

O princípio de individuação é a forma pela qual nosso intelecto elabora as representações, fornecendo a percepção de que as coisas são múltiplas e diversas. Porém, tal princípio só dá conta da diferença física e nos homens essa diferença não se restringe às relações espaçotemporais. A individualidade humana não é uma mera representação dada pelo princípio de individuação, ela possui uma raiz metafísica que pode ser compreendida pela noção de caráter.

Seguindo a distinção entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer expõe a noção de caráter inteligível e empírico. O caráter inteligível é o ser de alguém, é a essência de cada indivíduo. Ele está fora do tempo, mas aparece no tempo como caráter empírico. Como fenômeno o caráter se desvela de maneira fragmentada, conforme as situações se apresentam. Só é possível conhecer o caráter pela observação das ações já executadas, tanto o dos outros quanto o próprio. O filósofo nos fornece a seguinte definição a fim de esclarecer a relação entre ambos:

O caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espreado em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso de vida do homem<sup>8</sup>.

O mundo como representação é só um “espelho” da vontade. Nele tudo acontece necessariamente. Só a vontade é livre. Como o

---

<sup>7</sup> *Idem*, §28, p.220.

<sup>8</sup> *Idem*, §55, p.375.

mundo possui um duplo aspecto, o caráter sob um aspecto é um ato imediato da vontade livre, chamado de caráter inteligível; por outro, é representação, mera manifestação submetida ao princípio de razão, que ocorre por necessidade, chamado de caráter empírico.

De acordo com Debona, o caráter, ou vontade individual, possui como “componentes materiais” os impulsos elementares, desejos, necessidades vitais, instintos primordiais, sentimentos, afetos, paixões e o que chamamos de personalidade individual. “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”<sup>9</sup>.

### **O corpo como resultado do querer**

Em *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer descreve a constituição física de vários animais indicando como isso está relacionado ao querer de cada um. Ele afirma que “foi o modo de vida querido pelo animal para sua manutenção que determinou a sua constituição – e não o contrário”<sup>10</sup>. Porque há um desejo de algo, a natureza se manifesta em um indivíduo com determinada constituição. O querer viver em árvores, alimentando-se de suas folhas e pendurando-se em seus ramos, fez surgir o bicho-preguiça<sup>11</sup>; o desejo de voar fez surgir as aves; o de nadar, os peixes. Cada ser possui um organismo correspondente àquilo que sua vontade determina. Sua constituição é adequada para fazer aquilo que quer, e não seu querer adequado ao que sua constituição possibilita. Nas palavras do filósofo:

---

<sup>9</sup> DEBONA, V. *Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia*, p. 49, grifos do autor.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. N/N, p. 92.

<sup>11</sup> Cf. *Idem*, p. 86.

[...] a vontade não utiliza as ferramentas simplesmente por estarem disponíveis, nem as partes do corpo por estas serem as únicas dadas, como se fosse algo secundário, surgido da cognição; ao contrário, estamos certos de que o primeiro e originário é a ânsia para viver desse modo, para lutar dessa maneira; ânsia esta que não se apresenta apenas no uso, mas já na existência da arma, tanto que o primeiro frequentemente precede a última, demonstrando que a arma se instala devido à presença da ânsia, e não o contrário: e assim é com todas as partes do corpo em geral<sup>12</sup>.

Nos *Manuscritos* de 1814 Schopenhauer afirma que a vida serve “para que o homem se conheça, para que ele seja aquilo que quer ser (*was es sei das er seyn will*), que quis ser (*gewollt hat*), então quer e por isso é (*also will und darum ist*) [...] A vida é somente o tornar-se visível do caráter inteligível”<sup>13</sup>. Dessa forma, o caráter “foi querido” tal como é e a vida do homem é apenas a expressão desse querer. Segundo Debona:

Pela união de corpo e vontade, aquilo que o homem é (no tempo e no espaço, portanto, como corpo) significa tão somente a visibilidade ou o *desprendimento* do caráter inteligível como ato originário e atemporal de vontade. Com efeito, “o corpo (o homem corpóreo) não é outra coisa senão a vontade tornada visível. [...] A vida do homem é somente o desenvolvimento no tempo, o por assim dizer desprendimento da vontade”. Sendo assim, **o corpo, na medida em que é a visibilidade da vontade, também o é em relação ao caráter inteligível**<sup>14</sup>.

O trecho acima indica que o corpo é a visibilidade do caráter inteligível, já que o corpo é a vontade sob a forma de representação e o caráter é um ato imediato da mesma vontade. O que é conhecido subjetivamente como vontade é conhecido objetivamente como a totalidade do corpo; assim como o que aparece na consciência de si

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. 93.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. HN I, p.41, 42, grifos do autor.

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. *Die Genesis des Systems*, § 159, p. 91 *apud* DEBONA, V. *Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia*, p. 42-43, itálicos do autor, negritos meus.

como intelecto é o mesmo que aparece na consciência das outras coisas como cérebro. Os atos da vontade se apresentam como movimentos do corpo. Dor e conforto são suas afecções imediatas. “Os movimentos individuais desse corpo visivelmente nos apresentam os atos, *suas partes e as formas visivelmente apresentam as tendências permanentes, o caráter básico da vontade dada individualmente*”<sup>15</sup>. O filósofo explica fisiologicamente como a vontade se corporifica:

A vontade se objetiva mais imediatamente no *sangue*, como aquela que originalmente cria e forma o organismo. Ela o aperfeiçoa e o completa por meio de crescimento, e, depois, continua a mantê-lo tanto pela renovação regular de todas as partes, como pela restauração extraordinária quando ele é ferido<sup>16</sup>.

O sangue possui função fundamental na elaboração de todo o corpo “já que é o fluido originário [*Urflüssigkeit*] do organismo [*Organismus*]”<sup>17</sup>. Movimentos do sangue e dos músculos são independentes e originários. Os músculos são sangue solidificado. Neles a vontade aparece como irritabilidade que tende à realização em qualquer direção e busca pela atividade em geral. Quem fornece a direção para que a irritabilidade produza o movimento é o sistema nervoso. A atividade nervosa pode se dar por motivo ou estímulo, com ou sem a participação do cérebro. “[...] A vontade produz a vida orgânica: através de um estímulo nervoso [*Nervenreiz*] que não vem do cérebro”<sup>18</sup>. Aqui é possível questionar se esse desenvolvimento do organismo conduzido pelo sangue, elemento no qual a vontade se objetiva mais imediatamente, acontece de forma determinada ou aleatória. O sangue define o corpo de acordo com o querer do indivíduo dado fora do tempo ou todo organismo humano é formado de acordo com a espécie não individualizada?

---

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, A. *WWV II/MVR II*, v.1, Cap. XX, p.370-371, grifos meus.

<sup>16</sup> *Idem*, p.380-381, grifos do autor.

<sup>17</sup> *Idem*, p.379.

<sup>18</sup> *Idem*, p.377

## O intelecto

O intelecto, como parte de um organismo, é manifestação da vontade e tem o cérebro como seu correspondente físico. Para tornar possível aos animais a percepção do ambiente em que vivem o intelecto foi desenvolvido. Enquanto nos animais o intelecto limita-se apenas ao entendimento, ou seja, um intelecto *simples*, no ser humano o intelecto compõe-se de entendimento [*Verstand*] mais razão [*Vernunft*], um intelecto *duplo*, em que além da intuição há também a possibilidade de pensamento<sup>19</sup>. Assim como a natureza fornece a cada espécie animal recursos para sobreviver em determinado ambiente, forneceu ao homem a razão [*Vernunft*] como um meio para a manutenção de sua existência.

Mesmo presente nos diversos animais, o intelecto não é idêntico. Sua capacidade para produzir representações varia nas diferentes espécies e no humano atinge tal grau de complexidade que pode ser diferente entre os indivíduos. Cada homem possui características intelectuais peculiares que fazem com que suas capacidades variem bastante. Para que o homem possa se conduzir na vida de forma equilibrada é necessário que intelecto e vontade estejam em uma proporção adequada. Para uma vontade violenta e impetuosa um intelecto bem desenvolvido seria mais adequado para livrar o indivíduo de ações irrefletidas e perigosas, enquanto para uma vontade débil um intelecto medíocre bastaria para o indivíduo conduzir sua vida tranquilamente<sup>20</sup>. O intelecto é elaborado de acordo com a vontade do indivíduo: “*metafisicamente*, porém, o mesmo homem deveria ser explicado como o fenômeno de sua própria vontade, totalmente livre e original que **criou para si um intelecto apropriado**”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. *Idem*, cap.V, p.116, grifos do autor.

<sup>20</sup> Cf. P/P, §304, p.615.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, A. P/P, §63, p.137, itálicos do autor, negritos meus.



Schopenhauer afirma que o intelecto pode apresentar-se em inúmeros graus de perfeição. Há graus de excitação, que vão da sonolência ao humor e inspiração, e graus de natureza, que se elevam desde os pequenos animais que percebem obscuramente até o homem, em que há variações do imbecil ao gênio<sup>22</sup>. “Um cérebro pequeno, de inferior conformação, em um crânio espesso”<sup>23</sup> geralmente abriga um intelecto fraco, enquanto um cérebro de tamanho e desenvolvimento anormais, largo e alto, profundidade inferior e preponderância anormal em relação ao cerebelo, são características do cérebro de um gênio<sup>24</sup>. A constituição da maioria dos homens só os permite a preocupação com “comer, beber e copular”<sup>25</sup>. Seus intelectos permanecem ligados à vontade e essa ligação faz com que sua visão das coisas esteja restrita a vantagens e desvantagens. O homem comum conhece a partir de seus interesses. Ele está voltado para o particular, para o que pode ser útil à manutenção de sua existência. Alguém com excedente de intelecto vê as coisas mesmas desvinculadas de seus interesses pessoais. Esse sujeito é capaz de ver nas coisas o universal, em detrimento de seus interesses. Como seu intelecto fugiu à regra natural de submissão à vontade, frequentemente, não lida bem com coisas particulares o que o leva a ter um curso de vida mais desajeitado, pois “o conhecimento de sua vantagem ou desvantagem fica obscurecido ou até mesmo suprimido”<sup>26</sup>.

O filósofo afirma que “embora o caráter mantenha uma vinculação com a corporização, com o organismo, não está relacionado com ele de maneira tão imediata, nem está unido a uma determinada parte ou a um sistema, como ocorre com o intelecto”<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. WWV II/MVR II, vol.1, cap. XIX, p.315.

<sup>23</sup> *Idem*, p.310.

<sup>24</sup> Cf. *Idem*, vol.2, cap. XXXI, p.52.

<sup>25</sup> SCHOPENHAUER, A. P/P, §50, p.109, nota 27.

<sup>26</sup> *Idem*, p.110, nota 27.

<sup>27</sup> *Idem*, §377, p.653.

Em sua teoria fisionômica, Schopenhauer afirma que até mesmo o rosto, os gestos e movimentos, mostram o intelecto do indivíduo. A mobilidade e docilidade dos membros revelam um cérebro maior e mais desenvolvido, medula e nervos mais finos<sup>28</sup>. O rosto expressa ainda melhor as qualidades intelectuais de alguém: sua forma e tamanho, a tensão e a mobilidade dos traços e sobretudo os olhos<sup>29</sup>. Porém, a fisionomia expressa apenas as capacidades intelectuais de um indivíduo, não o seu caráter moral.

Em *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer indica que a constituição do caráter pode ser demonstrada no corpo:

[...] o grau e a tendência da inteligência de um dado homem, a **constituição moral de seu caráter, tudo isso pode ser deduzido de maneira puramente física**. O primeiro poderia ser deduzido da constituição de seu cérebro e de seu sistema nervoso, assim como da circulação de sangue que age sobre eles; **a última pode ser deduzida da constituição e do concurso de seu coração, seu sistema vascular, sangue, pulmões, fígado, baço, rins, intestino, genitália etc.**; para isso, porém, seria necessário um conhecimento mais exato das leis que regem a *rapport du physique au moral* [relação do físico com o moral] do que aquele que *Bichat* e *Cabanis* possuíam [...] Assim, embora seus atos provenham necessariamente de seu caráter, em conflito com os motivos dados, **e esses apareçam como o resultado de sua corporificação**, eles lhe são inteiramente imputáveis<sup>30</sup>.

O trecho acima nos mostra que o caráter moral aparece enraizado no mais íntimo do corpo, nos órgãos que sustentam todo o organismo. Assim como o intelecto, o caráter pode ser deduzido de maneira física. Mas, diferente das capacidades intelectuais que se mostram claramente nos gestos e até mesmo no rosto, o caráter objetivado está nas profundezas do corpo.

---

<sup>28</sup> *Idem*, p.652

<sup>29</sup> *Idem*, p.653

<sup>30</sup> *Idem*, §63, p.137, 138, negritos meus.

De acordo com o que foi exposto, a relação entre o caráter inteligível e a corporização não é tão evidente quanto a relação do intelecto com certas partes do corpo. O intelecto mesmo é manifestação da vontade do indivíduo e a proporção entre ambos é um fator determinante nas ações humanas. Resta saber de que forma o caráter inteligível se corporifica e quais as implicações disso no curso de vida do indivíduo. Os elementos expostos e as questões colocadas neste trabalho serão alvos de análise para que se lance luz sobre este tema. Como informei no início, não tive a pretensão de dar respostas, e sim de apontar as questões que serão investigadas futuramente.

## Referências

- DEBONA, Vilmar. Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da vontade como caracterologia. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, 1º semestre de 2013, V. 4, Nº 1, pp. 33-65.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Filosofia e seu método*. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Parerga y paralipomena II*. Tradução Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trota, 2009.



## **Sobre as noções de personalidade e caráter na filosofia de Schopenhauer**

*Rafael Ramos da Silva<sup>1</sup>*

O que é, propriamente dizendo, o “eu” que nos caracteriza como pessoa? Responder a esta pergunta requereria talvez um movimento de interdisciplinaridade, já que se poderia recorrer a uma série de áreas do conhecimento humano, como a psicologia, biologia, sociologia e até mesmo a filosofia numa tentativa de demarcar, no final das contas, quais são os elementos estruturantes que dão forma a cada ser humano, tornando cada um deles único ao mesmo tempo em que cada homem e cada mulher compartilha com todos os outros uma característica comum que os une conceitualmente ao identificar todos eles como “pessoa”. Da forma como formulamos esta questão, a pergunta pelo “eu” individual, pela nossa personalidade, é uma tentativa de compreender o lugar que a diferença comporta na formação da individualidade empírica de cada pessoa, especificamente dentro da metafísica de Arthur Schopenhauer. A argumentação em favor de um conceito amplo de personalidade que se segue, ainda que seja uma reflexão inicial sobre este ponto, parte da hipótese de que existe um conceito de personalidade que pode ser encontrado a partir da leitura de Schopenhauer que comporta dois elementos de diferenciação do “eu” empírico: um de ordem intelectual, e outro de ordem moral,

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Londrina

este último sendo o próprio caráter inteligível. Assim, o texto procura fazer uma demarcação entre os conceitos de caráter e o de personalidade, estabelecendo a diferença e a relação dos dois conceitos, na medida em que seja possível justificá-los a partir das premissas que a filosofia schopenhaueriana adota.

É fundamental para o desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer a introdução da ideia de um caráter - conceito encontrado em Kant - que torne possível a atribuição de responsabilidade moral a um indivíduo, o que culmina, também, na filosofia moral schopenhaueriana, que toma o reconhecimento da identidade metafísica do eu volitivo de todos como a base de seu fundamento: a compaixão. É preciso ressaltar, porém, que Schopenhauer faz uma apropriação da doutrina kantiana do caráter inteligível que vai além do que o próprio filósofo de Königsberg pretendia estabelecer, uma vez que parte da vontade como ponto chave na busca pelo ser próprio do homem, o seu “ser em si”, isto é, o seu caráter no mundo. Esta vontade humana Schopenhauer acredita ser o conteúdo próprio do caráter, que se divide entre o caráter enquanto conjunto das possibilidades volitivas de um indivíduo, chamado caráter inteligível, e o seu caráter empírico, este sendo a aparência daquele segundo a lei de motivação. Nas palavras de Schopenhauer:

Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se o seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é o fenômeno determinado<sup>2</sup>.

Além disso, a filosofia schopenhaueriana rompe com os limites do conhecimento de mundo da filosofia kantiana ao abrir espaço para

---

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §55, p.372

uma intuição imediata como conhecimento do “em si”, através do qual sustenta a sua concepção metafísica do mundo que afirma, através do recurso à analogia, que o mesmo Ser que se manifesta no ser humano como vontade é também na natureza a Vontade, o Ser e a essência do mundo como um todo, e nesta passa a ser difícil compreender com exatidão qual o lugar próprio do caráter inteligível. Como o caráter não é, propriamente dizendo, nem a coisa em si, pois é único para cada indivíduo, mas também não é um fenômeno por completo (simplesmente aparecendo como fenômeno na forma do caráter empírico), qual seria então o lugar próprio da individualidade na divisão do mundo como vontade e como representação?

Em decorrência da obscuridade do conceito em relação à sua metafísica, tornou-se comum encontrar uma pluralidade de interpretações concorrentes sobre alguns pontos específicos da filosofia schopenhaueriana, agravados também pela própria divisão do conceito de caráter em caráter inteligível e caráter empírico e, mais tarde, também com a introdução do caráter adquirido. Schopenhauer afirma, por exemplo, que o caráter humano é, entre outras coisas, empírico, ou seja, que o conhecimento que temos do caráter de alguém e de nós mesmos só é possível mediante a experiência dos atos individuais<sup>3</sup>; além disso, o autor define o caráter como sendo “esta índole especial e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual sua reação aos mesmos motivos é distinta em cada homem”<sup>4</sup>. Esta índole empírica do caráter que, propriamente dizendo, é o caráter empírico de alguém, não encerra todas as possibilidades de sua individualidade moral, mas apenas as realiza de acordo com as circunstâncias percebidas. É o resultado do equacionamento entre o seu caráter inteligível, este que radica, segundo o autor, num ato extratemporal da vontade, com aquilo que a consciência deste sujeito percebe como motivos para a sua ação. Afirma Schopenhauer que “esse caráter empírico é, simplesmente, o

---

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. E, p.80

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. E, p. 78.

fenômeno do inteligível em nossa faculdade de conhecer ligada ao tempo, ao espaço e à causalidade; isto é, o modo e maneira em que nesta se apresenta a essência de nosso próprio eu”<sup>5</sup>.

Uma vez que este caráter se expressa em cada ação humana com regularidade, tendo em vista que ele é também constante, tornou-se comum identificá-lo com os aspectos gerais da personalidade [*Persönlichkeit*] de alguém; o seu “eu” empírico propriamente dito, conhecido por nós mesmos e pelos outros através da experiência. Schopenhauer por vezes afirma o conceito de personalidade como correlato ao caráter moral. No §26 de *O mundo como vontade e como representação* (tomo I), ele escreve que “nos mais altos graus de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa”<sup>6</sup>. Também nos *Suplementos* [*Ergänzungen*] de *O mundo*, quando Schopenhauer descreve o conhecimento que se pode inferir de si mesmo mediante um suposto arrependimento que se repete, mas que mais tarde se expressa como dor de consciência, podemos ler que:

Quem, instruído pela experiência ou advertência alheia, reconhece e lamenta um erro fundamental de seu caráter, pode firmar e honestamente assumir o propósito de melhorar a si mesmo e corrigir o seu caráter: no entanto, apesar de tudo isso, na próxima ocasião depara-se com o livre curso de seu erro. Novo arrependimento, novo propósito, nova recaída. Quando passa por isso diversas vezes, torna-se-lhe evidente que não pode melhorar a si, que a falha reside em sua natureza e personalidade, sim, é uma única e mesma coisa com esta. Doravante, reprovará e condenará a sua natureza e personalidade, terá um doloroso sentimento que pode elevar-se até a dor de consciência: todavia não consegue mudar aquelas<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> SCHOPENHAUER, A. E, p. 127.

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §26, p. 193.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §19, p. 270-271.



Com efeito, muito embora o autor de *O mundo* sugira a ideia de que a personalidade se confunde com o caráter e, com isto, com a individualidade moral humana, há alguns aspectos da filosofia schopenhaueriana que nos levariam a inviabilizar até mesmo a possibilidade de se estabelecer um tal conceito, uma vez que implicaria em conferir uma unidade, fechada em si mesma, que só poderia ser conferida à Vontade enquanto coisa em si una e indivisível, a cada indivíduo particular. Esta dificuldade levou o comentador Georg Simmel a negar a possibilidade de se estabelecer um conceito de personalidade no interior da filosofia de Schopenhauer. Segundo Simmel:

Na filosofia de Schopenhauer não há lugar para o conceito de personalidade. A personalidade fica, por assim dizer, entre o Eu como representação e o Eu como vontade. O mundo das representações é o lugar da individualização, da cisão da existência em Seres individuais separados uns dos outros. Mas isso não resulta em indivíduos no puro e absoluto sentido da palavra<sup>8</sup>.

Simmel afasta a possibilidade de um conceito de personalidade em Schopenhauer por considerar que isso implicaria em atribuir ao indivíduo uma unidade que “existe por direito próprio e de forma permanente, da qual pode surgir uma infinidade de conteúdos”<sup>9</sup>, algo que caberia apenas àquilo que há de fundamental no mundo; no fundamento da realidade empírica na qual o nosso Eu está situado. Segundo o comentador, esta unidade fundamental requerida ao conceito de personalidade, mas que é negada pela filosofia de Schopenhauer, seria atribuída apenas à obra de arte, uma vez que “cada obra de arte é ‘um mundo em si’ e simboliza toda a existência”<sup>10</sup>.

Embora Schopenhauer possa por vezes ter afastado o conceito de personalidade, como afirma Simmel, nos *Aforismos para a*

---

<sup>8</sup> SIMMEL, G. Schopenhauer & Nietzsche, p. 60-61.

<sup>9</sup> SIMMEL, G. Schopenhauer & Nietzsche, p. 62.

<sup>10</sup> SIMMEL, G. Schopenhauer & Nietzsche, p. 62.

*sabedoria de vida* ele escreve que aquilo que alguém é [*Was Einer ist*], ou seja, a sua “*personalidade em sentido amplo*” [*Persönlichkeit im weitesten Sinne*] comporta, entre outras coisas, o “temperamento” [*Temperament*], o “caráter moral” [*moralischer Character*], e a “inteligência e o seu cultivo” [*Intelligenz und Ausbildung derselben begriffen*], donde se pode supor desde já um equívoco ao tomarmos por completo a identificação do caráter moral como sendo a personalidade propriamente dita (pelo menos em sentido mais amplo). Parece mais preciso afirmar que a personalidade, no modo como Schopenhauer usa o conceito nos *Aforismos*, comporta os aspectos gerais do caráter moral de alguém, mas que não pode ser definido exclusivamente por estes. Se a entendermos como o aspecto mais geral do “Eu empírico” de alguém, seria preciso admitir que ainda que este “Ser em si” de uma pessoa é o seu caráter inteligível, pois todo mais é apenas fenômeno e, portanto, passageiro, as suas qualidades intelectuais constituem também parte daquilo que constitui a sua individualidade, reconhecida através do conceito de personalidade.

Em várias passagens dos *Aforismos* Schopenhauer parece flertar com a ideia de que a individualidade comporta, além do aspecto moral propriamente dito, contido no caráter inteligível, aspectos intelectuais segundo os quais cada indivíduo interpreta as diferentes situações e através das quais cada uma delas toma o seu lugar na consciência como formas de motivação. Também ao final do capítulo 43 dos *Suplementos* quando, ao falar sobre a hereditariedade das características morais e intelectuais, estas herdadas da mãe e aquelas do pai, Schopenhauer escreve que, a respeito do caráter dos pais e seus filhos:

Trata-se do mesmo caráter, e por conseguinte da mesma vontade individualmente determinada, que vive em todos os descendentes de uma linhagem, desde o ancestral até o primogênito atual. Só que em cada um deles há um outro intelecto para o caráter, logo, um outro grau e um outro modo de conhecimento. Com isso, a cada um, a vida apresenta-se de forma diferente e numa outra luz:

recebe uma nova perspectiva, um nova instrução. Sem dúvida, como o intelecto extingue-se com o indivíduo, essa vontade não pode suplementar diretamente a inteligência ligada a tal decurso de vida com a inteligência ligada a um outro decurso de vida. Somente em consequência de cada nova perspectiva fundamental da vida, que somente uma renovada personalidade pode fornecer, é eu seu querer mesmo recebe uma outra direção, experimenta portanto uma modificação [...]”<sup>11</sup>.

De modo similar ao que parece estar subjacente na forma como é tratada a noção de personalidade nos *Aforismos*, Schopenhauer aproxima esta noção, no contexto dos *Suplementos*, a uma conjunção entre o caráter moral individual e o intelecto, também individual. Como ele argumenta na passagem acima, ainda que a vontade seja a mesma em todos os indivíduos de uma mesma linhagem, a expressão desse caráter moral difere em cada um deles mediante as diferenças das forças intelectuais a ele ligadas. Por essa razão, pode-se inferir que a expressão do caráter empírico de alguém, muito além de depender da natureza moral do seu caráter inteligível, ocorre de acordo com a natureza das suas forças intelectuais. Apenas mediante estas é que o caráter pode se expressar e assim exprimir um modo de ser de acordo com a sua constituição própria dada a ele pela própria natureza.

Ademais, no segundo capítulo dos *Aforismos*, ele afirma que “o que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar” [*“Was Einer in sich ist und na sich selber hat, kurz die Persönlichkeit und derem Werth, ist das alleinige Unmittelbare zu seinem Glück und Wohlsyen”*]<sup>12</sup>, toda via, vemos que o capítulo em questão busca sustentar a adequação da conduta de vida não apenas às qualidades morais, mas também e principalmente às qualidades intelectuais, a ponto de o autor dedicar boa parte do capítulo, que é dedicado à relação entre a felicidade pessoal e “aquilo que alguém é”

---

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §43, p. 631

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. ASV, p. 15.

[*Was Einer ist*], a uma comparação entre o homem de intelecto superior e aquele que ele chamou de filisteu. Talvez a grande contribuição desta parte da obra para a compreensão da filosofia schopenhaueriana seja justamente a de demonstrar mais uma vez a supremacia da individualidade para a valoração dos fenômenos da vida humana. Neste caso, não apenas “o mundo é minha representação” na medida em que o sujeito do conhecimento que sou eu mesmo na minha faculdade de conhecer e representar segundo as formas do princípio de razão suficiente é o responsável pela “criação” do próprio mundo como representação, mas, de outro ponto de vista, também a valoração dos fenômenos da existência passam inevitavelmente pelo crivo do intelecto espectador que fornece ao caráter um mundo através do qual ele vai atuar. Parece ser este o sentido que Schopenhauer tem em mente ao dizer que um novo intelecto para uma mesma vontade fornece a ela “outra luz” através da qual esta pode agora ver um novo mundo, e através da qual se pode compreender que o Eu empírico de uma pessoa, que entendo como sendo a sua personalidade em sentido amplo, comporta a natureza individual de seu caráter moral, mas também de sua inteligência.

A mesma comparação pode ser lida já nos escritos de 1814, aonde afirma que a diferença entre o filisteu e o homem de grande gênio reside no fato de que “o filisteu é reconciliado e satisfeito com a vida, enquanto o homem de gênio não pode ser”<sup>13</sup>, diferença esta que reside não apenas no seu caráter moral, mas também pelo seu intelecto, que fornece a ele a imagem no mundo. Ainda que não tenha a mesma função argumentativa que nos textos dos *Suplementos* e principalmente nos *Aforismos*, algo parecido com esta ligação entre intelecto e caráter moral já parece ser vislumbrado até mesmo na primeira edição da *Dissertação Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, pois, como afirma Cacciola, “apesar de distinguir entre os atos da vontade e o movimento corporal, na primeira edição da *Dissertação*, estabelecendo assim uma relação causal entre o

---

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. MP I, p. 117.

querer e o corpo, Schopenhauer afirma a identidade entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecer, contida na palavra *eu*<sup>14</sup>. De modo análogo Schopenhauer escreve no §19 dos *Suplementos*, ao comparar a vontade com a raiz de uma planta e o intelecto a sua corola que “o ponto de identificação de ambos, o rizoma, seria O EU que, como ponto limite comum, pertence aos dois. Este eu *pro tempore* idêntico sujeito do conhecer e do querer [...]”<sup>15</sup>.

Ainda sobre essa analogia, é preciso ressaltar que, a despeito das qualidades intelectuais de alguém, componente chave do que seria o seu eu empírico propriamente, isto é, da sua personalidade, estas são muito mais dependentes da energia moral que brota do caráter, muito embora a aparição desta dependa das qualidades do intelecto. Diz Schopenhauer que:

De fato, o eu condiciona a aparência, mas é também por ela condicionado. [...] Por outros termos, assim como uma grande corola só brota de uma grande raiz, assim também as grandes capacidades intelectuais só são encontradas em vontades veementes e apaixonadas. Um gênio de caráter fleumático e paixões débeis seria comparável a uma planta suculenta que, a despeito da pequeníssima raiz, teria uma corola de folhas vistosas; mas tal coisa não existe<sup>16</sup>.

Parece válido dizer que a demarcação entre os conceitos de caráter moral e de personalidade, sendo o primeiro um componente do segundo ao lado da inteligência, abre espaço para uma melhor compreensão do feito de Schopenhauer ao tentar estabelecer uma filosofia de vida através dos *Aforismos*. Dessa forma, quando Schopenhauer diz nos *Aforismos* que o que nos resta para a felicidade possível seria “empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis”<sup>17</sup>, isto não deve limitar-se a um emprego apenas das qualidades morais do caráter. Ainda que o

---

<sup>14</sup> CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 110.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §19, p. 245.

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §19, p. 246

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. ASV, p. 11.

critério de satisfação ou insatisfação seja o centro desta sabedoria de vida, e tal critério só pode repousar sob a vontade mesma, pois emprego das faculdades intelectuais tanto quanto das qualidades morais recai sempre numa busca pela satisfação do eu volitivo, ou seja, da vontade que se manifesta não apenas através do querer ou não querer, mas principalmente através de prazer e dor, parece-nos razoável dizer que, muito embora o intelecto seja um acessório a serviço da vontade, ele carrega um papel de suma importância na compreensão da individualidade e é também o foco principal da sabedoria de vida, pois a vontade mesma não pode ser ensinada.

O cerne da ideia de se “empregar a personalidade”, entendida como conjunção daquelas qualidades do intelecto e do caráter, parece culminar na busca de certas atividades e certas satisfações que estejam em menos desacordo com a constituição da personalidade de cada um, o que corrobora com o conceito negativo de felicidade contido na sabedoria de vida. Contudo, não há necessariamente uma fórmula universal da satisfação humana, e isso Schopenhauer deixa muito claro no texto: isso porque, uma vez que a conjunção entre um caráter moral e um intelecto possa variar muito, mesmo pessoas com qualidades morais muito parecidas (assumindo que isso seja possível) terão a sua exteriorização muito diferente uma da outra, na medida em que não possuem um mesmo intelecto. Além disso, a respeito de uma verdadeira sabedoria de vida, um exemplar conhecimento de mundo e de si mesmo, não apenas a experiência há de produzi-lo, mas a experiência de acordo com as qualidades da personalidade de cada um, donde se segue que as mesmas experiências possam variar tanto na produção de um conhecimento de mundo e de si entre indivíduos ainda que muito parecidos.

O emprego das qualidades intelectuais não é outra coisa senão um serviço para com a vontade, uma vez que tudo recai necessariamente na busca por satisfação. De todo modo, Schopenhauer parece acreditar que determinado arranjo da personalidade tem um papel fundamental para o alcance do estado ético da ascese:

Pois devido a esse arranjo, a vida não cessa de apresentar novos aspectos para a vontade (da qual a vida é imagem e espelho), dando voltas, por assim dizer, sem cessar diante dos seus olhos, o que sempre lhe permite ensaiar diferentes modos de intuição, de tal forma que a partir de cada um destes a vontade possa decidir pela afirmação ou pela negação, ambas as quais estão constantemente abertas a ela [...]. Por conseguinte, é essa renovação incessante, e essa completa mudança do intelecto, proporcionando uma nova visão de mundo à mesma vontade, o que mantém aberto o caminho da salvação<sup>18</sup>.

No entanto, parece-nos um pouco obscura a compreensão do modo como o autor justifica a ideia que é ao menos sugerida na passagem acima de que existe um arranjo ou um conjunto de arranjos específicos entre o caráter moral e o intelecto que tornem possível a salvação que, como se sabe, só é possível na filosofia de Schopenhauer por meio da ascese. Embora o filósofo insista na ideia de que a ascese é um mistério que não pode ser compreendido por aqueles que não alcançaram esta que é a “suprema sabedoria”<sup>19</sup>, aquilo que chamei no início de um conceito amplo de personalidade, este que nos parece ser o conceito com o qual o filósofo se compromete nos *Aforismos*, poderia ao menos lançar luz a um problema que salta aos olhos a partir dessa “soteriologia” schopenhaueriana, a saber, o porquê de os mesmos eventos trágicos não surtirem o mesmo efeito quanto à negação da vontade em pessoas diferentes, o que poderia ser justificado se tomássemos esta leitura do conceito amplo de personalidade como chave para interpretar a passagem do §43 dos *Suplementos* acima.

Por fim, o raciocínio de Simmel, que inviabiliza a personalidade como forma efetiva da individualidade, embora deixe de lado a forma como Schopenhauer trabalha o conceito de personalidade nos *Aforismos*, não é indiferente a alguns aspectos

---

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §43, p. 631

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, A. ASV, p. 146.

fundamentais da eudemonologia schopenhaueriana, como a noção negativa de felicidade. Além disso, o comentador está certo ao afirmar que a unidade do Ser é uma característica da Vontade, que é o Ser propriamente dito, mas teria deixado de lado a tese de que o caráter, enquanto Ser do homem, possui o seu lugar na metafísica de Schopenhauer dentre as Ideias, as mesmas que dão à obra de arte aquela característica de unidade que faz de cada obra “um mundo em si”<sup>20</sup>, pois, como afirma Schopenhauer no tomo I de *O mundo*, “o caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da Vontade”<sup>21</sup>.

Logo, segundo a leiteira que propomos, a formação da personalidade de alguém, o seu Eu empírico tal como ele mesmo observa no curso de sua vida não é apenas o conjunto de possibilidades determinadas do seu caráter inteligível, mas a realização das possibilidades volitivas que são atualizadas mediante o que é dado pela experiência através de motivos, o que culmina também na negação de algumas possibilidades que não podem ser atualizadas na ausência de um motivo. Ao determinar a ação, o motivo efetiva aquela vontade enraizada que até então era mero desejo, negando um ou mais desejos concorrentes. É válido lembrar aqui as palavras de Simmel, ao comentar a fórmula de Spinoza “*omnis determinatio est negatio*”:

A individualidade, a *determinatio*, está na conexão das coisas, na limitação que umas exercem sobre as outras, em interação recíproca, limitação que lhes confere sua forma específica, pois um Ser não é aquilo que os outros são, e por isso é o que é. Supõe-se assim uma unidade de todo Ser, com as formas particulares aparecendo apenas como cisão, partes, ou seja, como não-Ser.

---

<sup>20</sup> Cf. SIMMEL, G. Schopenhauer & Nietzsche.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER. A, MRV II, §28, p. 224.



Como o Ser real, absoluto, não pode conter algum não-Ser, tampouco pode ter uma forma determinada<sup>22</sup>.

Do mesmo modo, o Ser do homem, independente da representação, que comparado ao Ser real é um não-Ser segundo Simmel, não possui uma forma que confira a ele uma individualidade empírica determinada da qual parte o autoconhecimento e a sabedoria de vida. É necessário um intelecto que através da interpretação de motivos imediatos forneça também motivos abstratos, de acordo com a natureza deste intelecto, que dão àquele Ser individual uma forma empírica na qual manifesta a sua individualidade e consequentemente o seu modo de vida.

## Referências

- CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção Clássicos), 2009. Trad. Jair Barboza.
- \_\_\_\_\_. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002. Trad. de Pilar López de Santa María.
- \_\_\_\_\_. *Manuscript remains in five volumes*. Vol. 1: Early manuscripts (1804 – 1818). Trad. E. F. J. Payne. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 2000.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação. Primeiro tomo*. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Trad. Jair Barboza.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Trad. Jair Barboza.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Trad. César Benjamin.

---

<sup>22</sup> SIMMEL, G. *Schopenhauer & Nietzsche*, p. 59.



## A sabedoria em *O mundo como vontade e representação*

*Sarah Maira Fernandes de Andrade*<sup>1</sup>

Schopenhauer é comumente reconhecido pelo seu pessimismo metafísico, ou pessimismo teórico. Dentre outros motivos, isso se deve a ele ter considerado esse mundo como sendo “o pior dos mundos possíveis” e por ter apresentado teses como as seguintes: a impossibilidade de conhecermos a essência dos objetos ou do próprio mundo por meio da racionalidade, já que, segundo o seu pensamento, tudo o que conhecemos são representações e, nesse sentido, só conhecemos fenômenos, nunca a coisa em si; a condição de sofrimento inerente à existência; a impossibilidade de alteração do caráter humano; o “erro inato” da busca pela felicidade.

A condição de uma vida marcada pela dor e pelo sofrimento, na qual o prazer surge apenas por uma satisfação momentânea, faz de Schopenhauer um filósofo de um pessimismo que, inclusive, serviu de referência para pensadores do final do século XIX, como Nietzsche e Freud. Segundo Lefranc, Schopenhauer foi o responsável por introduzir o termo “pessimismo” na filosofia:

Schopenhauer descobriu, propriamente falando, o pessimismo. Não somente introduziu a palavra na filosofia, mas fez do pessimismo uma tese de alcance crítico, a contrapartida da doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis (...) É

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Norte

verdade que Schopenhauer volta sempre de novo, sem se cansar, a uma argumentação que parece bastante curta: bastaria despertar dos primeiros sonhos da juventude, cuidar de abrir bem os olhos para a vida de todos, para julgar que o nosso mundo real é um inferno que supera em horrores o inferno de Dante<sup>2</sup>.

Todavia, mesmo diante das interpretações pessimistas, o filósofo deixou espaço para uma sabedoria de vida em seus escritos, especialmente em sua derradeira obra, *Parerga e Paralipomena* (1851), onde ele elabora um capítulo cuja intenção é esboçar aforismos que indicam e orientam tal sabedoria. Nesse capítulo, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, Schopenhauer expõe os principais fatores que influenciam uma vida mais agradável e de menos dor, elaborando a uma filosofia mais “prática”, popular e acessível, distante de ser sistemática como aquela de *O mundo como Vontade e como Representação* (1818), sua obra magna. Em síntese, o que os *Aforismos para a Sabedoria de Vida* oferecem é uma eudemonologia pautada em três dimensões fundamentais da vida humana, sendo uma delas “aquilo que se é”, a mais essencial para a felicidade e, portanto, para a sabedoria de vida. Assim, compreendemos que para Schopenhauer, nos *Aforismos*, a sabedoria consistiria, em geral, no modo de saber conduzir a vida da maneira mais feliz e agradável.

Mas o que procuramos indicar aqui é de que modo essa sabedoria pode ser captada já em *O Mundo como Vontade e Representação*, dado que neste livro é possível vislumbrar o que posteriormente viria à tona de modo mais decidido e elaborado nos *Parerga e Paralipomena*. Para tal fim, recorreremos aos principais conceitos de *O Mundo*, em que Schopenhauer expõe modos de saber que admitem uma sabedoria cuja máxima seria a de escolher meios mais adequados a partir de decisões e discernimentos prudentes, sugerindo uma atitude filosófica mediante o autoconhecimento e o reconhecimento dos próprios limites.

---

<sup>2</sup> LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*, p. 29.

É preciso considerar, por exemplo, que Schopenhauer apresenta o mundo como espelho da vontade, isto é, o mundo que se revela de modo que cada fenômeno existente é reflexo, objetividade da vontade, constituído essencialmente por ela. Sobre isso, o pensador afirma:

O fenômeno, o objeto, é necessária e inalteravelmente determinado na cadeia de fundamentos e consequências, a qual não admite interrupção alguma. A existência em geral desse objeto e o modo de sua existência, isto é, a ideia que nele se manifesta, ou noutros termos, seu caráter, são imediatamente fenômeno da vontade<sup>3</sup>.

O motivo de fundo para a elaboração de um pensamento acerca da vontade seria pautado na pretensão de responder à questão que tradicionalmente se apresentava a seus contemporâneos: o que se esconde por detrás do mundo fenomênico, isto é, do mundo das aparências? A perspectiva de Schopenhauer para essa pergunta lançou um passo inovador na Filosofia Moderna, trazendo a vontade como escopo, diferenciando com ela o que é aparente do que é essencial, mas sem submeter o essencial à razão, já que em sua Filosofia o intelecto está submetido à vontade e só é capaz de saber das intenções desta última a *posteriori*. Schopenhauer apresenta o intelecto como servo da vontade, que no máximo pode reconhecer ou mediar a relação do sujeito com o objeto ou do sujeito com ele mesmo. No livro *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, Marie-José Pernin descreve a filosofia de Schopenhauer como aquela que subverte a ordem esperada do racionalismo. Essa subversão comporta o absurdo, que é pautado justamente na vontade irracional e sem-fundamento; por detrás de cada homem que acredita estar agindo numa determinada direção haveria uma vontade ávida que o condiciona como marionete. Sobre o conhecimento ser submetido aos motivos da vontade, Schopenhauer explica:

---

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, p. 332.

(...) o conhecimento serve à vontade e sempre estará empenhado em conhecer as relações dos objetos postas justamente pelo referido princípio [de razão], logo, seguindo suas variadas situações no espaço, no tempo e na causalidade, pois somente mediante essas relações o objeto é interessante para o indivíduo, isto é, possui uma relação com a sua vontade. Por isso o conhecimento dos objetos que serve à vontade nada conhece propriamente dizendo, apenas relações de objetos: conhece os objetos apenas na medida em que eles existem neste tempo, neste lugar, sob estas circunstâncias, a partir dessas causas, sob estes efeitos, numa palavra, como coisas isoladas. Caso todas essas relações fossem suprimidas, os objetos desapareceriam para o conhecimento, justamente porque este nada mais reconheceria neles<sup>4</sup>.

Assim, o autor deixa clara a posição de submissão do conhecimento perante a vontade, e também a incapacidade de o mundo encontrar nela a sua razão e inteligibilidade, já que ela é livre de fundamentos e, como coisa em si, não aparece completamente na forma da representação, dado que “em tudo que conhecemos resta oculto um certo algo como completamente insondável, e temos de confessar que não podemos compreender a fundo nem mesmo as mais comuns e simples aparências”<sup>5</sup>.

Mediante a supremacia da vontade incognoscível perante todos os fenômenos existentes, é comum questionar como seria possível uma sabedoria de fato, motivada por uma razão ou pelo filosofar, já que a vontade é o que nos condiciona continuamente e essencialmente conforme o seu querer e não querer, nos movimentando de uma direção a outra em busca de satisfações que jamais nos dão repouso; ser desejosos e submetidos às ilusões das aparências é o que mais se aproxima, levando em consideração a vontade cega na qual estamos condicionados, da nossa realidade

---

4 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 33, p. 204.

5 SCHOPENHAUER, A. MVR II, § 18, p. 235.

existencial. Eis então uma realidade em conformidade com esse princípio metafísico que é a vontade.

Contudo, embora seja a vontade em si mesma incognoscível, Schopenhauer demonstra que podemos retirar dela algumas impressões que se revelam em seus fenômenos. É importante destacar que os fenômenos possuem diferentes graus de objetivação, sendo o homem o grau de objetividade – ou seja, vontade que se tornou objeto – mais perfeito. Esse grau de objetividade mais elevado no homem se dá porque nele há a manifestação de um caráter individual, que falta completamente nos outros seres, já que o caráter nos outros seres é reconhecido apenas em conformidade com a espécie. No que se refere ao homem, Schopenhauer afirma: “O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma ideia particular, correspondendo a um ato próprio da objetivação da vontade”<sup>6</sup>, também pela capacidade de autoconsciência que o homem possui enquanto que os outros seres não possuem, e por poder apreender ideias, “o límpido espelho do mundo”. Schopenhauer sustenta a existência de uma hierarquia de graus de objetividade da vontade na natureza cujo ápice é representado pelo homem e delimita alguns tipos de conhecimento possíveis, alguns submetidos ao princípio de razão e outros caracterizados pela liberdade momentânea do intelecto em sua relação com a vontade, próprios ao puro sujeito do conhecimento. Diferente daqueles que alcançam o estado de puros sujeitos do conhecimento, o homem comum, ou o sujeito movido pelo querer, é aquele capaz de ter o autoconhecimento por estar intimamente ligado à sua vontade e às suas afecções que se revelam através do corpo. Por essa razão é que a sabedoria investigada aqui é um atributo desse sujeito submetido às afecções da vontade; somente nele uma autoconsciência e uma ação refletida podem ser observadas, possibilitando um entendimento acerca do próprio

---

6 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 28, p. 184.

querer. Já o gênio, aquele que apreende Ideias e está em contato com a intuição mais pura, é o tipo de sujeito que vive um descaso de si mesmo, as suas apreensões não dizem respeito a si mesmo, mas sempre às Ideias. Assim, embora a vontade seja incognoscível enquanto coisa em si, há, no homem, mais especificamente no sujeito do querer, a possibilidade de compreender algumas impressões da vontade.

De acordo com o pensamento do autor, as impressões que podemos obter sobre a vontade se estabelecem a partir de sentimentos internos e imediatos que temos no corpo. Sobre esse ponto, elucida o filósofo:

Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato do corpo que aparece: e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade: que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme<sup>7</sup>.

Para Schopenhauer o conhecimento da vontade está atrelado ao conhecimento do próprio corpo, mas esse conhecimento, como já foi dito, não possibilita o conhecimento da coisa em si em sua totalidade. Todavia, quando Schopenhauer afirma que o corpo possui uma dupla significação e que a dupla significação possibilita um conhecimento imediato ao homem sobre as afecções da vontade, ele apresenta o corpo e a vontade como uma única e mesma coisa, de tal modo que a herança da vontade como coisa absolutamente fora de qualquer matéria se torna ainda mais enfraquecida, dado que “as ações do corpo e da vontade são uma e mesma coisa”. Assim, é no corpo que Schopenhauer reconhece a descoberta da vontade, já que o corpo é o lugar em que o homem experiencia a força da vontade.

Aqui é importante notar o que Schopenhauer entende sobre o caráter e o autoconhecimento, e como eles podem proporcionar uma atitude filosófica e de sabedoria, pois a autoconsciência de um caráter

---

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p. 118.



unido à prudência é, de fato, a via que o filósofo propõe para o entendimento da sabedoria no *Mundo como Vontade e Representação*.

Schopenhauer reconhece que há três modos de considerações do caráter: o inteligível, o empírico e o adquirido, sendo o caráter inteligível aquele que coincide mais propriamente com o ato originário da vontade cujas ações particulares do homem são apenas exteriorizações sempre repetidas dele. Ele define esse caráter da seguinte forma: “é a vontade como coisa em si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num determinado grau [...]”. O caráter inteligível de cada ser humano deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade”<sup>8</sup>. O caráter inteligível pode ser entendido como uma impressão da vontade em cada indivíduo, impressão essa que não pode ser modificada, mas sim compreendida, pois a aparência desse caráter no tempo e no espaço toma a forma de um caráter empírico, sendo esse o modo pelo qual o caráter inteligível, ou original, se apresenta na experiência, e, portanto, se faz conhecido. Desta feita, os nossos atos sempre se dão em conformidade com o nosso caráter inteligível e o conhecimento dele não se dá a *priori*, mas a *posteriori*, através da experiência, onde podemos, assinala o autor, conhecer a nós mesmos e aos outros. Já o caráter adquirido pode ter por sinônimo o autoconhecimento. Nas palavras do autor:

(...) é o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: trata-se do saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, logo, trata-se de saber dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade<sup>9</sup>.

No parágrafo 55 da sua obra magna, Schopenhauer identifica o caráter adquirido como um caráter que pode ser conquistado ou

---

8 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, p. 335.

9 Ibidem.

não. Conquistar um caráter adquirido significa ter uma regularidade nas ações, sempre mediadas pela razão, já que a razão corresponde à capacidade de abstração e a abstração sobre as próprias ações é o que possibilita o auto entendimento. Nesse parágrafo Schopenhauer diz que com o tempo é que os motivos se apresentam com mais clareza no conhecimento, e por essa razão é que somente a partir de uma análise sobre as próprias ações no decorrer do tempo é que se torna possível alcançar uma sabedoria pautada na escolha de meios mais adequados do agir. A imutabilidade do caráter contribui para que o conhecimento de si seja efetivo, pois o caráter adquirido resulta da intelecção do caráter inteligível, tipo de caráter que é independente do tempo, espaço e causalidade, e do caráter empírico, esse que permite, com a experiência, a intelecção daquilo que se é. Assim, a experiência indica como melhor agir, pois somente através dela é possível saber o que queremos, o que somos e o que podemos, em outras palavras, quais são os nossos limites. Ser possuidor de um caráter adquirido indica, por fim, não agir de modo errático e ter um conhecimento mais aprofundado daquilo que somos.

Desse modo, poderíamos afirmar que a possibilidade de ter acesso a um conhecimento de si e dos outros em uma consciência refletida é o que possibilita o desenrolar da sabedoria no *Mundo*, pois, pensada a partir da noção de caráter adquirido, a sabedoria exposta na obra magna de Schopenhauer consistiria na regulação de uma conduta com a qual o homem possa agir de modo mais prudente, procurando meios, ou uma justa medida, de maneira que as suas ações gerem menos dor e sofrimento. Nesse sentido, o uso da razão, de uma reflexão abstrata, oferece uma “correção”, ou uma reelaboração de posicionamentos, decisivas para a sabedoria. Essa noção fica evidente na seguinte passagem:

[...] quem toma como norte dos próprios atos o conhecimento abstrato ou da razão e, em consequência, sempre pondera sobre suas consequências e o futuro, terá de muito frequentemente praticar o *sustine et abstini* [suportar e abster-se], na medida em que, para conseguir a maior isenção possível de dor, terá de

sacrificar na maior parte das vezes os mais intensos prazeres e alegrias, tendo presente a aristotélica passagem: “O prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor”. Por isso, para com ele, o futuro sempre toma emprestado do presente; em vez de, como no caso dos néscios, o presente tomar emprestado do futuro, com o que, empobrecidos, acabam por ir à bancarrota. Por isso, no primeiro caso, a razão tem de decerto assumir a maior parte das vezes o papel de uma mal-humorada mentora que constantemente exige renúncias, sem por isto nada prometer em troca senão uma existência bastante isenta de dor<sup>10</sup>.

Sermos cōnscios do que somos não implica numa mudança de caráter, mas resulta numa sabedoria com a qual “não tentaremos mostrar forças que não possuímos, não jogaremos com falsas moedas”<sup>11</sup>. E aqui está a noção de sabedoria de *O mundo como vontade e representação*. A atitude de consciência acerca dos próprios limites resulta num possível contentamento conosco mesmos, de modo que o indivíduo cesse de querer ser outro ou procure por prazeres que de fato não são alcançáveis por ele. Ser sábio é, antes de tudo, ser reconhecido por si mesmo e não se iludir com aquilo que se é.

Todo o conhecimento adquirido sobre o corpo, sobre a vontade e sobre a sabedoria, como atitude daquele que sabe utilizar a própria razão, reconhecendo os próprios limites e aptidões, estão numa esfera do filosofar e demonstram um modo de viver melhor, mas jamais podem transformar a essência do mundo. A razão tende a formular conceitos baseados em experiências do próprio corpo com o querer e, nesse sentido, fazer uso da razão, essa faculdade pela qual todo filosofar se desenvolve, significa poder mediar a vida com prudência e evitar maiores danos. É importante ter presente que a filosofia de Schopenhauer indica com insistência que é preciso ter em mente as oscilações entre prazer e dor, e que ter a expectativa de um mundo destituído de sofrimento não seria mais que uma grande

---

10 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 16, p. 183-184.

11 SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, p. 354.

ilusão, pois não se pode alcançar uma satisfação duradoura. Segundo o filósofo:

Toda felicidade é de natureza negativa, não positiva, e justamente por isso não pode haver satisfação nem contentamento duradouros, mas, aqui, sempre somos apenas liberados de uma dor ou carência, aos quais têm de seguir uma nova dor, ou o *languor*, anelo vazio, tédio<sup>12</sup>.

Com isso, entendemos que nada há a se fazer caso se deseje mudar a essência do mundo e, do mesmo modo, mudar o que somos, o nosso caráter inteligível. A natureza imutável e incognoscível do em si é a realidade do mundo e, paradoxalmente, estar consciente e disposto a aceitar essa condição é o que demarcaria alguma possibilidade de sabedoria a partir de *O mundo como vontade e representação*.

## Referências

- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PERNIN, M.-J. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Gabriel Valadão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- 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. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015b.

---

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 58, p. 370.

## **Filosofar: exercício de libertação**

*Jéssica Barros Silva*<sup>1</sup>

Neste texto nos propomos refletir acerca de como o filosofar pode se relacionar com o ser livre no mundo a partir da filosofia de Arthur Schopenhauer. Embora saibamos que no pensamento schopenhaueriano a liberdade *stricto sensu* pertença unicamente à Vontade enquanto coisa-em-si, detectamos na obra do filósofo dois modos em que o filosofar parece estar relacionado à uma experiência de liberdade no mundo. Primeiramente, abordaremos a experiência de liberdade temporária vivenciada pelo filósofo enquanto um puro sujeito do conhecimento destituído de individualidade no momento da intuição de uma verdade que ele posteriormente expressará conceitualmente. A seguir, trataremos de uma “liberdade relativa”, que pode advir do exercício filosófico, porquanto a filosofia enquanto sabedoria de mundo tem o poder de livrar o homem que a pratica dos ditames exteriores aos que sua própria razão lhe imputa e impedir que ele se deixe dominar por desejos, esperanças e temores que, de outra sorte, dirimiriam a sua liberdade.

Schopenhauer dedica o Livro III de *O Mundo como Vontade e Representação* à consideração das Ideias – concebidas em sentido platônico – que para ele são representações independentes do

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Norte

princípio de razão. As Ideias são o objeto próprio da arte, mas não só desta, pois ao passo em que constituem a essência e não a aparência do fenômeno, são também o objeto da metafísica, que assim como a arte, depende de ser construída a partir da atividade de um sujeito do puro conhecimento. A intuição pura, ou objetiva, do conhecimento contrapõe-se ao modo de conhecimento segundo o princípio de razão – e suas figuras: espaço, tempo e causalidade – que serve ao propósito de satisfazer o sujeito do querer. Tal sujeito tem de necessariamente perceber as relações entre os fenômenos particulares a fim de satisfazer os desejos que são a reação de sua vontade individual, ou caráter, aos motivos que se lhe apresentam em um determinado tempo e espaço dentro de uma cadeia causal. O conhecimento das relações entre fenômenos particulares é típico das experiências ordinárias que comumente todos nós temos e que ocorrem com estrita determinação. É também o modo típico de conhecer da ciência que se restringe à apreensão dos fenômenos – coisas particulares – e suas relações, mas este não é o modo de conhecer que diz respeito à arte e à atividade filosófica, pois estas não se referem às coisas particulares, mas sim, ao que é universal, as Ideias, que não podem ser circunscritas dentro do âmbito dos fenômenos explicados segundo relações de causalidade. É interessante pontuar a leitura de Clément Rosset<sup>2</sup> da filosofia de Schopenhauer como uma construção que nasce de uma reflexão acerca da ideia de causalidade e seus limites, o que constituiu objeto da crítica de Schopenhauer desde a sua tese de doutorado *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. Nesta tese, Schopenhauer critica a assimilação por parte da filosofia da atitude científica de explicar todas as coisas através de relações de causalidade, o que tira de cena o deslumbramento filosófico frente a uma natureza enigmática cuja existência mesma não tem causa.

Para compreendermos melhor a relação entre o filosofar e as Ideias, vejamos as palavras de Schopenhauer ao tratar da

---

<sup>2</sup> ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, p. 5-7.

necessidade metafísica do ser humano nos Suplementos ao MVR (Tomo II):

A disposição filosófica propriamente dita consiste, antes de tudo, na capacidade de nos espantarmos diante daquilo que é comum e cotidiano, com o que justamente temos ocasião de fazer do *universal* da aparência um problema nosso; enquanto os investigadores nas ciências reais espantam-se tão somente com escolhidas e raras aparências, e o seu problema é meramente reconduzir estas às aparências mais conhecidas<sup>3</sup>.

Ora, problematizar o universal da aparência e não a própria aparência significa pensar a Ideia e não o fenômeno particular. Para conhecer a Ideia universal é preciso um sujeito puro do conhecimento, capaz de ter uma visão objetiva das coisas, que aparece no mais das vezes na obra de Schopenhauer enquanto o sujeito da contemplação estética. No referido capítulo dos suplementos, Schopenhauer explana o filosofar como uma atividade que tem por base uma intuição, uma experiência concreta, o que nos faz indagar acerca da natureza da intuição que impulsiona o filosofar. Tratar-se-ia de uma intuição da mesma natureza que move o artista? Este é um ponto que precisa ser melhor investigado em um outro momento. Por ora, pensamos ser seguro dizer que para Schopenhauer o filosofar parte de uma intuição enigmática que causa espanto e pede por um esforço de decifração, haja vista ele afirmar que “o ponto de partida de todo o verdadeiro filosofar é a profunda sensação socrática: ‘só sei que nada sei’”<sup>4</sup>. O filosofar para Schopenhauer nasce do espanto, ou, como diz Rosset<sup>5</sup>, do deslumbramento frente à incapacidade da causalidade de explicar o porquê da existência do mundo, que é intensificado pelo fato de que neste mundo a regra é o sofrimento. A meditação sobre o sofrimento e sua inevitabilidade incita ao filosofar e esclarece o homem acerca

---

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §17, p. 196

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §17, p. 227.

<sup>5</sup> ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, p. 16.

da inutilidade de seus esforços para realizar o sonho quimérico da conquista de uma felicidade duradoura em vida e lhe revela que o otimismo é “um modo de pensamento não só absurdo, mas realmente IMPIEDOSO: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”<sup>6</sup>.

É interessante notar que o conhecimento da Ideia se dá de modo mais frequente e apropriado no gênio. Gênio é um termo que Schopenhauer usa para designar tanto o artista quanto o filósofo, porquanto ambos possuem a capacidade de emancipar seu conhecimento do serviço da vontade e elevar suas consciências ao “puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade”<sup>7</sup>. A genialidade se dá em diversos graus de distinção e está relacionada com a capacidade de apreensão intuitiva puramente objetiva do mundo. Diz Schopenhauer que no gênio “um relâmpago como que corta a cabeça com um ‘que é tudo isso?’ ou ‘COMO tudo isso foi realmente feito?’ A primeira questão, caso alcance elevada clareza e contínua presença, faz o filósofo, e a outra, em iguais condições, faz o artista ou o poeta”<sup>8</sup>.

Schopenhauer, em *Parerga und Paralipomena*, defende que a filosofia e a arte “impõem como primeira condição que o intelecto aja apenas por impulso próprio e cesse, durante o período dessa atividade, de servir à vontade, ou seja, de ter em vista os objetivos da própria pessoa”<sup>9</sup>. Pensamos que a identificação do filósofo com o puro sujeito do conhecimento também é favorecida pela concepção de filosofia schopenhaueriana expressa no § 41 dos Complementos ao MVR: “Platão fundou com acerto a filosofia inteira sobre o conhecimento da doutrina das Ideias, isto é, sobre a visão do universal no particular”<sup>10</sup>. Este modo de conceber a filosofia

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §59, p. 419.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §38, p. 270.

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §31, p. 458.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, A. P I, *Fragmentos sobre a História da Filosofia*, p. 29-30.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §41, p. 569.



atrelando-a à apreensão das Ideias nos leva a considerar aceitável atribuir ao filósofo o desfrute da liberdade temporária do sujeito do puro conhecimento, posto este ser o correlato necessário da Ideia. A partir dessas considerações, podemos considerar o filosofar como a ação de verter em representação discursiva, ou seja, transformar em conceitos, as Ideias apreendidas intuitivamente neste momento fugaz de liberdade do sujeito destituído de vontade.

Passemos agora à consideração das possíveis relações entre o filosofar e a realização de uma “liberdade relativa” na vida prática. A atividade filosófica permite a assimilação racionalizada do conhecimento empírico do sofrimento experimentado ao longo da vida, abrindo a oportunidade para a aquisição da sabedoria, que, por sua vez, pode vir a trazer uma “relativa liberdade” àquele que filosofa ao passo em que o habilita a afastar-se cada vez mais de uma existência centrada no querer e aproximar-se de um modo de vida centrado no puro conhecer, pois ele já sabe que viver na perseguição da satisfação de desejos é tolice. Ao racionalizar suas intuições em seu fazer filosófico, Schopenhauer nos diz nos Suplementos ao Livro IV do MVR:

até agora cada dia transcorrido da nossa vida nos ensinou que as alegrias e os prazeres, mesmo uma vez conquistados são em si mesmos enganosos, não dão aquilo que prometeram, não satisfazem o coração, e por fim a sua posse é pelo menos amargada pelos inconvenientes que os acompanham ou deles resultam; enquanto, ao contrário, as dores e os sofrimentos provam-se bastante reais e amiúde excedem todas as expectativas<sup>11</sup>.

O sofrimento conduz ao conhecimento da índole profunda do mundo, a saber: esforço penoso e contínuo para manter uma breve e insignificante existência. Este conhecimento corrige o erro fundamental do ser humano, que é o de acreditar que está vivo para ser feliz. Desta forma, a dor e a aflição que se experimentam

---

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §49, p. 756.

convergem para o “verdadeiro fim da vida, a renúncia da vontade”<sup>12</sup>. A reflexão filosófica acerca da experiência do sofrimento habilita a pessoa a deixar de viver em busca do prazer, na persecução do sonho ilusório da felicidade e prefira agir de modo a evitar o sofrimento, adotando a máxima de Epicteto que Schopenhauer cita nos *Aforismos para a Sabedoria de Vida*: “Abster-se e suportar”<sup>13</sup>. Tem-se aí uma máxima alcançada através da reflexão filosófica condizente com a verdade acerca do que é a vida.

Como se percebe, temos empregado bastante o termo *verdade* em nossa exposição e é importante que façamos algumas considerações acerca do seu sentido na filosofia schopenhaueriana e de sua relação com o filosofar. Na explanação de sua teoria do conhecimento no Livro I do MVR, Schopenhauer aborda diretamente a problemática da verdade relacionando-a com a razão: “Aquilo conhecido corretamente pela RAZÃO é a VERDADE, vale dizer, um juízo abstrato com fundamento suficiente”<sup>14</sup>. Nos *Fragmentos sobre a História da Filosofia*, Schopenhauer se refere ao filósofo enquanto o amante da verdade, aquele cujo intelecto é capaz de estar livre do agulhão da vontade e agir por impulso próprio, pois, para o filósofo, “o intelecto se libertou e, nessa condição, não conhece nem compreende outro interesse além daquele da verdade”<sup>15</sup>.

Schopenhauer explica que o oposto da verdade é o erro, que consiste no engano da razão. O autor parece sugerir que o poder da verdade de “limpar” a razão de seus erros possua um sentido libertador – um sentido que nada tem a ver com a concepção transcendental de liberdade, mas é meramente relativo a uma consideração mundana de libertação. No Livro I do MVR, lemos que “na representação abstrata o erro pode imperar por séculos, impondo seu jugo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres

---

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §49, p. 757.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. P I, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, p. 190.

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §6, p. 68.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, A. P I, *Fragmentos sobre a História da Filosofia*, p. 30.

disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados”<sup>16</sup>. Ora, é certo que estar livre do “jugo férreo” trazido pelo império do erro sobre a verdade não confere ao homem a liberdade em seu sentido estrito de ausência de qualquer necessidade. Mas, ainda assim, isto nos abriria a possibilidade de alcançar uma “liberdade relativa” ao rejeitarmos as vãs opiniões e as regras inválidas para o nosso carácter, ou nosso *em-si*, único âmbito em que temos acesso efetivo à liberdade. Schopenhauer explica a impossibilidade da realização da liberdade no âmbito fenomênico e sua pertença exclusiva ao domínio metafísico da Vontade ao dizer que:

o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão somente a negação da necessidade, isto é, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão. (...) Cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, EM SI mesma é Vontade e esta é integralmente livre por toda a eternidade<sup>17</sup>.

Saindo do âmbito metafísico do *em-si* e voltando ao fenomênico, temos que o conhecimento distinto – distinção trazida pela capacidade reflexiva do intelecto – acerca do que se é, ou seja, do próprio carácter ou vontade individual, é condição necessária para a afirmação lúcida e eficiente da mesma. Neste caso de afirmação com conhecimento da vontade, nos parece entrar em cena uma “liberdade relativa” que entendemos como uma autodeterminação de si mesmo. “Conforme a sua natureza, o espírito é um ser livre, não escravo: só aquilo que ele faz por si mesmo e com gosto sai bem-feito”<sup>18</sup>: é uma elaboração de Schopenhauer que nos parece corroborar a noção de “liberdade relativa” enquanto autodeterminação. Esta autodeterminação – noção que remetemos à de *autárkeia* dos

---

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §8, p.81.

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR I, §55, p. 372.

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §7, p. 95.

filósofos helenísticos – é típica dos sábios de todas as eras, os quais só obedecem às determinações de seu próprio caráter.

Excetuando-se o fugaz momento contemplativo de conhecimento intuitivo da verdade, no qual o homem é de fato livre enquanto puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, não encontramos na vida humana de afirmação da vontade nenhum outro momento de liberdade, posto tratar-se de uma existência presidida pela necessidade absoluta que rege o âmbito fenomênico. Porém, ainda assim, Schopenhauer abre espaço para considerarmos possível ao homem chegar a viver com uma “liberdade relativa”, a qual será proporcional a alguma força que o intelecto possa ter sobre a vontade, ou seja, na prevalência do conhecer sobre o querer. Diz Schopenhauer:

O homem dotado de forças intelectuais predominantes, por sua vez, é capaz e até mesmo carece de participar o mais vivamente possível das coisas pela via do puro *conhecimento*, sem nenhuma ingerência da *vontade*. Essa participação, todavia, coloca-o numa região onde a dor é essencialmente estrangeira, como que na atmosfera dos deuses de vida serena (...). A vida dos demais transcorre na apatia, pois seus pensamentos e ambições estão totalmente orientados para interesses mesquinhos do bem-estar pessoal, com suas misérias de todo tipo; sendo assim, o tédio insuportável acomete tais homens tão logo cessa a ocupação com esses fins, e eles acabam sendo entregues a si mesmos, pois só o fogo ardente da paixão pode provocar algum movimento em tal massa inerte. Já o homem dotado de forças intelectuais predominantes tem uma existência rica de pensamentos, sempre viva e significativa: objetos dignos e interessantes o ocupam assim que se permite devotar-se a eles, e em si mesmo porta uma fonte dos mais nobres deleites<sup>19</sup>.

É importante pontuarmos que o filosofar é uma atividade que em si mesma não é livre, ao passo em que requer condições propícias para se desenvolver, pois, como diz Schopenhauer: “pensamentos e

---

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, A. P. I, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, p. 37-38.

razões requerem tempo e tranquilidade para serem meditados parte por parte”<sup>20</sup>. Se, por um lado, o filosofar não deve partir da frieza dos conceitos abstratos, mas da intuição, o agir no mundo tem de ser guiado por conceitos claramente pensados, muito embora tal conduta seja de difícil realização<sup>21</sup>. Schopenhauer defende que

[...] no domínio teórico, o partir de conceitos é suficiente só para realizações medíocres, já as realizações excelsas, ao contrário, exigem a criação a partir da intuição mesma, como a fonte originária de todo conhecimento. No domínio prático, entretanto, ocorre o contrário: aqui o tornar determinado através do intuitivo constitui o modo de ser do animal, que para o ser humano, porém, é indigno, visto que possui *conceitos* para guiar a sua conduta e, assim, é emancipado do poder do presente intuitivo que se lhe apresenta, ao qual o animal está incondicionalmente entregue<sup>22</sup>.

Embora o filosofar só tenha compromisso com o desvelamento da verdade e seja uma atividade que parte do livre atuar do intelecto que não se presta a ter nenhuma utilidade no sentido de conservação ou melhoramento da vida – pois não está a serviço da Vontade -, ainda assim é inegável que o filosofar tenha reverberações positivas na vida de quem o pratica. Schopenhauer diz expressamente que a “filosofia é essencialmente sabedoria de mundo”<sup>23</sup>. Ora, é evidente que quem possui certa sabedoria de mundo teria condições de viver melhor do que quem não a possui, porquanto “a filosofia é o único Hércules contra a monstruosidade moral e intelectual deste mundo”<sup>24</sup>, sendo capaz de proteger o praticante lúcido do filosofar de certas ciladas evitáveis pela correção dos conceitos, já que estes atuam como motivos para a ação dos seres racionais e, assim, a sua equivocidade suscita certamente problemas e sofrimento.

---

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, A. P I, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, p. 194.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, A. P I, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, p. 193.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §16, p. 181.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, A. MVR II, §17, p. 228.

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, A. P I, *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, p. 114.

A tarefa da filosofia consistiria em desvelar a verdade acerca do mundo ao expor na forma de um conhecimento abstrato comunicável pela linguagem aquilo que se apresenta à intuição como conhecimento concreto. Parece-nos razoável supor que da mesma forma que o artista trabalha para traduzir na obra de arte a intuição de uma Ideia, o filósofo também trabalha na tradução de Ideias, mas que sua tradução se dá na forma de discurso racional. A filosofia, bem como a arte, pode assumir um *caráter libertador* na medida em que nos auxilia a enxergar a verdade acerca de nós mesmos e do mundo. Deste modo, pensamos que o filosofar pode ser tido como um exercício de “relativa libertação” ao passo em que nos ajuda a nos desvencilharmos das amarras do erro e da ignorância. Mas não só neste sentido relativo o filosofar se relaciona com o ser livre no mundo, pois, ao considerarmos que a atividade filosófica nasce da intuição desinteressada da Ideia, temos de admitir que o filosofante vivencia por um momento a efetiva liberdade de nada querer do puro sujeito do conhecimento.

## Referências

ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. 2ª ed. Paris: Quadrige, 1994.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I. Trad., Apre., e Not. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad., Intro., e Not. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, A. *Fragments sobre a história da filosofia*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II. Trad., Apre., e Not. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

## Schopenhauer e a relação entre o filosofar, a filosofia e a educação

*Carlos Alberto Leite de Moura*<sup>1</sup>

A ideia kantiana de que a filosofia não pode ser aprendida, mas apenas o filosofar<sup>2</sup>, sofre em Schopenhauer uma inversão<sup>3</sup>. Para ele o filosofar não se aprende, pois seu agente, o filósofo, nasce enquanto tal e não vem a ser pelo estudo da história da filosofia<sup>4</sup>. Por outro lado, a filosofia, presente nas obras filosóficas, educa. No entanto, uma vez entregue à abordagem pedagógica ou às produções escritas da classe professoral, uma tal filosofia passa por uma intermediação tão dispensável<sup>5</sup> quanto arriscada<sup>6</sup>, pois interesses<sup>7</sup> não faltam à esfera profissional, sendo estes totalmente adversos à filosofia.

A radicalidade deste posicionamento estabelece uma exclusão mútua entre filosofia e Universidade, entre filósofos e professores,

---

<sup>1</sup> Faculdade de São Bento

<sup>2</sup> Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*, p. 660.

<sup>3</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. P II, *Sobre a filosofia e seu método*, § 43, p. 99.

<sup>4</sup> Cf. Idem, § 8, p. 35.

<sup>5</sup> “[...] quem tem aptidão para a filosofia, e por isso sente a falta dela, também a encontrará e conhecerá por outras vias” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p.3).

<sup>6</sup> “[...] os pensamentos de um grande espírito têm de encolher-se significativamente para encontrar lugar no cérebro de três libras de semelhante parasita da filosofia [...]” (SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, § 1, p.46).

<sup>7</sup> “[...] considero que as universidades não são mais o local apropriado também para a história da filosofia. Nelas reina a intenção ilimitada” (Cf. SCHOPENHAUER, A. N, p.40).

algo marcado pela oposição entre o viver *para* a filosofia e o viver *da* filosofia<sup>8</sup>. Semelhante antagonismo particulariza a veemência da crítica schopenhaueriana que, resgatando o sentido originário da atividade filosófica<sup>9</sup>, empenha-se pelo estatuto<sup>10</sup> da filosofia e retoma a clássica oposição entre filósofos e sofistas, acrescentando ainda contrastes análogos, como entre seres autossuficientes e marionetes ou moças que se entregam por amor e prostitutas.

Colocada nestes termos, uma tal crítica pode despertar, a princípio, dúvidas quanto à relação entre a filosofia e a educação. Filósofos nascem, porém não prontos, e muitos deles – inclusive Schopenhauer – aperfeiçoaram-se sob concomitante formação universitária. Enfim, esta crítica estaria fundada em bases alheias à experiência concreta do autor? Além disso, as novas gerações estariam em condições de lidar autonomamente com o legado da filosofia? Se nas mãos de professores as obras, e as filosofias por elas preservadas, correm riscos, por que não correriam riscos nas mãos de alunos ou de leitores comuns?

Uma das contribuições de Schopenhauer para pensarmos a relação entre o filosofar, a filosofia e a educação reside, a nosso ver, em abdicar do *modus operandi* universitário, dispensando a relação institucionalizada no contato com a filosofia. Deste modo, as questões acima – e outras similares – tornam-se secundárias na medida em que não priorizam a esfera intrinsecamente educacional da atividade filosófica, algo ao qual Schopenhauer dirige-se constantemente. O esclarecimento do que ora afirmamos passa pela abordagem prévia de três fatores: a relação entre o filosofar, a filosofia e a educação; os fatores intrínsecos e extrínsecos a esta relação; crítica à universidade em meio a algumas perspectivas. Vejamos.

---

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p.69.

<sup>9</sup> Enfim, enquanto amor à sabedoria e à verdade (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p.30).

<sup>10</sup> Cf. SUZUKI, M. Apresentação In.: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p.VII.



## A relação entre o filosofar, a filosofia e a educação

O filosofar, atividade do filósofo, se caracteriza por pensamentos próprios, despertados pela necessidade metafísica do indivíduo<sup>11</sup> em que predomina o conhecimento objetivo e que, perplexo quanto ao caráter enigmático da existência, empreende uma incessante investigação acerca de tudo que o cerca, pois tudo lhe é problemático. Algo diverso se dá com o homem comum, ao qual a necessidade metafísica costuma ser sanada por dogmas religiosos.

Uma vez convertidos em obra escrita, estes pensamentos lançam luz no enigma do mundo, enigma que o pensamento filosófico busca decifrar. Por esta razão um tal pensamento desperta renovado interesse ao longo das gerações, dada a afinidade natural entre homens intelectualmente dotados<sup>12</sup>. Esta singularidade da atividade filosófica torna a preservação dos pensamentos de cada filósofo, por meio de obras escritas, uma tarefa necessária, sobretudo pela vocação pedagógica inerente ao filósofo<sup>13</sup> que, somente pelas obras, pode alcançar um número ilimitado de pessoas. Constata-se a importância do filosofar transposto em obras escritas pelo descrédito ao qual Schopenhauer lança os filósofos que nada escreveram, como Sócrates e Pitágoras.

Quando se trata de uma filosofia, enfim, daquilo que uma obra filosófica comunica, há a rigor um único educador para ela, e este é

---

<sup>11</sup> Indivíduo caracterizado enquanto exceção, pois: “[...] nem todos filosofam contínua e constantemente, nem mesmo muitos, de fato apenas uns poucos; na verdade não só um aqui, outro acolá, mas só as exceções. – O restante das pessoas vive nesse sonho que não difere muito daquele dos animais [...]” (SCHOPENHAUER, A. P II, *Sobre a filosofia e seu método*, § 39, p.92-93).

<sup>12</sup> Ou seja, afinidade entre grandes espíritos – não só filósofos – que legam produções artísticas, filosóficas, científicas e homens naturalmente inclinados a absorção deste legado (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p.37-38).

<sup>13</sup> “Um grande espírito precisa reconhecer gradualmente sua vocação e sua posição perante a humanidade [...] a partir disso, ficará clara para ele a obrigação de não limitar sua influência imediata e assegurada à minoria, que o acaso aproxima dele, mas estendê-la para a humanidade, para que nela ela possa alcançar as exceções, os excelentes e, portanto, raros. Porém, o órgão com o qual se fala à HUMANIDADE é a escrita; oralmente fala-se apenas a um certo número de indivíduos. Por isso, o que é dito dessa forma permanece assunto privado em relação à humanidade” (SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*, § 3, p. 58-9).

simplesmente seu autor, o filósofo. Este ensinamento ultrapassa os limites institucionais e alcança indistintamente um número ilimitado de pessoas porque, diferentemente de professores universitários, filósofos são sempre *educadores do gênero humano* (*Erziehern des Menschengeschlechtes*)<sup>14</sup>. Constata-se a relação entre a filosofia e a educação através deste vínculo indissociável entre filosofar e redigir uma obra filosófica, pois no registro verbalizado culmina a forma acabada do filosofar e se cumpre o papel educador do filósofo que, via obra, faz com que sua filosofia transcenda sua finitude individual e permaneça surtindo efeito ao longo dos tempos, pois a obra genial: “[...] vive e faz efeito, de modo benéfico e sublime, por todos os tempos [...] Platão e Aristóteles, Homero e Horácio ainda existem, vivem e fazem efeito imediatamente. Os Vedas, com seus Upanixades, estão aí [...]”<sup>15</sup>.

A obra educa pela comunhão com uma cabeça autônoma<sup>16</sup>, na qual os pensamentos originam-se do contato intuitivo com o mundo<sup>17</sup>, como de fato concerne a um pensador próprio (*Selbstdenker*), do qual emana não apenas a mera informação mas principalmente o fortalecimento espiritual<sup>18</sup>. Esta ordem que o escrito filosófico propicia ao espírito do leitor empenhado também o converte, de certo modo, em filósofo<sup>19</sup>. Em complemento, a humanidade atesta o caráter educador e singular destas obras pelo

---

<sup>14</sup> Idem, § 3, p.58.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p.117.

<sup>16</sup> “[...] a leitura das próprias obras dos filósofos verdadeiros tem sempre uma influência benéfica e instigante sobre o espírito, pois o coloca em comunhão imediata com uma cabeça que pensa e reflete por si mesma [...]” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p.92).

<sup>17</sup> Perfazendo o trajeto natural tanto da filosofia quanto da educação pois, para ambas, Schopenhauer vê naturalidade no caminho que parte das intuições para os conceitos e, conseqüentemente, artificialidade no caminho inverso (Cf. SCHOPENHAUER, A. P II, § 372, p.682).

<sup>18</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p.62.

<sup>19</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, p. XXVII.

esforço de preservação<sup>20</sup> empreendido em todos os tempos, não obstante os mais variados revezes históricos.

### **Fatores intrínsecos e extrínsecos**

A partir das considerações precedentes nota-se que há, na relação entre o filosofar, a filosofia e a educação, um fator educacional intrínseco, materializado na obra escrita, sobretudo por esta abrigar a filosofia de seu autor e, enquanto fruto de uma vocação pedagógica genuína, dispensar intermediários para a promoção de algo fundamental em um processo educativo: surtir efeito em quem dele se ocupe.

A este fator intrínseco, próprio da obra filosófica e de seu potencial educador, segue-se a pouca serventia da universidade para a filosofia pois, grosso modo, é sempre uma aptidão<sup>21</sup> inata que produz a carência necessária para a promoção do encontro, havendo ou não universidades, por meios que simplesmente levem às obras. Nestes termos, a filosofia universitária, por mero contraste perante a obra filosófica, representa um fator extrínseco à relação entre o filosofar, a filosofia e a educação. A obra oferece um filósofo, seu autor, a universidade oferece um professor, seu intérprete. Trata-se da dispensável intervenção pedagógica de um terceiro agente, pretense articulador situado entre autor e leitor, articulação que só pode ser exercida seguramente pela obra mesma. Neste aspecto os professores são tão dispensáveis aos aptos quanto inúteis aos inaptos, pois intermediação alguma é capaz de suprir a inexistência

---

<sup>20</sup> Algo que Schopenhauer reflete tendo em mente não apenas as obras filosóficas: “[...] eu me espanto em saber como puderam surgir, apesar de uma tal espécie, tantas belas e úteis ciências e artes, ainda que provenientes de individualidades, das exceções, como puderam criar raiz, manter-se e aperfeiçoar-se e ainda como essa espécie, com fidelidade e persistência, pôde conservar e preservar da destruição as obras de grandes espíritos como Homero, Platão, Horácio etc., durante dois e até três séculos, por meio de transcrições e colocando-as ao abrigo apesar de todos os tormentos e atrocidades de sua história; o que prova que ela reconheceu seu valor” (SCHOPENHAUER, A. P II, *Sobre a filosofia e seu método*, § 57, p.125).

<sup>21</sup> Cf. SCHOPENHAUER, *Sobre a filosofia universitária*, p.3.

de aptidão e, uma vez presente a aptidão, qualquer intermediação professoral será recepcionada por aquilo que Schopenhauer denomina de desconfiança<sup>22</sup> salutar, algo que naturalmente favorece a busca autônoma pelo conhecimento. Por esta razão o filósofo ressalta que cada um deve buscar extrair, diretamente das obras filosóficas, tanto quanto é capaz<sup>23</sup>. A esta perspectiva podemos acrescentar ainda a tese de Schleiermacher que, segundo Gwinner, era constantemente elogiada por Schopenhauer: “nas universidades só se aprende o que se aprenderá depois”<sup>24</sup>.

### **Crítica à Universidade em meio a algumas perspectivas**

Incluimos nas interrogações iniciais o possível deslocamento entre experiência e crítica, uma vez que a rejeição à filosofia universitária parece não se conciliar com a formação que Schopenhauer recebera, sobretudo em Göttingen entre 1809 e 1811, sob orientação de Schulze, responsável por fazê-lo trocar a medicina pela filosofia e ler, prioritariamente, Platão e Kant. Acerca de Schulze, o filósofo de Frankfurt jamais ocultou o apreço pela orientação recebida<sup>25</sup>. Assim, o que o leva a rejeitar o ensino universitário quando este propiciou-lhe uma experiência satisfatória? Nos estreitos limites desta breve abordagem não nos parece haver resposta evidente, no entanto destacamos como fatores relevantes o já abordado valor das obras, as contingências<sup>26</sup> da

---

<sup>22</sup> Cf. Idem, p.50.

<sup>23</sup> “[...] encontrarão algo sólido para aprender, e em suas cabeças entrarão luz e ordem na medida em que forem capazes de recebe-las” (SCHOPENHAUER, A. N, p.41).

<sup>24</sup> “[...] auf Universitäten lerne man nur, was man nachher zu lernen habe” (SCHOPENHAUER, A. *Gespräche*, p.382-383).

<sup>25</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*, Carta a Johann Eduard Erdmann, Frankfurt, 9. April 1851, p.260-261.

<sup>26</sup> Perspectiva que requer abordagem exclusiva. Nos limitamos a acrescentar que, se por um lado Schopenhauer encontrou o professor Schulze, por outro encontrou o filósofo Fichte e, os resultados deste segundo encontro são muito diferentes em relação ao primeiro, bastando conferir os relatos biográficos do período de estudos em Berlim e os apontamentos de aula (Cf. SCHOPENHAUER, HN).

instituição universitária e a popularidade que a obra schopenhaueriana alcançou.

Schopenhauer começa seu texto sobre a história da filosofia com uma reflexão que, não obstante o que já expusemos, explicita a enorme importância do contato direto com as obras, inclusive por até mesmo rebaixar o valor de uma exposição de doutrinas alheias no instante mesmo em que dá início a semelhante tarefa:

Ler toda sorte de exposições de doutrinas filosóficas ou, de modo geral, a história da filosofia, em vez de ler as próprias obras dos filósofos, é como querer que outra pessoa mastigue nossa comida. Alguém leria a história universal se cada um pudesse ver com seus próprios olhos os acontecimentos do passado que lhe interessam? No que concerne à história da filosofia, tal autópsia de seu tema é, de fato, acessível ao indivíduo, a saber, nos próprios escritos dos filósofos [...] <sup>27</sup>.

Ambas as analogias reforçam uma atitude direta perante a filosofia, ela só nutre quem a digere e só se mostra a quem a testemunha, sem intermediários.

Em 1851, no texto *Sobre a filosofia universitária*, o filósofo apresenta sua concessão, não sem muitas ressalvas, a um curso universitário de filosofia. É possível supor que nesta concessão a experiência própria de formação universitária tenha infundido positivamente, sobretudo porque neste mesmo texto o filósofo defende, logo de início, a leitura aplicada de Platão no Ginásio. Três anos depois, no prefácio à segunda edição de *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo revê a concessão dada como precipitação e rejeita por completo qualquer ideia vinculada a um curso universitário de filosofia. A razão mais facilmente identificável no texto se encontra na ininteligibilidade que, para Schopenhauer, a exposição professoral da filosofia kantiana havia atingido. No entanto variações desse problema já estavam presentes no texto de 1851, o que associa as palavras de 1854 a uma possível indignação

---

<sup>27</sup> SCHOPENHAUER, A. *Fragments sobre a história da filosofia*, § 1, p.45.

quanto à indiferença pública para o caso, ou, o que é particularmente significativo, o parecer de 1854 pode ser encarado como uma rejeição triunfante de um autor que, sem depender das universidades, passou a ser lido por um grande público após décadas de ostracismo. A importância deste êxito tardio, na especificidade de seu contexto, é sinalizada por um comentário de Gwinner que Bossert reproduz:

[...] um alemão quase não lê os livros que não lhe sejam recomendados por um árbitro competente; por conseguinte, um autor, qualquer que seja seu mérito, tem dificuldade para abrir caminho se não for aprovado pela crítica ou por uma facção. ‘Na Inglaterra e na França’[...] ‘acontece de outra maneira: lá, cada autor sabe o que pode oferecer aos leitores, e cada leitor sabe o que tem direito a esperar de um autor [...]’<sup>28</sup>.

Esta observação nos parece significativa porque Schopenhauer passa a ser lido quando, em 1853, John Oxenford publica o artigo “Iconoclastia na filosofia alemã” na revista inglesa *Westminster and Foreign Quaterly Review*<sup>29</sup>. O artigo, que seria publicado em tradução alemã no ano de 1853, discorria sobre as qualidades da obra schopenhaueriana que, até então, era espantosamente ignorada em seu país. Desta forma, o fim do silêncio acerca da própria obra havia contado com o auxílio de uma apreciação independente, vinculada ao valor objetivo da obra e em consonância com a máxima expressa pelo autor<sup>30</sup>, máxima que denota a firme convicção de que a obra de genuíno valor perfaz, a partir do contato direto, um vínculo permanente entre o filósofo e seus leitores. Um aspecto significativo do artigo inglês é que ele se coloca como uma ponte para as obras do filósofo, enfim, renova a tão cara defesa schopenhaueriana do contato direto com as obras.

---

<sup>28</sup> BOSSERT, A. *Introdução a Schopenhauer*, p.322.

<sup>29</sup> CLAROS, Luiz F. M. *Schopenhauer: uma biografia*, p.339.

<sup>30</sup> “[...] começaram a ler-me – e não mais cessarão. *Legor et legar* [Leem-me e ler-me-ão]: é assim que é” (SCHOPENHAUER, A. N., p.26).

A julgar pela defesa das obras, a Schopenhauer nos parece ter sido favorável o despertar de um público leitor sem depender das universidades, pois encontrar leitores nos quais a obra “faz efeito” se opõe à ideia de encontrar professores, por meio dos quais a obra sofre o efeito interpretativo. Por esta razão o filósofo chegou a relatar que temia mais os professores ocupando-se de sua obra do que os vermes ocupando-se de seu cadáver.

Considerando-se que os interesses em torno da universidade<sup>31</sup> tinham não apenas – a seu ver – preterido sua filosofia em prol de pseudofilosofias pós-kantianas, por vezes manipulando-as<sup>32</sup> de tal modo a promover interesses estatais, teológicos ou mesmo reinserções de dogmatismos inaceitáveis após o criticismo kantiano, enfim, considerando-se tais fatores, a popularidade de seus textos pode ter-lhe soado como um antídoto perante a manipulação que, a seu ver, ocorria com a obra de Kant. Ainda sobre a manipulação da obra por parte da interpretação, na biografia schopenhaueriana não faltam relatos de embates perante citações imprecisas<sup>33</sup> e, sobretudo, erros interpretativos, aos quais não poupava repreensões, até mesmo no caso de seguidores fiéis como Julius Frauenstädt<sup>34</sup>.

Falar de uma popularidade em filosofia pode soar contraditório, sobretudo se levarmos em conta sua singularidade. O biógrafo Karl Weissmann destacou o paradoxo da popularidade de Schopenhauer ao afirmar que ele tornara-se popular no que há de mais impopular no mundo: a filosofia<sup>35</sup>. Certamente o filosofar, apanágio dos filósofos, é raro, mas seus frutos em forma de obras

---

<sup>31</sup> Schopenhauer denuncia em sua crítica os interesses estatais e religiosos. A isso cabe acrescentar que, histórica e sucessivamente, os interesses que permearam as universidades foram os da Igreja, os do Estado e mais recentemente os do mercado (Cf. SILVA, Franklin L. *Universidade, Cidade, Cidadania*, p.129).

<sup>32</sup> Um exemplo dado por Schopenhauer, acerca desta manipulação, é a inserção da religião do Estado na filosofia de Fichte (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p.8).

<sup>33</sup> Cf. WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*, p.98-100.

<sup>34</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*, Carta a Julius Frauenstädt, Frankfurt a. M., 21. August 1852, p.290-292.

<sup>35</sup> Cf. WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*, p. 143 e 159.

filosóficas, destinadas à *educação do gênero humano*, são apreciáveis a um número significativo de pessoas, sobretudo se tais obras tiverem qualidade literária<sup>36</sup>. Schopenhauer estava ciente da acessibilidade que promovera, especialmente na obra *Parerga e Paralipomena*, ao classificá-la como sua “*filosofia para o mundo*”<sup>37</sup>. Semelhante feição não lhe parecia incompatível com a tarefa própria da filosofia, que é a de ser comunicável<sup>38</sup>.

Há ainda um outro aspecto problemático na popularidade filosófica, pois se a maior parte dos homens tem sua necessidade metafísica sanada pela religião, como a filosofia, que sana esta mesma necessidade nos poucos homens ilustrados, pode se popularizar? Schopenhauer estava convicto de que sua filosofia tinha assimilado as verdades metafísicas da religião cristã<sup>39</sup>, com a diferença de que, enquanto filosofia, estas verdades estavam racionalmente fundamentadas, já no cristianismo estas verdades permaneceriam no discurso mítico. Filosofia e ciência haviam promovido um certo declínio da fé<sup>40</sup> e de seu solo fértil, a ignorância, e, na medida em que a necessidade metafísica, presente em todos os homens, só pode ser apaziguada pela religião ou pela filosofia, a adesão ao discurso filosófico seria uma consequência natural a este declínio da fé.

Enfim, uma vez indicado como nos parecem coerir algumas das várias perspectivas abrigadas por esta temática, todas elas encontrando no parecer do filósofo, ou em fontes biográficas, algum fundamento, retomemos a questão: a crítica contraria a experiência de formação? Nos parece que não, sobretudo porque o aprendizado pelas obras de Platão e Kant, concomitante a um curso universitário,

---

<sup>36</sup> “[...] não se pode esquecer que ele teve, em primeiro lugar, sucesso literário” (BOSSERT, A. *Introdução a Schopenhauer*, p.322).

<sup>37</sup> Trata-se aqui do modo como o autor classifica sua última obra inédita, *Parerga e Paralipomena* (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*, Carta a Brockhaus, Frankfurt a. M., 3. Sep. 1850, p.244).

<sup>38</sup> “A filosofia deve ser um conhecimento comunicável” (SCHOPENHAUER, A. P II, *Sobre a filosofia e seu método*, § 10, p. 38).

<sup>39</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*, p.176.

<sup>40</sup> Cf. Idem, p.275.



não converte uma tal concomitância fortuita em *conditio sine qua non* daquilo que Platão e Kant, apenas e tão somente por suas obras, ensinaram, ensinam e ensinarão, a despeito de onde a leitura ocorra.

E quanto à objetividade e universalidade de uma tal crítica? Como já observado por Icilio Vecchiotti<sup>41</sup>, ainda que passível de ressalvas, a crítica de Schopenhauer à filosofia universitária tem fundamento objetivo e ambiciona universalidade, ambição a nosso ver alcançada em pelo menos um aspecto: no embate entre liberdade<sup>42</sup> e interesse. A crítica defende a liberdade necessária à atividade filosófica e ataca seu antagonista: o interesse. A filosofia é de certo modo uma atividade anômala, protagonizada por um intelecto que não atua em prol de uma vontade individualmente manifestada, mas que se empenha na investigação do enigma do mundo, logo, não trabalha em prol de nenhum interesse particular, bem como não poderá levar a nada em termos de conhecimento objetivo se algum interesse comum obstar sua investigação. Enfim, esta nos parece ser uma formulação simplificada da parcela universalmente válida da crítica schopenhaueriana às universidades, por meio desta universalidade ele identifica um elo comum dos interesses que, ao longo da história, tentaram forjar convenientemente a atividade filosófica: como sofística na antiguidade clássica, como *ancilla theologiae* no medievo e como profissão em seu tempo.

## Conclusões

Entre o filosofar, a filosofia e a educação há uma relação que tem por agente o filósofo, por fruto cultural a obra escrita e por

---

<sup>41</sup> “Estas reflexões de Schopenhauer [...] fundam-se, como é evidente, numa determinada realidade objetiva. Pode não se estar de acordo com semelhantes juízos particulares: porém, fica a análise de uma determinada situação, que Schopenhauer não quer limitar temporal ou espacialmente, mas ampliar universalmente” (VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*, p.76).

<sup>42</sup> “A atmosfera de liberdade é indispensável à verdade” (SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*, p.23).

consequência civilizacional a educação do gênero humano. Trata-se de uma relação que preserva e promove a filosofia por meio de uma triangulação, possibilitada pela materialidade da obra filosófica, ela é o ponto de contato entre autor e leitor. Neste sentido ela pode ser entendida como o eixo articulador, dadas as ressalvas de que em Schopenhauer não há uma valorização da cultura livresca, mas sim da filosofia que, como vimos, depende das obras enquanto meio disseminador.

Por mero contraste uma tal perspectiva põe em segundo plano o ensino universitário, sobretudo por seu lado nocivo à atividade filosófica: o interesse. O interesse, exceto o da verdade, torna impossível uma relação íntima com a filosofia, seja no filosofar que a produz, na obra que a difunde ou na assimilação em que seu efeito transparece.

A contribuição da crítica schopenhaueriana, neste contexto, está em direcionar as atenções para o que há de mais importante em uma educação filosófica: a obra que preserva, contra as mais variadas adversidades, a filosofia.

## Referências

- BOSSERT, Adolphe. *Introdução a Schopenhauer*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Contraponto, 2011.
- CLAROS, Luis Fernando Moreno. *Schopenhauer: una biografía*. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- GWINNER, Wilhelm. *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal*. Trad. Luiz Fernando Moreno Claros. Madrid: Hermida Editores, 2017.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

- SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Band 2. Kritische Auseinandersetzungen (1809 – 1818). München: dtv klassik, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Fragments sobre a história da filosofia*. Precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Briefe*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Gespräche*. Neue, stark erweiterte Ausgabe Herausgegeben von Arthur Hübscher. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1971.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Parerga e paralipomena*. Tomo II. Trad. Flamarion Caldeira Ramos [Capítulos 1 a 8]. São Paulo: Hedra, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Parerga und paralipomena II*. Zweiter Teilband. Zürich: Diogenes, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- SILVA, Franklin Leopoldo. *Universidade, Cidade, Cidadania*. São Paulo: Hedra, 2014.
- SUZUKI, M. Apresentação In.: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Trad. João Gama. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- VOLPI, F. Introdução In.: SCHOPENHAUER, A. *A arte de envelhecer*. Trad. Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.