

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**As inspirações filosóficas de Schopenhauer: elementos do
platonismo, do hinduísmo e do kantismo presentes na
metafísica da vontade**

Daniel Rodrigues Braz

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

AS INSPIRAÇÕES FILOSÓFICAS DE SCHOPENHAUER:

**ELEMENTOS DO PLATONISMO, DO HINDUÍSMO E DO KANTISMO NA
METAFÍSICA DA VONTADE**

DANIEL RODRIGUES BRAZ

Sob orientação do Professor
Leandro Pinheiro Chevitarese

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, na Área de Concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ
Dezembro de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico
Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R794i Braz, Daniel Rodrigues, 1991-
As inspirações filosóficas de Schopenhauer:
elementos do platonismo, do hinduísmo e do kantismo na
metafísica da vontade / Daniel Rodrigues Braz. - Rio
de Janeiro, 2019.
79 f.: il.

Orientador: Leandro Pinheiro Chevitarese.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PPGFIL/Filosofia, 2019.

1. Schopenhauer. 2. Platão. 3. Hinduísmo. 4. Kant.
5. Metafísica. I. Pinheiro Chevitarese, Leandro, 1975
, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. PPGFIL/Filosofia III. Título.

Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brazil (CAPES) – Finance Code 001.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL RODRIGUES BRAZ

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 11/12/2019.

Leandro Pinheiro Chevitaresh. Prof. Dr.. UFRRJ.
(Orientador)

José Nicolao Julião. Prof. Dr. UFRRJ.

Edgard José Jorge Filho. Prof. Dr. PUC-Rio

Ao meu felino, Krishninha.

गुरुर्ब्रह्मा गुरुर्विष्णुः गुरुर्देवो महेश्वरः |
गुरुः साक्षात् परब्रह्मा तस्मै श्रीगुरवे नमः ||

gururbrahmā gururviṣṇuḥ gururdevo maheśvaraḥ |

guruḥ sāksāt parabrahmā tasmai śrīgurave namaḥ ||

“O mestre é Brahmā, o criador; o mestre é Viṣṇu, o mantenedor; o mestre é Maheśvara, ou Śiva, o destruidor. O mestre é a testemunha, o ser supremo e ilimitado. Saudações a esse mestre.”

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, professor **Leandro Pinheiro Chevitarese**, por ter sido sempre uma referência e um estímulo, e por ter me dado liberdade para escrever. A ele eu devo também sua ajuda fundamental na organização da estrutura dessa dissertação.

Agradeço aos professores que estiveram presentes nas minhas bancas de qualificação e de defesa, contribuindo para a melhora da pesquisa e do texto: professor **José Nicolao Julião**, professor **Renato Valois Cordeiro** e professor **Edgard José Jorge Filho**.

Agradeço ao coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ, professor **Affonso Henrique Vieira da Costa**, pela cooperação e pela compreensão.

Agradeço à minha amiga **Paula Alvarenga Otero**, por ter aceitado fazer a revisão técnica desse documento com tanto carinho e cuidado.

Agradeço à **Camila Gomes França** que, perto ou longe, foi sempre a minha melhor companhia.

Agradeço aos meus colegas de graduação e de mestrado, que me enriqueceram em conversas, grupos de estudo e eventos que realizamos. Dentre todos, menciono o excepcional **German Lourenço Mejia**, com quem tive orgulho de estudar na PUC-Rio, e que me ensinou bastante sobre a obra de Kant.

Agradeço à professora **Maria Inês Anachoreta**, pela amizade, pelos encontros significativos, e por ter me estimulado nos estudos de Vedānta e sânscrito.

Agradeço ao professor **Gustavo Chataignier Gadelha da Costa**, que, sem querer, me influenciou na transferência do curso de Comunicação para o de Filosofia.

Agradeço à professora **Glória Arieira** e a toda equipe do **Vidyā Mandir**, centro de estudos de Vedānta e sânscrito do qual ela é diretora-presidente, por terem me apresentado com autoridade uma visão fiel e propriamente tradicional do Advaita Vedānta, baseada em Śrī Śaṅkarācārya.

Agradeço ao meu ex-orientador de iniciação científica, professor **Pedro Duarte de Andrade**, por ter me introduzido à Crítica da Razão Pura e me apontado, pela primeira vez, a leitura de Schopenhauer como pertinente aos meus interesses de estudo.

Agradeço ao meu médico, doutor **Olavo de Campos Pinto Junior**, e à minha psicóloga, **Mônica Vergueiro Arruzzo**, pelo valioso suporte que me deram no enfrentamento dos obstáculos da vida.

Agradeço imensamente, enfim, à minha mãe, **Karla Cordeiro Rodrigues Braz**, e ao meu pai, **Luciano Chalita Braz**, que me proporcionaram, cada um a sua maneira, condições para que eu não desistisse dos meus objetivos, mesmo com todas as incertezas.

RESUMO

BRAZ, Daniel. **As inspirações filosóficas de Schopenhauer: elementos do platonismo, do hinduísmo e do kantismo na metafísica da vontade**. 2019, 69 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

A motivação básica dessa dissertação de mestrado é oferecer uma análise das principais inspirações filosóficas de Arthur Schopenhauer, partindo do princípio de que esse conhecimento dará ao estudante uma leitura mais privilegiada de sua obra. Investigaremos, especialmente, em que medida seu interesse por Kant, por Platão e pelas Upanixades sagradas do hinduísmo fundamentou sua filosofia. Abordaremos tais fontes como elementos de uma mistura que se tornou particularmente homogênea no pensamento schopenhaueriano. Afinal, se, fora do domínio da filosofia de Schopenhauer, a harmonia de tais ingredientes não figura como uma possibilidade tão clara, o fato de eles terem sido assim reunidos e assinalados por ele mesmo como pré-requisitos para a leitura de sua obra principal, *O mundo como vontade e como representação* (1819), deve ser considerado significativo. Não nos interessa, todavia, penetrarmos em polêmicas sobre os sentidos originais das fontes citadas, mas apenas destacarmos o que é relevante nestas para o melhor entendimento de Schopenhauer, sobretudo no que concerne sua metafísica da vontade.

Palavras-chave: Schopenhauer, Kant, Platão, Upanixades, Metafísica.

ABSTRACT

BRAZ, Daniel. **The philosophical inspirations of Schopenhauer: elements of platonism, hinduism and kantism in the metaphysics of the will.** 2019, 69 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

The primary motivation of the present dissertation is to afford an analysis of the main philosophical inspirations of Arthur Schopenhauer, assuming that this knowledge will give the student a more privileged reading of his work. We are going to inquire, especially, to that extent his interest in Kant, Plato, and the sacred Upanishads of Hinduism grounded his philosophy. We are going to approach these sources as elements of a mixture which turned to be particularly homogeneous in schopenhauerian thought. After all, if, outside Schopenhauer's philosophy domain, the harmony of those ingredients doesn't seem as such a clear possibility, the fact that they were gathered and remarked by himself as a precondition to the reading of his main work must be taken as meaningful to the scholarship. It's not of our interest, though, to fathom the polemics about the original senses of the mentioned sources, but only to highlight what is relevant in them for the best understanding of Schopenhauer and his metaphysics of the will.

Key words: Schopenhauer, Kant, Plato, Upanishads, Metaphysics.

SUMÁRIO

Dedicatória

Agradecimentos

RESUMO

ABSTRACT

1 INTRODUÇÃO	1
2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A METAFÍSICA DA VONTADE	5
3 APONTAMENTOS BIOGRÁFICO-FILOSÓFICOS	12
4 PLATONISMO E HINDUÍSMO	26
5 KANTISMO	45
CONSIDERAÇÕES FINAIS	62
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	66

1 INTRODUÇÃO

Durante a juventude, dá-se a colheita dos materiais para o próprio conhecimento, para as visões originais e profundas, logo, para aquilo que um espírito privilegiado está destinado a apresentar ao mundo: mas só em anos bem posteriores é que esse espírito será mestre do seu material (SCHOPENHAUER, 2009, p. 264).

Como sugere a passagem acima, extraída de sua última obra, *Parerga e Paralipomena*, de 1851, Schopenhauer considerava a juventude como tendo um papel fundamental na consolidação de uma forma de pensar. “Em termos práticos somos determinados na juventude pelo que foi intuído e por sua respectiva impressão, na velhice apenas pelo que foi pensado” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 263) Em se tratando de seu caso particular, não poderia ser diferente. Certa visão básica já figurava em seus escritos desde a tenra juventude, no período anterior à sua transferência para a faculdade de filosofia, embora ainda sob a forma de crisálida. Podemos atestar tal fato em registros ainda muito antigos, considerando que a sua maturidade só se materializou com a publicação da obra *O mundo como vontade e como representação* (1819).

O seguinte registro de uma visita que Schopenhauer fez em abril de 1811 ao poeta romântico Christoph Martin Wieland (1733-1813), por exemplo, ilustra tal fato. “A vida é um assunto miserável e eu decidi passá-la pensando sobre ela” (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1971, p. 22), justificou-se na ocasião quando perguntado a respeito do motivo pelo qual havia largado a medicina para dedicar-se ao estudo de filosofia. Outro relato significativo é o da neta do poeta, Wilhelmine Schorcht (1792-1834), no mesmo mês e ano:

Recentemente o jovem Schopenhauer esteve por um tempo em Weimar. Ele veio cheio de ideias filosóficas e está totalmente devotado a uma filosofia (que eu não sou capaz de nomear) que é excessivamente austera: toda e qualquer inclinação, desejo, e paixão precisa ser eliminada e combatida. Eu desejo a ele toda a força necessária para vencer essa guerra, porque uma alma gigante é necessária para preencher todas essas demandas completamente, como ele está determinado a fazer (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1971, p. 23).

Vemos, portanto, que o problema do sofrimento intrínseco à afirmação da vida e dos desejos individuais, bem como sua possível solução através da negação dessa inclinação básica, já rondava a mente de Schopenhauer. Ora, qualquer um que tenha lido seus escritos, sobretudo sua obra principal, é capaz de perceber que essa continuou sendo a grande questão do seu pensamento. Levando isso em consideração, precisamos agora entender a forma como o filósofo de Danzig desenvolveu esse pensamento em uma doutrina filosófica séria e bem acabada. Foram muitas as suas inspirações, mas apesar de podermos citar várias influências importantes, três delas ganham um destaque impossível de ser ignorado. Nas palavras do próprio autor no prefácio de sua obra máxima, são elas:

A filosofia de Kant [...] é a única cuja íntima familiaridade é requerida para o que aqui será exposta. – Se, no entanto, o leitor já frequentou a escola do divino Platão, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos VEDAS, cujo acesso permitido pelas *Upanixades*, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV, se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. Não lhe soará, como a muitos, estranho ou mesmo hostil; pois até gostaria de afirmar, caso não soe muito orgulhoso, que cada // aforismo isolado e disperso que constitui as *Upanixades* pode ser deduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, de modo algum esteja lá contido (SCHOPENHAUER, 2013, p. XXIX; MVR I XII-XIII).

Para além de seus textos publicados, consideramos particularmente curiosa uma nota em seu caderno, de 1816, ano anterior ao início da redação de *O mundo como vontade e como representação* (1819), em que Schopenhauer escreveu: “eu confesso que não acredito que minha doutrina poderia de algum modo ter surgido antes que as *Upanixades*, Platão e Kant tivessem simultaneamente lançado seus raios dentro da mente de um homem” (1988, p. 467; apud APP, 2014, p. 4). Em outra nota (**Tabela 1**), anterior a esta, mas do mesmo ano, Schopenhauer esquematiza em uma tabela o que podemos entender como o conteúdo completo de seu pensamento através dos principais conceitos oriundos destas três inspirações citadas, dando forma geral àquilo que irá se converter nos assuntos de cada um dos quatro livros de sua futura obra máxima.

Esboço de sistema filosófico feito por Schopenhauer em 1816 (continua)

	Universal	Particular
Metafísica	Ideia platônica	Aquilo que se torna, nunca é.
	A coisa em si de Kant	Fenômeno.
	A sabedoria dos Vedas	Maya.
Estética	Puro sujeito do conhecimento, com tranquilidade e bem-aventurança	Conhecimento escravo da vontade, com ansiedade e angústia.
	Satisfação da arte	Desgraça da realidade.
	Ideia platônica como objeto da arte	Coisa particular como o objeto da vontade
Moral	A retirada da vontade da vida devido à realização da verdadeira natureza do mundo, manifestando como	Intensa vontade-de-vida em geral, porém guerra com sua manifestação, paixão, avareza, raiva, inveja, ânsia

Tabela 1. Continuação

resignação, virtude, superação do mundo, ascetismo, serenidade verdadeira, ausência do querer	crescendo constantemente, vício, malícia, suicídio após luta severa; como uma completa manifestação da desavença da vontade-de-vida consigo mesma.
Amor	Egoísmo.
Mortificação da vontade	Mortificação do corpo.
Teoria	Empiria.

Tabela 1: nota 577 do primeiro volume dos manuscritos (*Der handschriftliche Nachlaß, Band 1*). Ver: SCHOPENHAUER; apud APP, 2014, p. 244-245.

Seguindo essa linha, propomos, uma abordagem da filosofia schopenhaueriana que leve em consideração o resultado da convergência entre Kant, Platão e as Upanixades¹ como o fator que possibilitou o desabrochar do principal *insight* filosófico de Schopenhauer², aquele que dá o título à sua obra. Resumiremos esse pensamento da seguinte forma: podemos conhecer o mundo de duas maneiras totalmente distintas em seu gênero; a saber, por um lado ele é representação, por outro ele é vontade.

No capítulo 2, faremos um apanhado geral da filosofia de Schopenhauer, dando ênfase à sua metafísica, e, em certa medida, à sua epistemologia. Nosso intuito é nesse primeiro momento compreender melhor as possíveis questões que fazem do filósofo pessimista simultaneamente um defensor do idealismo transcendental kantiano e o proponente de uma metafísica imanente que vai contra a definição de metafísica de Kant.

No capítulo 3, faremos a análise de algumas nuances da biografia de Arthur Schopenhauer em seu período de juventude antes da publicação de *O mundo como vontade e como representação*. Nossa intenção, nesse momento, será contextualizar algumas das tendências principais do pensamento do filósofo pessimista a fim de compreendermos um pouco mais a respeito dos motivos pelos quais sua obra apresenta contornos tão peculiares. Abordaremos questões pessoais e influências mais remotas de sua biografia intelectual,

1 Apesar de a transliteração mais precisa para essa palavra sânscrita segundo o sistema IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration) ser *Upaniṣad*, preferimos, ao longo do texto, usar a forma aportuguesada "Upanixade".

2 Desde já cabe aqui ressaltar que estas seguramente não foram as únicas influências importantes para Schopenhauer. Há muitas que nem mesmo são mencionadas nessa dissertação, como Espinosa, Aristóteles, Suárez, Meister Eckhart, Goethe, Gracián, sem falar no budismo, a religião que, pelas crenças e pelo número de adeptos, confirmava, segundo o pessimista, a sua metafísica da vontade. Entretanto, dois critérios foram utilizados no delineamento do tema: primeiro, o foco específico no que concerne ao processo de formação da filosofia madura schopenhaueriana, isto é, nas influências que se fizeram presentes no período até a publicação de *O mundo como vontade e como representação*; segundo, o respeito ao prefácio à primeira edição da principal obra de Schopenhauer e aos seus registros de caderno, nos quais ele enfatiza a crucialidade que Kant, Platão e as Upanixades têm em conjunto para a compreensão de sua filosofia.

relacionando esses fatos com o modo como o próprio Schopenhauer descreve em sua obra o modo como ocorre o amadurecimento de uma filosofia verdadeira.

No capítulo 4, abordaremos a forma particular como Schopenhauer absorveu elementos do platonismo e da sabedoria dos hindus, traçando um caminho que parte da absorção daquele até a descoberta desta. Buscaremos apontar para as contiguidades que ambas possuem quando articuladas a partir da leitura de mundo e das aspirações filosóficas que o alemão vinha esboçando desde a tenra juventude.

No capítulo 5, analisaremos os elementos da influência kantiana em Schopenhauer, apontando em que medida a sua fidelidade ao mestre é incontestável, e em que medida não é. Desenvolveremos o tema de forma a demonstrar que as bases da filosofia kantiana se confundem com as bases da filosofia do próprio Schopenhauer, destacando, pois, a importância do kantismo para a concretização do pensamento schopenhaueriano enquanto um sistema fundamentado na visão crítica das faculdades cognitivas humanas.

No capítulo 6, faremos breves considerações finais a respeito do conjunto dos temas discutidos, tendo em vista o alcance da nossa abordagem na satisfação das metas iniciais de pesquisa. Encerrados esses comentários, detalharemos, no último capítulo, a totalidade das referências bibliográficas utilizadas. No mais, todas as traduções dos trechos de obras estrangeiras para o português aqui citados são de nossa autoria.

2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A METAFÍSICA DA VONTADE

Schopenhauer afirma que não podemos delegar à filosofia apenas o estudo das formas da aparência, mas também a especulação a respeito do conteúdo do que aparece através delas, do **estof** (*Stoff*) dos objetos da experiência que nos são dados intuitivamente, *in concreto*.

Poder-se ia dizer que cada um, sem ajuda de ninguém, sabe o *que* é o mundo; de fato, cada um é o próprio sujeito do conhecimento, cuja representação é o mundo (e isso é um princípio verdadeiro, não importa quão longe se vá). Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento *in concreto*: reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia (SCHOPENHAUER, 2013, p. 97).

Consideramos pilares do sistema schopenhaueriano:

- (i) o insight fundamental do idealismo transcendental kantiano, que afirma não ser possível conhecermos as coisas em si mesmas para além de sua aparência, por sua vez, sempre condicionada pelas formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento;
- (ii) a redução de todas as categorias kantianas à categoria da causalidade como função única do entendimento, acompanhada da discriminação das quatro raízes do princípio de razão suficiente como alternativa de explicação da totalidade das maneiras possíveis de conceber um objeto da experiência;
- (iii) a reformulação do conceito kantiano de “entendimento” como sendo a parte ativa da intuição – e não algo separado desta e já próprio da faculdade da razão –, afirmando, assim, uma diferença fundamental entre intuir e pensar, ou entre entendimento e razão;
- (iv) o destaque ao duplo aspecto em que um indivíduo pode tomar a si mesmo, a saber, como o sujeito que conhece e como o sujeito que quer;
- (v) o argumento analógico que nos leva à dupla maneira de conceber também o mundo objetivo, i.e., como representação e como vontade, sendo esta a chave para compreender o que seria aquela em si mesma.

Somente dados esses passos é que se pode começar a falar em outros elementos importantes para a compreensão da metafísica de Schopenhauer, como: a concepção de Ideia indicando um grau determinado de objetivação da vontade na natureza; a de força natural como instância última de toda explicação etiológica; a interpretação idealista da tradição oriental; e todas as implicações metafísicas na ética e na estética. Cremos, neste momento, que esses cinco pontos consistem nas fundações mínimas, as quais já distinguem

Schopenhauer como um autor de contribuições sólidas e originais para a tradição filosófica. E destes, podemos tirar ainda sua quintessência. Como afirma o próprio autor da obra, *O mundo como vontade e como representação* (1819) todo ele o desdobramento de um “pensamento único”, de um insight fundamental. Trata-se da compreensão de que o mundo que apreendemos é, em sua base, enquanto coisa-em-si, o mesmo que aquilo que conhecemos de modo imediato em nosso próprio corpo como vontade. Nosso intuito aqui é investigar as inspirações de Schopenhauer que, por sua vez, forneceram ao autor uma base teórica sem a qual a defesa desse pensamento não teria sido possível.

A experiência que temos de nossa própria vontade como algo que se manifesta enquanto atividade em nosso próprio corpo – chamado de objeto imediato, isto é, aquilo que experienciamos diretamente e por meio do qual nosso contato com toda a multiplicidade de objetos que nos afetam é possível – é, para Schopenhauer, uma pista capaz de nos levar a uma decifração do enigma sobre o que é o mundo para além da aparência.

O conhecimento que tenho de minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma da aparência de meu corpo e de qualquer objeto: por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade (SCHOPENHAUER, 2013, p. 119).

O fazer efeito da vontade em nós é perceptível intuitivamente devido à forma cognitiva da causalidade – a união das propriedades do espaço e do tempo, a função própria do entendimento, que é o correlato subjetivo do que objetivamente é o cérebro, segundo Schopenhauer (1997) –, e ele extrapola os limites da nossa percepção dos outros objetos. Ao contrário do que se passa na consideração do resto do mundo, a consideração do nosso próprio corpo escapa às raízes do princípio de razão: na experiência de nós mesmos ocorre um conflito provocado pela sobreposição existente entre a primeira classe de objetos – das representações intuitivas e do sujeito do conhecimento – e a quarta classe de objetos – relativa aos motivos do agir e ao sujeito do querer³. É justamente o fato de em um mesmo indivíduo haver simultaneamente conhecimento e vontade que faz do corpo um exemplar único por meio do qual se pode pensar o mundo mesmo sob um duplo ponto de vista análogo.

Tendo isso em mente, Schopenhauer percebe que o conhecimento pode ser interpretado à luz do querer. Ou, que o mundo pode ser interpretado à luz da vontade, como dois aspectos de uma mesma coisa, estejamos falando de nós ou de objetos externos. No segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação* ele escreve:

O todo da experiência assemelha-se a um escrito cifrado, e a filosofia à decifração deste, cuja exatidão é confirmada pela coerência resultante que aparece em toda parte. Se esse todo apenas é apreendido em profundidade suficiente e a experiência externa é conectada à interna; então ele pode ser objeto de INTERPRETAÇÃO, EXEGESE a partir de si mesmo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 222).

3 Explicaremos melhor a teoria do conhecimento schopenhaueriana no capítulo 5.

A experiência interna – ou sentido interno, que é a consciência do que se passa no corpo, desde os fenômenos mais vagos ou indistintos, como as sensações, os sentimentos, as emoções, até os graus mais complexos de objetividade constituintes da experiência, como a atividade intelectual e suas representações abstratas – é, pois, para Schopenhauer, a origem intuitiva do conceito mais bem indicado para sustentar uma analogia capaz de, ainda que apenas enquanto abstração, nos dar uma chave hermenêutica eficaz na construção de um discurso com sentido referente à coisa em si. Pois a coisa em si, ainda que permaneça, em última instância, sendo aquilo que é, por princípio, incognoscível no mundo, continua sendo também o que é propriamente metafísico no mundo, assunto de especulações que, se não forem levadas a cabo pela filosofia como algo de sua responsabilidade, continuarão sendo feitas de um modo ou de outro por outros discursos que se proponham a tal, dada a sua importância na fundamentação das crenças básicas de todo o conhecimento abstrato. Importância esta que merece ser objeto de considerações racionais que sejam mesmo úteis como guia para a ciência. Afinal, a significância do assunto, longe de ser meramente de cunho teórico, remonta ao espanto originário do indivíduo humano diante do conhecimento da finitude de sua existência, tematizado não apenas pela filosofia, mas pelo mito e pela religião.

O espanto dessa ‘essência íntima da natureza’ é tanto mais sério pelo fato de aqui pela primeira vez estar com consciência EM FACE DA MORTE e também se impõe, ao lado da finitude de toda existência, em maior ou menor medida, a vaidade⁴ de todo esforço. Com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA, própria apenas do humano: este é pois um animal *metaphysicum* (SCHOPENHAUER, 2015, p. 195).

Longe, pois, de ser apenas uma curiosidade teórica, o que leva o indivíduo humano a procurar conhecer o mundo para além de sua aparência, é, de fato, a insegurança sobre nossa própria condição mundana e extramundana, o que nos faz buscar um sentido metafísico para a realidade – ou seja, por trás do interesse meramente teórico, há, desde sempre, questões de cunho prático direcionadas à elucidação do significado da nossa forma de vida.

Colocando-se em confronto direto com Kant, Schopenhauer não considera que uma metafísica *a priori* – i.e., que se limite apenas à análise das condições formais de possibilidade da experiência – possa ser mesmo chamada de metafísica, já que tal delimitação do objeto de estudo o deixaria aquém do que realmente interessa a uma tal ciência. É demasiadamente pouco para a metafísica se dedicar somente à dedução dos limites formais dos objetos intuídos e pensados; pois, em verdade, caberia a ela principalmente investigar do que poderia se tratar o estofado dos objetos intuídos, a coisa mesma que se manifesta sob o invólucro da representação.

Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL e como tal é também haurida da experiência? Se o seu problema mesmo lhe é empiricamente dado; então por que a sua solução também não teria a ajuda da experiência? Não é um contrassenso, que quem fala da natureza das coisas, não deva olhar para as coisas mesmas, mas apenas ater-se

4 No original, *Vergeblichkeit*, melhor traduzido aqui talvez como “inutilidade”.

a certos conceitos abstratos? Em verdade, a tarefa da metafísica não é a observação de experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência em seu todo. O fundamento da metafísica, portanto, tem de ser do tipo empírico (SCHOPENHAUER, 2015, p. 220).

Embora nos tempos atuais a filosofia não seja mais definida rigorosamente sob esses termos, para Schopenhauer a disciplina tem ainda o caráter moderno de uma ciência da totalidade, do mundo em geral, da experiência em geral. O conceito de vontade resgatária, considerando o legado da *Crítica da Razão Pura* (1781), uma metafísica que trouxesse à tona de maneira legítima o problema da essência do mundo considerado dessa forma, enquanto objeto total da filosofia, não mais limitando a metafísica aos estudos das condições *a priori* do conhecimento dos objetos, como o fez Kant, mas aceitando que *a posteriori* o mundo que intuímos pode nos indicar *nele mesmo* os contornos de sua essência.

Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio Sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica e metalógica: pois agora a verdade não é, como os outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária de se representar intuitivo ou abstrato; mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade. Gostaria, por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la VERDADE FILOSÓFICA καθ'ἑξοχῆν. A expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de uma maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc. (SCHOPENHAUER, 2013, p. 120).

Ainda que objetivamente não se possa negar que nós, corpos materiais que somos, estejamos, como qualquer outro objeto da intuição, submetidos às mesmas leis que regem as mudanças de estados da matéria; do ponto de vista empírico representamos a nós mesmos necessariamente como seres que se autodeterminam, isto é, seres cuja origem de suas ações é interna e não dependente de serem movidos por nada externo – “o milagre *par excellence*” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 211-212), afinal. A vontade individual é experimentada como espontânea e indeterminada, um dado empírico que não está submetido às leis da objetividade, permanecendo, pois, algo inexplicável, que nos aponta para uma consideração do mundo que vai além do fato de este ser representação, e em direção a uma interpretação possível da relação entre esta e a coisa em si. Essa interpretação é possível pois podemos iluminar a essência da atividade em nosso corpo com o conhecimento de nós mesmos:

Todo conhecimento pressupõe sujeito e objeto; desse modo, mesmo a autoconsciência não é absolutamente simples, mas, como a nossa consciência

de outras coisas (i.e., a faculdade da percepção intuitiva), é dividida em algo que é conhecido e algo que conhece. Aqui o que é conhecido aparece absolutamente e exclusivamente como vontade./ Com isso, o sujeito conhece a si mesmo apenas como algo que quer e não como algo que conhece (ibid., p. 207-208).

O fundamento, no sujeito, dos motivos de suas próprias ações – que do ponto de vista da primeira classe de representações seria apenas uma das três formas de apreensão da causalidade, ao lado dos estímulos vegetativos e das causas mecânicas – apresenta-se como um mistério para ele mesmo. Porém, ao mesmo tempo o corpo, onde os atos da vontade se manifestam, por ser apenas ele intuído pelo sentido interno, é também o único objeto imediato da experiência. Apesar de não capturarmos a essência última das coisas, em nosso corpo conhecemos o mundo de forma mais direta, isto é, do ponto de vista de dentro de seu estofo (*Stoff*). A coisa em si permanece para além de todo conhecimento, mas na vontade temos a melhor analogia daquilo que esta poderia ser.

Essa COISA EM SI (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula consagrada), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas sua aparência e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de uma de suas aparências: esta, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão a mais perfeita dentre suas aparências, isto é, a mais nítida, a mais desenvolvida, imediatamente iluminada pelo conhecimento: exatamente a VONTADE humana. Todavia, é preciso observar que aqui obviamente empregamos somente *denominatio a potiori*, mediante a qual o conceito de vontade adquire uma maior envergadura que a possuída até então. Ora, o conhecimento do idêntico em aparências diferentes e do diferente em aparências semelhantes é justamente, como Platão amiúde observa, a condição da filosofia (SCHOPENHAUER, 2013, p. 129).

A metáfora da vontade como coisa em si seria, portanto, bem-sucedida como chave para a interpretação das relações possíveis entre aparência e coisa em si, ou seja, como esforço autêntico e rico do ponto de vista semântico na compreensão desta por meio daquela, pois a percepção da vontade, objetivada no corpo, seria primária à percepção de qualquer outro objeto da experiência⁵. Na verdade, Schopenhauer não era inocente, não simplesmente brincava de fazer metafísica, mas seu rigor lógico escondia o fato de que ele já buscava

5 É importante entender que quando Schopenhauer compara a vontade com a coisa em si, ele não tem necessariamente a pretensão de, com isso, tornar a coisa em si de fato compreensível – uma impossibilidade, pois ela, por princípio, não é um objeto do conhecimento –, mas sim a aparência, em seu núcleo, ou em sua essência. Ora, que tipo de essência poderia subjazer a representação, estando para além de suas formas *a priori*? Segundo Schopenhauer (1997), a vontade não é conhecida da mesma maneira como se dá o conhecimento de qualquer outro objeto da experiência, pois se dá apenas na forma do tempo e é acessível imediatamente na autoconsciência, como aquilo que determina internamente as ações do corpo. Identificar a vontade como a coisa em si é, pois, apenas relativamente possível, na medida em que a vontade é o elemento mais sutil da experiência e de forma analógica ganha poder de elucidação do núcleo dos fenômenos naturais em geral, assim como ocorre com nosso próprio corpo. A vontade é a base dos fenômenos, assim como a coisa em si, mas esta não é condicionada por nenhuma forma da aparência, permanecendo indeterminável.

intuitivamente uma essência metafísica para o mundo radicada na irracionalidade, como veremos subseqüentemente. Porém, a questão girava em não reconhecer que a natureza é inteligente, mas apenas admitir que, se ela se organiza, o faz de acordo com fins cegos que visam a continuidade da atividade (*Wirklichkeit*) da vontade. É o que Schopenhauer argumenta, sobretudo em seu tratado *Sobre a vontade na natureza* (1836).

A imagem do mundo em espaço e tempo que então surge é apenas o plano sobre o qual os motivos se apresentam como fins: ela também condiciona a coerência espacial e causal dos objetos intuídos entre si, mas é, ainda assim, somente o intermediário entre o motivo e o ato da vontade. Que salto seria, então, tomar essa imagem do mundo, que dessa maneira se constitui acidentalmente no intelecto, isto é, na função cerebral de entes animais, ao apresentar-lhes os meios para seus fins, iluminando a esses seres efêmeros o seu caminho sobre o planeta – tomar essa imagem, digo eu, esse mero fenômeno cerebral, como a verdadeira e última essência das coisas (coisas em si) e o encadeamento de suas partes como a ordem cósmica absoluta (relações entre as coisas em si), e supor que tudo isso também estaria dado independentemente do cérebro! (SCHOPENHAUER, 2018, p. 125-126).

De qualquer maneira, tanto a vontade quanto a coisa em si compartilham algo fundamental, que é o fato de suas existências se darem para além do fenômeno geral da representação, sendo, pois, reconhecíveis, porém incognoscíveis. O irracional não possui fundamento, pois, se assim fosse, teria racionalidade, ou normatividade. A coisa em si é concebível como vontade na medida em que o intelecto nos permite abstrair tudo o que *a priori* constitui a experiência, ou seja, espaço, tempo e causalidade, tudo o que é propriamente racional ou normativo, conservando apenas a noção de vontade como aquilo que permanece necessariamente operando livre dessas formas, como condição para a entrada em cena destas.

Prosseguindo nessa investigação racional, reconhecemos que, em nosso corpo, portanto, a vontade transparece como substrato e estofado de toda atividade interna que conhecemos: toda representação só é concebível completamente através de sua relação com a vontade, que é exatamente aquilo sob cujas formas a representação salienta. Dizendo de outro modo: se o sujeito possui um cérebro, dotado de estruturas que representam, isto se dá devido, primordialmente, à funcionalidade mais ampla do próprio corpo em sua totalidade; sendo assim, o cérebro não é independente do corpo inteiro, de que é mero órgão. Mas o corpo, por sua vez, é apenas um esforço que alimenta a perpetuação da vida em sentido absoluto.

Desse modo, enfim, por um argumento analógico, Schopenhauer se vale do conhecimento direto que teríamos da vontade como aquilo que subsiste em todos os nossos atos individuais isolados para pensar aquilo que subsiste em toda representação. Por conhecermos aquela como o núcleo da representação em nosso sentido interno, é nos permitido pensar o núcleo de toda a multiplicidade de aparências como constituindo algo análogo ao que conhecemos em nós mesmos como vontade – mesmo aquelas aparências desprovidas da faculdade cognitiva, como nos reinos vegetal e mineral. Ao contrário do que se costumou defender ao longo de toda a tradição de pensamento ocidental, Schopenhauer argumenta que não é a cognição que impulsiona a vontade a vir à tona, mas, ao invés disso, é

a vontade que, sendo substrato do mundo da representação, é, logo, a condição ontológica de possibilidade de toda cognição. Ora, sendo a vontade aquilo em função do qual toda aparência é o que é, a cognição não poderia nunca guiar a vontade, mas apenas ser por ela guiada, nada mais sendo que mero órgão da mesma.

Entendemos desse procedimento filosófico que Schopenhauer, de fato, parte dos elementos do idealismo transcendental kantiano para chegar ao conceito de “vontade” como chave de sua filosofia. Contudo, no momento em que lança mão propriamente de sua metafísica da natureza, colocando a vontade como essência não só da aparência do próprio corpo, mas, de forma análoga, também como essência de todas as aparências, o autor parece, num salto, sair do terreno puramente idealista transcendental. O que se ganha com isso é a possibilidade de se *interpretar* a coisa em si de alguma forma – forma esta que converge com resultados da ciência empírica, como mostrou o filósofo sobretudo em *Sobre a vontade na natureza* (1836). O que se perde? Talvez apenas a oportunidade de pensar a coisa em si de outros modos.

No próximo capítulo, nos dedicaremos a uma análise de aspectos da vida de Schopenhauer em seu período de juventude, buscando extrair dela o trajeto intelectual cujo ponto de chegada veio a ser *O mundo como vontade e como representação* (1819). Queremos oferecer ao leitor uma perspectiva a respeito do modo como se desenvolveu o sistema filosófico schopenhaueriano do ponto de vista subjetivo do autor, contrastando aquilo que ele escrevia com aquilo que ele provavelmente sentia.

Ora, sabemos que a absorção de influências por parte de Schopenhauer se deu, em geral, de modo a reforçar seu próprio pensamento, o que inclui Kant, Platão e a sabedoria hindu. Ao mesmo tempo, parece bem claro que a tentativa de esboçar uma interpretação filosófica da realidade é algo que está presente desde cedo em sua juventude melancólica. Logo, se queremos entender, apesar dos hoje tão alardeados limites de tais aproximações, porque o pessimista reivindica a herança dessas correntes, devemos nos engajar em entender em que sentido ele se apropria delas. Tendo isso em vista, precisamos investigar um pouco do contexto pessoal em que seus interesses filosóficos surgiram.

3 APONTAMENTOS BIOGRÁFICO-FILOSÓFICOS

A concordância que todas as partes do mundo guardam entre si, justamente por pertencerem a um todo, também tem de ser novamente encontrada naquela cópia abstrata do mundo (SCHOPENHAUER, 2013, p.98).

Não se pode chamar a filosofia de Arthur Schopenhauer de modesta. Contudo, não seria justo acusá-la de ser carente de autocrítica, já que, dentre suas maiores preocupações, a necessidade de oferecer ao público uma doutrina que viabilizasse uma verdadeira fundamentação metafísica da ciência era primária. Apoiava-se no método transcendental kantiano como uma medida para garantir que seus pés permanecessem fixos no chão, ou melhor, que seus pensamentos permanecessem fixos na experiência.

Muitos comentadores criticam e até mesmo rejeitam a fidelidade da filosofia schopenhaueriana à obra kantiana. Podem reclamar essa questão do ponto de vista comparativo, presos à ideia de que uma influência legítima só ocorre quando se reproduz integralmente o conteúdo do ensinamento original. Entretanto, seria pouco benevolente que não se admitisse ao menos que Schopenhauer se inspirou em *insights* nucleares da teoria da *Crítica da Razão Pura* para fundamentar seu próprio sistema. Como este mesmo escreve:

Como eu próprio sou kantiano, quero aqui indicar minha relação com ele usando poucas palavras. Kant ensina que nada podemos saber além da experiência e de sua possibilidade. Admito isso, porém afirmo que a própria experiência, em sua totalidade, é capaz de uma interpretação, e tentei fazer essa interpretação decodificando-a como se fosse um texto, mas não como todos os filósofos anteriores, que tentaram sair dela por meio de suas meras formas, o que o próprio Kant havia apontado como inadmissível (SCHOPENHAUER, 2007, p. 60).

Assim escreveu Schopenhauer em seus *Fragmentos sobre a história da filosofia*, contidos no primeiro volume de sua última obra, *Parerga e Paralipomena*, publicada em 1851, quando o filósofo já tinha seus sessenta e três anos. Contudo, o seu interesse em interpretar o que ele chama de “totalidade da experiência”, e que, noutros termos, pode ser entendido também como “vida”, pode ser traçado até sua tenra juventude, mesmo antes de se decidir pela carreira intelectual. Sua busca por interpretações totalizantes da realidade estava longe de se restringir ao domínio da mera erudição, mas era uma busca pessoal que prometia conferir sentido a sua frágil existência.

Nesse estudo biográfico-filosófico, mostraremos como o tipo de raciocínio que dá forma à exposição do pensamento de Schopenhauer, apesar de nos apresentar um ponto de vista lógico e uma fundação coerente na epistemologia, pode nos distrair das raízes pessoais de suas questões filosóficas, cujas pistas são abundantes demais para serem ignoradas. É comum tomar Kant como o seu ponto de partida, mas não poderíamos, ao invés disso, considerá-lo como o seu ponto de chegada? E, se é comum tomar a negação da vontade como

o ponto de chegada da filosofia schopenhaueriana, não poderíamos talvez entendê-lo como o seu ponto de partida? Isto é o que gostaríamos de sustentar como plausível ao fazermos uma análise da gênese histórica da filosofia de Schopenhauer, tendo sua culminância na obra *O mundo como vontade e como representação* (1819). Nesse processo, chegaremos aos poucos ao tema principal dessa dissertação, isto é, a simultânea absorção das doutrinas de Kant, de Platão e da sabedoria das Upanixades dos Vedas como meio de inspiração, de articulação e de expressão do pensamento único presente em sua obra.

*

Um registro especialmente curioso que ilustra o alinhamento básico de sua filosofia é uma conversa, em setembro de 1811, com o poeta Wieland. Nesta ocasião, o jovem então matriculado no curso de medicina na universidade de Göttingen declara ao famoso poeta sua intenção em mudar a escolha de sua carreira para, enfim, se dedicar apenas à filosofia. “A vida é uma coisa miserável. Eu dispus-me a segui-la pensando sobre ela.” (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1971, p. 22). Esta confissão, além de revelar seu interesse pelo estudo da vida em sua totalidade, também nos mostra sua inclinação para a visão pessimista do mundo, que vê no sofrimento a raiz de todas as coisas. Conforme aponta e justifica o biógrafo Rüdiger Safranski (2011), tal posicionamento teria sido motivado pelo sentimento de infortúnio e solidão com o qual identificava sua própria existência, enraizado no problema da alienação afetiva familiar, cuja impossibilidade de solução se projetou no mundo em geral. O mundo em geral, segundo essa forma de ler Schopenhauer, teria sido o objeto em torno do qual este poderia resolver seus conflitos de forma dissociada de sua vida real. Por exemplo, em seu caderno, o filósofo escreveu, num de seus primeiros registros de pensamentos filosóficos, em 1807, quando ele tinha 19 anos:

Toda filosofia, e toda consolação por ela concedida, consiste em existir um mundo espiritual, no qual estamos separados de todas as [NI8] aparências do mundo externo e podemos vê-las de um lugar sublime, com a maior tranquilidade, sem envolvimento, desde que a nossa parte pertencente ao mundo corporal seja neste enormemente modificada (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, p. 7-8; apud DECOCK; DEBONA, 2017, p. 219).

Porém, quer seu humor negativo predominante possa ou não ser explicado em função de suas carências afetivas, o fato é que, na ocasião dessa visita a Wieland, Schopenhauer demonstrava uma grande convicção neste caminho que estava prestes a seguir, bem como parecia já encarnar um espírito filosófico que veio a se consagrar em toda a sua obra, conforme relatou Wilhelmine Schordt, neta do poeta, que presenciou a situação:

Recentemente o jovem Schopenhauer esteve por um tempo em Weimar. Ele veio cheio de ideias filosóficas e está totalmente devotado a uma filosofia (que eu não sou capaz de nomear) que é excessivamente austera: toda e qualquer inclinação, desejo, e paixão precisa ser eliminada e combatida. Eu desejo a ele toda a força necessária para vencer essa guerra, porque uma alma

gigante é necessária para preencher todas essas demandas completamente, como ele está determinado a fazer (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1971, p. 23).

Eis a questão: a partir de que momento seria possível identificar registros daquilo que mais tarde se confirmaria em sua obra como o espanto que pôs Schopenhauer a filosofar? Esta dissertação tem como objetivo sugerir uma chave de leitura para o pensamento de Schopenhauer à luz da intersecção dos pensamentos indicados pelo próprio autor como pré-requisitos para o seu entendimento; contudo, nessas considerações biográfico-filosóficas, julgamos necessário nos indagarmos minimamente a respeito de que tipo de questão metafísica estaria subentendida ao longo de todo o seu empreendimento filosófico, culminando na mencionada convergência de correntes do pensamento como veículo de suas soluções. Para alcançarmos nosso fim, lançaremos mão de pistas deixadas por Schopenhauer seja em sua obra publicada, seja em manuscritos póstumos, cartas e conversações.

Julgamos de particular interesse os momentos em que o autor defende sua própria visão do sentido da filosofia, pois, afinal, para além de tratar de um assunto como outro qualquer, ao escrever sobre a filosofia mesma ele inevitavelmente manifesta aquilo que – para ele – define o valor próprio desta atividade. Por exemplo, no segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação* (1844), ele escreve:

[...] sem dúvida, é o saber em torno da morte e, junto com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica do mundo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 196).

Essa passagem, extraída do esclarecedor capítulo 17, *Sobre a necessidade metafísica do homem*, visivelmente revela uma conexão íntima entre o senhor de 56 e o rapaz de 25 anos que conversara com Wieland. Dificilmente Schopenhauer, que defendia a existência da imutabilidade do caráter, se oporia ao fato de que seu pensamento é o desenvolvimento, no tempo, de algo que sempre se apresentou mais ou menos distintamente em sua autoconsciência. Tal caráter, chamado por Schopenhauer de caráter inteligível, fundamenta a essência dos atos particulares da vontade individual, sendo, porém, “como a vontade mesma, a coisa em si, [...] sem fundamento” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 189). Considerando o fato de que supusemos aqui que o problema do sofrimento é aquilo que daria unidade à filosofia de Schopenhauer em *todas as suas fases*, como bem ilustra a comparação deste trecho de 1844 com o relato da visita a Wieland, em 1811, e que esse problema constituía uma questão íntima de Schopenhauer desde sua tenra idade, como aponta Safranski (2011), entendemos que a autoridade do conceito de caráter inteligível dá ainda mais plausibilidade à investigação que levamos a cabo. A possibilidade de sugerirmos uma origem primeva do pensamento schopenhaueriano, tal como uma fundação subjetiva irracional de sua atividade filosófica racional, combina, ainda, com a afirmação de que seu sistema é o desdobramento de um “pensamento único” (SCHOPENHAUER, 2013, p. XXV). Por essa perspectiva, sua filosofia poderia ser concebida como expressão da constituição de sua vontade individual, o que está de acordo com a compreensão que Schopenhauer tinha sobre a dinâmica de todo fenômeno natural.

“*Operari sequitur esse*”, o que se faz segue daquilo que se é; Pomponazzi, *De animi immortalitate* [Da imortalidade da alma], p. 76] (quer dizer, o agir de cada ente segue de sua constituição), ou comprovar a falsidade de sua consequência: “*unde esse, inde operari*” [como a essência é, assim é o agir]. Imputabilidade tem a liberdade; esta, porém, tem por sua vez a originalidade como condição. Pois eu *quero* de acordo com o que *sou*: por isso devo *ser* de acordo com o que *quero* (SCHOPENHAUER, 2018, p. 210-211).

Tendo isso em vista, supomos que a raiz do pensamento filosófico de Schopenhauer consiste, não numa racionalidade eletiva, mas sim numa espécie de faro instintivo em busca de uma expressão filosófica daquilo que vivia e sentia sem saber definir bem. Novamente, consideremos sua obra como manifestação de seu caráter inteligível, sendo este por sua vez um princípio cognoscível, nunca em si mesmo, mas apenas no fio condutor de suas manifestações empíricas isoladas. Sendo assim, a unidade expressa pela sua filosofia – o dito “pensamento único”, que remete as diferentes partes de seu sistema a um só *insight* metafísico fundamental – poderia se explicar pelo fato de o pensamento de Schopenhauer se fundar em sua própria subjetividade, logo, na unidade de seu caráter, a partir do qual a essência do mundo se deixa revelar e é sintetizada no conceito de vontade. Em outras palavras, Schopenhauer sabia que suas ideias brotavam naturalmente de algum lugar, e se esforçava por reestabelecer esse fio condutor. No § 15 de sua obra principal, podemos reconhecer sua consciência a respeito desse assunto:

Poder-se-ia até dizer que cada um, sem ajuda de ninguém, sabe o *que* é o mundo [...]. Mas tal conhecimento é intuitivo, é conhecimento *in concreto*: reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia (SCHOPENHAUER, 2013, p. 97).

Creemos sem sombra de dúvidas que a maneira como Schopenhauer define a atividade filosófica pode perfeitamente ser criticada frente a outras tantas interpretações; porém, a cada vez que um filósofo define filosofia, ele está fazendo uma autoleitura. Não faz sentido negar que aquilo que o autor pessimista descreve como a origem e a finalidade da filosofia se aplique ao menos à sua própria. Portanto, é válido afirmar que a filosofia schopenhaueriana é antes de tudo o reflexo de um sentimento (*Gefühl*), tal como o autor coloca no trecho acima. “Se diz de qualquer conhecimento, de qualquer verdade, da qual se está consciente apenas intuitivamente, porém ainda não formulada em conceitos abstratos, que se a sente” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 61).

Uma vez que entendemos que, em geral, ao fazer filosofia o filósofo (ou o verdadeiro filósofo, e não o mero professor de filosofia – o sofista –, como Schopenhauer enxerga) está expressando o resultado de um processo de fixação abstrata com raiz numa experiência primordialmente indistinta e obscura, compreendemos que filosofar seria o mesmo que tornar compartilhável e sempre acessível para si mesmo, por meio de conceitos, algo que antes era restrito apenas à subjetividade de maneira imediata. Ou seja, a filosofia seria a objetivação de um sentimento subjetivo, e sua finalidade seria transformar tal sentimento em pensamento

abstrato, primeiro para que o próprio filósofo possa elaborá-lo para si mesmo, e, em seguida, para que seu *insight* seja acessível aos outros. Como aponta Schopenhauer:

A fonte de conhecimento da metafísica não é apenas a experiência externa, mas também a interna; sim, o mais característico dela, e que permite que seja dado o único passo decisivo para resolver a grande questão [...] consiste em ela colocar em ligação, no lugar correto, a experiência externa com a interna e fazer desta a chave daquela (SCHOPENHAUER, 2015, p. 221).

O “pensamento único”, diferentemente do que alguns comentadores tentaram equivocadamente interpretar, não é *proposicionalmente* único⁶, mas é único porque, enquanto sistema, suas proposições filosóficas têm uma *origem* única, e essa origem é a experiência, mais especificamente a experiência interna subjetiva. É a conexão “via cordão umbilical” aquilo que confere unidade ao todo da obra schopenhaueriana. Essa metáfora inclusive é o que Schopenhauer sugere em uma importante nota em seu caderno, datada do início de 1813. O nascimento de sua obra filosófica, num movimento que traz ao consciente aquilo que já se encontrava lá inconscientemente, ainda não estava plenamente desenvolvido, mas o autor demonstrava tranquilidade a respeito de sua coerência final, pois, segundo ele, sua filosofia crescia de forma orgânica:

Sob minhas mãos e muito mais dentro de meu espírito, está crescendo uma obra, uma filosofia que deverá transformar a ética e a metafísica em uma *única* disciplina, porque até o presente as pessoas as separaram tão falsamente como o ser humano é erroneamente dividido em corpo e alma. A obra cresce e vai se concretizando aos poucos, tão lentamente como uma criança dentro de um ventre de sua mãe: eu não sei o que aconteceu anteriormente e não faço ideia do que vá ocorrer depois, do mesmo modo que ocorre com a criança no interior desse ventre; eu, que estou sentado aqui agora, o mesmo homem que conhecem meus amigos, não compreendo as etapas da criação dessa obra, do mesmo modo que a mãe não conhece as fases do desenvolvimento da criança dentro do corpo. Só posso contemplar e dizer como a mãe: “Fui abençoado por esse fruto”. Ai, acaso, senhor do mundo dos sentidos! Deixai-me viver e gozar de tranquilidade ainda por uns poucos anos! Porque eu amo minha obra do mesmo modo que a mãe ama o seu neném; só depois que esta tiver nascido e amadurecido, venha apresentar-me seus direitos e cobrar-me os juros pelo tempo que dediquei a este impulso! (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol.I, p. 55; apud SAFRANSKI, 2011, p. 273).

A anotação reveladora transcrita acima, traduzida do original dos manuscritos póstumos de Schopenhauer, também foi parcialmente citada por App (2014, p. 91-92) em sua biografia filosófica *Schopenhauers Kompass*⁷, em que o estudioso investiga as origens do pensamento do autor, tendo como objetivo compreender o verdadeiro escopo de sua influência

6 Por exemplo: “o mundo é a autocognição da vontade”. Para saber mais sobre esta interpretação e sobre os debates em torno desta abordagem, ler: Atwell, 1995 (sobretudo a introdução do livro).

7 Tradução livre: “A bússola de Schopenhauer”.

oriental no nascimento de sua obra⁸. Para isto – se valendo das pistas deixadas pelo pessimista –, App se apoia na imagem da bússola, como a seguir:

Quando eu seguro uma bússola em minha mão e ajusto minha posição, uma ponta de sua agulha se aponta em direção a mim e a outra para longe de mim. Isto expressa, eu penso, a tendência fundamental da filosofia inteira de Schopenhauer (APP, 2014, p. 23).

No desenvolvimento de seu argumento, App (2014) propõe que uma ponta da bússola – seu sul – aponte para a individualidade, no sentido da afirmação egoísta da vontade, e a outra – seu norte – aponte para sua autoaniquilação, no sentido da negação. Levando em consideração o paradigma básico da filosofia de Schopenhauer, sua teoria parece fazer sentido. De qualquer modo, tal imagem da bússola não foi simplesmente inventada por App, mas retirada da obra do próprio Schopenhauer e apenas desdobrada. Em um trecho, o pessimista faz distinção entre pensamento racionalista e iluminista, e diz o seguinte:

Com frequência suficiente [...] o racionalismo pode ser enraizado em uma bússola oculta enquanto clama ser guiado exclusivamente pelas estrelas – i.e., os objetos externos e claramente visíveis – e levando apenas estes em consideração. Isso é admissível porque ele não se engaja em conhecimento incomunicável; pelo contrário, ele assegura que suas comunicações permanecem puramente objetivas e racionais. Este deve ter sido o caso de Platão, Espinosa, Malebranche, e numerosos outros; mas esse não é o assunto de mais ninguém, e é de nenhum interesse, porque esses são os segredos de seu coração. Em contraste, as referências clamorosas a alguma intuição intelectual [*intellektuelle Anschauung*] e a descarada explicação de seu conteúdo, aliada com a pretensão de sua validade objetiva – como visto em Fichte e em Schelling – é insolente e repreensível⁹ (SCHOPENHAUER, 1974, p. 10-11; apud App, 2014, p. 18).

O que, então, as nossas pistas parecem indicar? Que haveria na filosofia um conhecimento incomunicável, ou seja, de origem não-conceitual, cuja existência é, no máximo, expressa pelo vago conceito de “sentimento”. São os “segredos do coração”, descobertos pelo vislumbre do que há de mais interno na experiência interna, isto é, a própria essência subjetiva. Como apenas cada um de nós mesmos apreendemos nossa própria essência – porque apenas nós a vivemos – este conhecimento não pode ter validade objetiva. Contudo, através dos conceitos, uma filosofia pode fazer com que o estudante direcione sua atenção para o seu próprio interior – este ele pode apreender, pois é o seu e o de mais ninguém; para si mesmo, o seu interior é um objeto do conhecimento.

Por ora, é suficiente chamar a atenção para o modo como a experiência interna passa a ter um papel chave no pensamento schopenhaueriano. Com ela surge a questão de sua dimensão inconsciente que repousa como seu fundamento inacessível. Não é à toa que Schopenhauer busca não dissociar metafísica e ética. Como diz Schopenhauer em sua obra *Sobre a vontade na natureza* (1836):

8 Será notável ao longo desta dissertação a influência da abordagem particular trazido por este livro.

9 Nossa tradução da tradução do original para o inglês por App (2014).

É inegável que um sistema que coloque a realidade de toda a existência e a raiz do conjunto da natureza na *vontade*, detectando nesta o coração do universo, terá uma grande vantagem a seu favor. Pois ele atinge, trilhando um caminho reto e simples, e até mesmo já tem em mãos, antes de partir à ética, aquilo que os outros buscam atingir somente com desvios longos e sempre enganosos. De fato, esse objetivo é verdadeiramente inatingível, senão por meio da noção de que a força que dirige e age na natureza, que apresenta este mundo intuitivo ao nosso intelecto, é idêntica à vontade em nós. Apenas aquela metafísica que *já é ela mesma originalmente ética*, sendo construída a partir de seu próprio material, a vontade, é o suporte efetivo e imediato da ética (SCHOPENHAUER, 2018, p. 210).

Gostaríamos de assinalar o papel que, metologicamente, a indução histórica e biográfica – utilizando como base também os registros materiais, e não puramente intelectuais, da passagem de Schopenhauer neste mundo – tem como elemento-chave em nossa busca dos elementos inspiradores de sua filosofia. Em nossa argumentação, levaremos em consideração, fundamentos não puramente lógicos e abstratos do conteúdo transmitido por Schopenhauer. Mais do que oferecermos um olhar sobre os conceitos do pessimista, pretendemos, em alguma medida, aproximar o leitor da experiência de vida de Schopenhauer, convidando-o não somente a pensar, como também a sentir como aquele. Desse modo, nos afinizamos com o método de pesquisa explanado por App (2014, p. 301), e não apenas partimos da superfície lógica de *O mundo como vontade e como representação* em duas três edições (1818, 1844, 1859) para analisarmos o significado de sua filosofia. Este método aliás, não é nada mais do que o método adotado pelo próprio Schopenhauer ao filosofar, ao atentar-se sempre para a origem do pensamento na experiência intuitiva e não repousar apenas sobre meros conceitos.

Consideremos que, em sua obra publicada o autor buscava a consagração de seu pensamento dotando-o de uma forma apropriada para que o que tinha em mente pudesse ser levado a sério naquela circunstância. Falamos especificamente do período pós-kantiano, do chamado idealismo alemão, época em que figuras como os já citados Fichte e Schelling ocupavam a mais alta estima na academia, que em breve viria a consagrar também Hegel. Todo o espírito filosófico da época partia do legado de Kant, fosse para criticá-lo, como o Gottlob Ernst Schultze, o primeiro professor de filosofia de Schopenhauer, que o introduzira à leitura do mesmo, fosse para reivindicar sua legítima herança, como foi o caso mesmo de Fichte e Schelling, acusados por Schopenhauer de charlatães. Uns podem se defender contra nossa consideração, chamando atenção para o prefácio à segunda edição de *O mundo* (1844), em que o filósofo afirmou que “não aos contemporâneos nem aos compatriotas, mas à humanidade entrego a minha obra” (SCHOPENHAUER, 2013, p. XXXIII). Em outro trecho, de sua última obra, Schopenhauer disse, ainda:

Qualquer um que deseje experimentar a gratidão de seus contemporâneos deve ser manter no mesmo passo em que eles estão. Mas deste modo, nada grandioso jamais é produzido. Qualquer um que pretenda, portanto, adquirir este dever, direciona seu olhar para a posteridade e confidentemente elabora

seu trabalho para as futuras gerações (SCHOPENHAUER, 1974, vol. 2, p. 77).

Contudo, levemos em conta que tais considerações sobre a posteridade e a grandiosidade de uma obra começaram a ser feitas a partir da segunda edição de *O mundo* (1844), não se fazendo presentes na primeira edição. É sabida a frustração pessoal do filósofo pessimista devido à pouca repercussão que sua obra magna teve entre seus contemporâneos, mas antes de sua publicação ele parecia nutrir esperanças de que seu livro fosse bem recebido. Por exemplo, em correspondência ao seu futuro editor F. A. Brockhaus, datada de março de 1818, e destacada em App (2014) Schopenhauer explica que “na primavera de 1817 ele finalmente começou a ‘formular o conjunto em sequência a fim de torná-lo compreensível para os outros’” (APP, 2014, p. 301)¹⁰. A escrita de uma obra de tal amplitude exigia-lhe, pois, um esforço para apresentá-la sob uma forma compreensível (*faßlich*). Todavia, ele disse, ainda, que:

A essência dessa linha de raciocínio já existia há quatro anos em minha cabeça; mas a fim de desenvolvê-la e fazê-la completamente clara a mim mesmo através de incontáveis ensaios e estudos eu precisei de não menos que quatro anos inteiros, durante os quais eu me ocupei exclusivamente com esse e com estudos de outras obras diretamente relacionadas (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1987, p. 29; apud APP, 2014, p. 301).

Este relato de Schopenhauer seria confirmado novamente enquanto princípio para a pertinência do escrever filosófico no prefácio à segunda edição, quando ele diz que:

Só as meditações filosóficas que alguém pensou e investigou para si mesmo tornam-se depois também um benefício para outrem, em vez daquelas que eram originariamente destinadas aos outros (SCHOPENHAUER, 2013, p. XXXVI).

Esta confissão de Schopenhauer sobre o tempo que precisou para tornar sua linha de raciocínio completamente clara para si mesmo “através de ensaios e estudos” se coaduna com nossa leitura a respeito da origem de seu pensamento em um sentimento interno indistinto. Levando isto em conta, propomos aqui – tomando como evidência as palavras do próprio Schopenhauer, mas também examinando os seus passos expostos em biografias como as escritas por App (2014), Safranski (2011) e Cartwright (2010) – que pensemos no processo filosófico do autor como composto de etapas. Ao fazermos isso, estamos inspirados sobretudo em App (2014). Adiantamos que elas são basicamente as quatro seguintes.

A primeira etapa é a origem do espanto, do *thaúma* schopenhaueriano, fruto da impressão intuitiva do mundo por ele vivido, expresso em seu particular desconforto em face do sofrimento e da espreita da morte. Desse desconforto, nasce o problema sobre como superá-lo. Da formulação do problema se segue a segunda etapa, que, por volta de 1811, dará origem à primeira aparição mais clara do eixo central da proto-filosofia de Schopenhauer, que

10 A referência original é de SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1987, p. 29-30.

se dá em torno da dicotomia entre “consciência empírica” e “melhor consciência”¹¹, como explicaremos mais à frente. Posteriormente, em 1814, o núcleo do que viria a ser a metafísica da vontade já pode ser visto claramente no conteúdo de suas anotações, ampliando o foco do problema para muito além de sua dimensão subjetiva e psicológica, projetando-o numa tentativa de interpretar a totalidade da natureza ao mesmo tempo em que fundamenta a ética. Nesta terceira etapa, a ligação simultânea com Platão, Kant e a sabedoria hindu já havia se estabelecido, e no final dela Schopenhauer finalmente começou a redação de sua obra principal, a quarta etapa, que lhe tomou os anos de 1817 e 1818.

Portanto, dividindo o desenvolvimento do pensamento schopenhaueriano em quatro momentos, apenas o último deles, relativo à escrita de sua obra, envolveu a organização de seu sistema da maneira como conhecemos, expondo os argumentos na sequência como foram publicados. Como compreensão da importância que essa quarta etapa tem em especial para a configuração final, é digno de menção que, segundo Safranski:

Primeiro Schopenhauer *vivenciou* a “vontade” como aquilo que lhe causava o sofrimento e do qual se desejava libertar e só depois *reconheceu* que a vontade é “a coisa em si”, essa realidade universal que subjaz a todos os fenômenos empiricamente perceptíveis. *Na exposição que executa em sua obra principal, Schopenhauer parte da descoberta da vontade como essência do mundo e acaba concluindo pela negação; porém, existencialmente, ele partiu da negação da vontade (pelo exercício da “melhor consciência”), para encaminhar-se progressivamente a partir daí até chegar à compreensão de que a vontade é aquilo que aparece em tudo quanto é real* (SAFRANSKI, 2011, p. 365, grifos originais).

Considerando este trecho de Safranski (2011), já que o presente capítulo tem como propósito a investigação da origem do pensamento de Schopenhauer, e não tanto a análise puramente filosófica dos seus argumentos, vamos nos poupar de esmiuçar a quarta etapa do seu desenvolvimento. O conteúdo acabado de uma obra filosófica talvez não seja o melhor material para obtermos revelações mais íntimas a respeito de seu autor. Por detrás do seu discurso com pretensões de tratar de assuntos universais se escondem muitas intenções ocultas; uma busca pelas respostas de questões trazidas pela vida particular, de cuja abstração se reconstrói o universal. Como Nietzsche posteriormente afirmou em *Além do bem e do mal*,

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira (NIETZSCHE, 2005, p. 12).

Ora, aproveitando a perspicácia de Nietzsche nesse aforismo, apliquemos a Schopenhauer o que está sendo dito, entendendo-o como um exemplar de “grande filosofia”.

11 Para Schopenhauer, a “melhor consciência” era uma consciência elevada sobre a consciência empírica dos objetos no espaço e no tempo e submetidos à causalidade. Ela não é adquirida por escolha ou esforço da razão, e tudo nela é eterno e imutável, não havendo mais a distinção entre sujeito e objeto. Para saber mais, ver App (2014, p. 71-99), e Schopenhauer (1988, vol. 2).

Quais seriam as suas “memórias involuntárias e inadvertidas” expressas em sua filosofia? Bom, como bem nos mostra Safranski (2011), e também Cartwright (2010; 2004), Schopenhauer experimentou, desde a infância, frustrações e privações no seu âmbito familiar. Seu pai, Heinrich Floris, um magnata da alta burguesia, parece ter sempre encurralado o filho para que não escapasse do seu destino de herdeiro e mantenedor de sua fortuna no ramo do comércio. Com o que o menino realmente queria para si, parecia pouco se importar. De todo modo, Arthur herdou do pai “o brio, a sobriedade, o orgulho e a lucidez” (SAFRANSKI, 2011, p. 35), bem como “sua altivez abrupta e fria arrogância” (SAFRANSKI, 2011, p. 35). Apesar de ter sido oprimido, sempre demonstrou pelo pai enorme respeito, de maneira que, como aponta Safranski (2011, p. 109), “internamente Arthur permaneceu preso à violência do mundo criado para ele por seu pai”.

No que se refere à sua mãe, Johanna, provavelmente a sensação de desamparo do menino acabou sendo maior. Ao contrário do que ocorria em relação ao seu pai, sua mãe não lhe inspirava o mesmo respeito. Ele criticava o estilo de vida livre, porém frívolo, dela, sobretudo após a morte de Heinrich Floris, mas isto parecia esconder um ressentimento mais profundo. O fato é que para Johanna o casamento transformara-se na prisão de sua vida desde antes do nascimento de Arthur. Casara-se muito motivada pela perspectiva de ascensão social, mas nunca amou seu marido, e a morte deste na verdade representou sua tão sonhada liberdade, quando ela passou a viver em meio à nata intelectual e artística alemã e teve inclusive a oportunidade de se tornar uma escritora de sucesso. A morte de Heinrich Floris, após uma queda fatal, tida como acidental, foi interpretada por Schopenhauer como um suicídio cuja culpa era de Johanna, e em virtude seu comportamento.

Arthur foi gerado em meio às decepções de um casamento infeliz e veio ao mundo já sozinho. Não é de espantar que interprete a vida como sendo por natureza má. Ele não era fruto do amor, desde que nasceu sua vida já se apresentava carente de sentido, de significado. Sua família era uma ilusão, mera aparência, em si mesma era vazia de significado. “Eu não pretendia sentir por ele um amor ardente e nem tampouco ele parecia esperar isso de mim” (SCHOPENHAUER, 1978, p. 172; apud SAFRANSKI, 2011, p. 30), escreveu Johanna. Safranski desenvolve com bastante clareza o pano de fundo em que Arthur Schopenhauer se desenvolvera, como na seguinte passagem, resume de forma sucinta aqueles anos em Hamburgo:

Distante da cidade, separada do movimento que nela transcorria diariamente e da vida social alegre e ativa por que tanto ansiava, Johanna sentia-se apertada, quase pregada ao solo pela presença do filho, cujo encanto como bonequinho diminuía aos poucos e que cada vez menos podia compensar seu sentimento de que sua vida estava sendo desperdiçada. Entre um pai que via quase exclusivamente em fins de semana e a mãe que se afastava cada vez mais de sua vida, como se estivesse algemada por essa criança a um tipo de vida que preferia abandonar, configurou-se no íntimo de Arthur o núcleo da experiência vital de um abandono em torno do qual cresceria mais tarde sua filosofia de vida (SAFRANSKI, 2011, p. 34).

Esse seria, pois, o cenário de tribulação cujas memórias Schopenhauer poderia estar involuntária e inadvertidamente se confessando em sua filosofia, de acordo com a sugestão de Nietzsche. Se não foi possível se conciliar desse sentimento, dessa sensação de que a vida mesma é um erro, o futuro filósofo passou a transferir para o campo mais geral da filosofia a batalha que travava consigo mesmo internamente. Se na vida prática não havia perspectivas, na teoria ainda havia esperanças. O próprio desejo de viver torna-se o grande culpado, em tese, e a única via para a felicidade só poderia ser lá onde o corpo é deixado de lado com todas as suas preocupações, dando lugar, em seu caráter universal, à contemplação tranquila e desapegada do mundo. É no estudo do universal que Schopenhauer se redimirá de sua penitência na vida particular. Mas, como o filósofo escreveu em seu caderno, em 1807, curiosamente, como Nietzsche, também versando sobre “toda filosofia”,

Toda filosofia, e toda consolação por ela concedida, consiste em existir um mundo espiritual, no qual estamos separados de todas as aparências do mundo externo e podemos vê-las de um lugar sublime, com a maior tranquilidade, sem envolvimento, desde que a nossa parte pertencendo ao mundo corporal seja neste enormemente modificada (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol. 1, p. 7-8; apud DECOCK; DEBONA, 2017, p. 219).

Com isso, nós entendemos Schopenhauer à luz da segunda parte do trecho de Nietzsche, que concerne às intenções morais de toda filosofia. No caso do filósofo pessimista, sua moral é a da desvalorização do corpo em prol do conhecimento de um “mundo mais sublime”. Nesta mesma direção, na mesma época, ele escrevera em carta para sua mãe:

É inconcebível pensar como as almas eternas, que foram desterradas para o interior dos corpos materiais, possam ter visto despedaçada sua *sublime apatia* anterior, sido rebaixadas à pequenez do mundo terrenal e dispersadas entre os outros corpos e o mundo material, de tal modo que esqueceram seu estado anterior e passaram a tomar parte de um ponto de vista insignificamente pequeno em comparação com o antigo e imaginarem que sua inteira existência pudesse ser limitada por ele e resumida pelas coisas que ele encerra (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol. 1, p. 8; apud SAFRANSKI, 2011, p. 176).

Desde ainda muito jovem, portanto, Arthur – que completava nesse ano seus dezenove – já manifestava sua crença na ausência de valor da vida mesma, projetando suas questões para um mundo destituído de materialidade, de onde ele poderia pensar sobre a existência sem ser afetado por ela. Esse estado dito originário de “sublime apatia” das almas, aliás, já antecipa, como veremos adiante, a presença do pensamento platônico enquanto influência marcante, embora inicialmente ainda de maneira indireta, diluído em outras influências, como a sua educação moral cristã, além de poetas e escritores do romantismo alemão, que pregavam a superação do egoísmo através das experiências de dissolução do “eu”, dentre eles, como Wackenroder, Tieck e Zacarias Werner. No caso desse último, o jovem Schopenhauer teve ainda a oportunidade de conhecê-lo e de encontrá-lo com frequência no período que compreende aproximadamente do Natal de 1807 a março de 1808 (APP, 2014, p. 35). Em 1853, Schopenhauer escreveu sobre Werner:

Ele era um amigo da minha juventude e definitivamente exerceu influência sobre mim, e uma influência de fato positiva. Na minha adolescência eu era um admirador de suas obras e quando, aos 20 anos, eu pude finalmente desfrutar de sua companhia na casa de minha mãe em Weimar, eu me encontrei extremamente feliz. Ele gostava de mim e com frequência falava comigo, inclusive séria e filosoficamente (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1971, p. 20).

Os escritos de Wackenroder e Tieck “sustentavam que arte e religião, ou arte-religião, é o meio de liberação do aprisionamento do homem na ilusão de ‘eu’ e de ‘mim’” (APP, 2014, p. 30). Schopenhauer, por sua vez, escreve em seu caderno, ainda em 1807, que “se retirarmos da vida os poucos momentos da religião, da arte, e do puro amor, o que permanece a não ser uma série de pensamentos triviais?” (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol. 1, p. 10; apud DECOCK; DEBONA, 2017, p. 221). Segundo App, ainda,

Tieck era um promotor do místico alemão Jacob Böhme (1575-1624) e introduziu seus escritos a outros protagonistas do romantismo alemão, tais como Novalis e Friedrich Schlegel. [...] Para Tieck e Wackenroder, que foram ambos inspirados por Böhme, a verdadeira religião consistia na liberação do cativo da “egoidade” (Ichtung) e seu mundo ilusório (APP, 2014, p. 30-31).

Outra figura vinculada ao misticismo merece destaque em sua opinião:

Tão importante quanto [Jacob Böhme], contudo, é a influência em Werner pela mística francesa Jeanne-Marie Bouvier de la Motte Guyon (1648-1717) ou Madame Guyon. Sua famosa autobiografia fora publicada em 1720 em Cologne e sua tradução alemã em 1727, em Leipzig (APP, 2014, p. 39).

Schopenhauer, por sua vez, se tornou um leitor de Jacob Böhme e de Madame Guyon. No inverno de 1811/1812, Schopenhauer já demonstra conhecimento da obra de Böhme ao criticar as *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* (1809), de Schelling, acusando-o de plágio da obra *Mysterium magnum* (1623), do místico. Em 1814, Schopenhauer havia citado um trecho de Guyon em seu caderno, em que dizia “para mim, nada possui consequência, eu posso nada mais querer em absoluto: eu não sei se eu existo ou não” (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol. 1, p. 207; apud SHAPSHAY (ed.), 2017, p. 34). A via da renúncia da individualidade podia ser, então, retrçada até a influência do misticismo cristão.

A educação moral de Schopenhauer fora fundamentalmente cristã, vale dizer, de onde ele tirara talvez suas primeiras referências de teor filosófico. O pastor luterano e poeta Matthias Claudius, por exemplo, era um autor que o fizera ligar-se espiritualmente a seu pai. “De fato, o próprio Heinrich Floris Schopenhauer havia presenteado Arthur com um dos livrinhos desse autor, que Arthur guardou fielmente até o fim de sua vida e que relia com frequência” (SAFRANSKI, 2013, p. 110), ao passo que Cartwright (2010) relata: “ele trazia o título íntimo *Ao meu filho H – [an meinen Sohn H – 1799]*” (CARTWRIGHT, 2010, p. 29). Poder-se-ia dizer, portanto, sem prejuízo – pois encontramos textualmente esse respaldo em Schopenhauer –, que encontramos no cristianismo o chão último que precisamos para

encontrar as inspirações de seu pensamento, datando de antes de suas primeiras tentativas de escrita filosófica. Porém, talvez fosse preferível que falássemos não no mero cristianismo, mas no “cerne do cristianismo”, como diz o filósofo:

Em realidade, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo, o resto sendo, na maioria das vezes, apenas vestimentas e invólucro, ou algo acessório (SCHOPENHAUER, 2013, p. 470).

Segundo Schopenhauer, devido a tais “vestimentas” ou “invólucros” o cristianismo teria se degenerado em um “otimismo rasteiro” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 470). Todavia, não se pode ignorar que seu respeito pelo que considerava essencial à doutrina era enorme. Como aponta App (2014, p. 19), “tem ficado ainda mais aparente que a questão do sofrimento e de sua superação – a assim chamada soteriologia – constitui a problemática central da filosofia de Schopenhauer”.

Contudo, recordemos que a visão cristã não é suficientemente clara, já que estabelece a existência de um Deus benevolente diferente da criação, deixando-se contagiar, segundo Schopenhauer, pelo que ele chamou de cristianismo “moderno, judaizado e otimista” (2013, p. XLII), responsável pelos falsos acréscimos à doutrina original, denunciados pelo filósofo.

Conforme lembra Cartwright (2004), devido aos seus estudos sobre o oriente Schopenhauer passou a acreditar que o essencial da doutrina cristã teria tido sua gênese na religião indiana, e que ela “apenas ensina o que toda a Ásia já sabia antes disso” (CARTWRIGHT, 2004, p. 26-27). O elemento judaico e otimista seria um elemento estranho, fruto de uma confusão metafísica.

Os dogmas judaicos, que ele identificava com as afirmações de que há um Deus criador, distinto da criação, que criou os humanos radicalmente distintos de todas as outras criaturas viventes, distanciava o cristianismo de seus ancestrais asiáticos e introduzia falhas em sua visão de mundo (CARTWRIGHT, 2004, p. 26-27).

Já vemos, portanto, que algumas das questões fundamentais em sua obra principal já rondavam a mente de Schopenhauer, como a identificação do mundo como lugar de ilusão e sofrimento e de um consolo em um mundo espiritual destituído de apego, proporcionado pelas experiências estética e religiosa. Sobre isso, App nos diz: “a chave já estava lá, e também alguns temas – todavia esses fragmentos desconexos são ainda separados por um amplo abismo da performance sinfônica na obra principal de Schopenhauer” (2014, p. 31). Todavia, o autor nos também instiga a olhar além:

Pode-se dizer que [...] a base do terceiro livro (a doutrina das ideias de Platão, a estética de Kant, e uma visão clássica/romântica da arte) estavam mais ou menos estabelecidas. Mas a palavra mágica [vontade] que serviria como “abre-te Sésamo” de seu sistema e forneceria a base última para sua teoria da cognição ainda estava faltando (APP, 2014, p. 306).

Tal “palavra mágica” é o elo que Schopenhauer teria encontrado entre o mundo interno e o mundo externo, é o que se manifesta na causalidade objetiva que rege a natureza. Como vimos sugerir Safranski (2011), o pessimista teria amadurecido sua filosofia partindo primeiro da negação em direção à compreensão sistemática da vontade como coisa em si, como essência do mundo enquanto representação. Essa é uma evolução teórica que se deu conforme o jovem mergulhava nos estudos de filosofia, se familiarizando bastante com Kant e Platão, e, em seguida, despertando um interesse especial pela sabedoria Hindu.

4 PLATONISMO E HINDUÍSMO

Temos uma boa pista sobre como interpretar a influência de Schopenhauer por Platão, e também pela sabedoria hindu contida nas Upanixades¹². O motivo para afirmarmos isso é que, em boa medida, ambas as perspectivas compartilham da visão de que o mundo que percebemos é perecível, logo, enganoso, e que sua verdade só pode ser desvendada através da contemplação daquilo que é eterno pela não-identificação do “eu” com o corpo individual. Certamente já nos cabe aqui afirmar sua íntima conexão com Platão desde muito cedo, ainda que, a princípio, essa tenha se dado de maneira indireta. Além do mais, algo marcante na leitura de Schopenhauer do platonismo é a presença de uma visão neoplatônica implícita, fato que é explicado pela maneira como o pessimista absorveu indiretamente o significado da filosofia platônica.

Como se sabe, sua primeira apreciação mais detida da obra platônica remonta ao início de seus estudos da Universidade de Göttingen, onde seu primeiro professor de filosofia, E. G. Schulze, aconselha-o a iniciar seus estudos filosóficos, antes de quaisquer outros autores, por Platão e Kant, conselho que foi seguido fielmente por Schopenhauer. Nesse mesmo momento de sua vida o futuro filósofo ainda pensava em cursar medicina, apresentando profundo interesse em história natural, embalado, por exemplo, pelas aulas do grande naturalista Johann Friedrich Blumenbach, mas também já bastante interessado no estudo da metafísica da natureza, conforme o famoso Schelling. Segundo App (2014), os livros de Schelling *Von der Weltseele* [Sobre a alma do mundo] e *Ideen zur einer Philosophie der Natur* [Ideias sobre uma

12 Segundo o dicionário sânscrito-inglês Monier-Williams, *upanixad* (feminino) significa:

“(de acordo com alguns) o ato de sentar-se aos pés de outro para ouvir as suas palavras (e, daí, o conhecimento secreto dado dessa maneira; mas de acordo com autoridades nativas *upanixad* [ou *upanixad*, de acordo com o sistema IAST de transliteração] significa ‘abolir a ignorância através da revelação do espírito supremo’); o mistério que subjaz ou repousa por baixo do plano externo das coisas [...]; doutrina esotérica, doutrina secreta, significado misterioso ou místico, palavras de mistério [...]; uma classe de escritos filosóficos (mais de cem em número, anexados aos Brâhmanas) [sessões dos Vedas que explicam e comentam os rituais sagrados]; seu objetivo é a exposição do significado secreto do Veda, e eles são tidos como a fonte das filosofias do Vedânta e do Sâmkhya” (MONIER-WILLIAMS, 2011, p. 201).

Há uma controvérsia, contudo, quanto ao teor filosófico das Upanixades, por isso optamos por nos referir a ela como sabedoria, pois, como afirma Lipner,

“se por ‘filosófico’ compreende-se um corpo sistemático e coerente de conhecimento, derivado de argumentos inferenciais baseados em uma análise da experiência, então esses textos arcaicos não são ‘filosóficos’. [...] A natureza da filosofia no sentido ocidental moderno é ser uma forma de conhecimento público, cujas credenciais racionais estão disponíveis para o escrutínio de todos. Mas as *Upanixads*, que formulam perguntas e oferecem respostas sobre as origens do universo e a produção do ser, sobre a natureza da existência humana e seus objetivos, sobre o relacionamento entre os seres e a fonte do ser etc., empreendem essa tarefa continuando a tradição védica da instrução privada baseada na iniciação pessoal e passada adiante de mestre para discípulo, explorando correspondências ocultas percebidas entre o microcosmo humano e o cósmico macrocosmo, sondando as profundezas e buscando aos lugares mais elevados da experiência consciente, interiorizando o ritual solene ainda mais e entendendo o papel da fala e dos atos de fala nesse processo, dando instrução sobre a boa vida, oferecendo ensinamento sobre o mistério da morte e do além-vida, tentando unificar o ser interno e o ser externo. Elas são um exercício plural e pluralístico de resolver os enigmas da existência para os iniciados; elas não são tratados filosóficos sistemáticos” (LIPNER, p. 52, 2010).

filosofia da natureza] foram alugados por Schopenhauer na biblioteca da universidade. Nesse duplo interesse pela totalidade tanto do físico quanto do metafísico, Arthur apresenta uma tendência teórica que seu comprometimento tanto com Platão quanto com Kant certamente expressa. Contudo, não se pode perder de vista a dicotomia vista anteriormente entre o que Schopenhauer sente de fato e aquilo que ele julga digno de expressão, dinâmica que está em jogo na transição entre a terceira e a quartas etapas de seu processo de criação.

Conforme assinala Janaway:

A noção de que as motivações de Schopenhauer foram sempre genuinamente kantianas deveriam, portanto, ser alvo de suspeita. Não se trata apenas de que ‘O mundo como vontade e como representação’ desafia Kant ao trilhar um caminho desavergonhado em direção a uma explicação metafísica da essência que repousa atrás de todo o mundo de aparências. Mais importante é o fato de que seu autor sempre acreditou que a mente poderia ser consciente de uma esfera atemporal para além do empírico, e queria revelar como o indivíduo, que de outro modo está enraizado no corpo, é transformado em um intelecto puro e sem vontade no qual os desejos do corpo são acalmados (JANAWAY, 1996, p. 41).

Algum estudioso de Platão que lesse a observação de Janaway (1996) poderia reivindicar o fato de que essa leitura de Platão não é unívoca, sobretudo se considerarmos a raiz política de suas preocupações. Em seus diálogos, Platão demonstra um apreço pelas questões de ordem pública, talvez em maior grau do que as de ordem individual, e não explícita, da forma como Schopenhauer o faz, uma tal busca da possibilidade de salvação dos males da vida ao falar sobre a necessidade de se abandonar o que é meramente sensível rumo ao puramente inteligível. Conhecimento, e não salvação, é o que Platão busca. A doutrina dos diálogos parece ter uma preocupação de caráter pedagógico que possa conduzir adequadamente a razão humana tendo em vista uma pólis justa: é o que deixa claro sobretudo sua obra, *A República* (PLATÃO, 2016). Entretanto, como aponta Williams, “não devemos nos enganar imaginando-o [Platão] como um professor” (WILLIAMS, 2000, p.11). É de se questionar “até onde devemos confiar ou não nos seus escritos” (WILLIAMS, 2000, p.11), já que sabemos que o filósofo era também adepto de uma doutrina secreta, esotérica, não exposta na superfície de seus escritos.

Há, portanto, uma diferença, mas também uma “relação entre o espírito com o qual Platão escreveu suas obras e o espírito no qual deveríamos lê-las” (WILLIAMS, 2000, p. 14). Vale lembrar, aliás, que no *Fedro*, o grego minimiza a importância da escrita, criticando a capacidade desta de comunicar conhecimento. Se alguém que possui conhecimento legítimo se engaja nela, é “só por brincadeira” (PLATÃO, 2011, p. 187). O importante aqui é entendermos que o verdadeiro empreendimento filosófico de Platão não é o objeto de seus diálogos, embora, é claro, possamos perceber que encontra-se sugerido neles ao realizarmos sua leitura em uma camada mais profunda. Como diz Cartwright, “é provavelmente verdadeiro afirmar, entretanto, que Schopenhauer admirava mais Platão do que qualquer uma de suas doutrinas filosóficas” (CARTWRIGHT, 2004, p. 132). Ao dizer isso, ele se refere às doutrinas expressas nos diálogos, diferenciando-as normalmente do caráter geral de sua obra:

O modo de filosofia de Platão representava para ele [Schopenhauer] aquele do gênio que serena e objetivamente contempla as Ideias, e que sempre busca o universal e evita o particular e o transitório (CARTWRIGHT, 2004, p. 133).

Tal modo de filosofar se faz onipresente em toda a obra platônica, e sempre que na tradição filosófica alguém pronuncia a palavra “platonismo”, é a isto que se refere. Um exemplo desse entendimento é a filosofia neoplatônica. Por isso Janaway afirma que “o padrão subjacente da filosofia de Schopenhauer deveria ser considerado platônico” (JANAWAY, 1996, p. 57). Cartwright diz que “apesar da distância entre as filosofias de Schopenhauer e Platão, Platão sempre permaneceu o herói filosófico de Schopenhauer” (CARTWRIGHT, 2004, p. 133). Essa busca pelo universal citada por Cartwright acima, por sua vez, é destacada por Schopenhauer na abertura de sua tese de doutorado, quando ele aponta para o método do “divino Platão” como aquele que aplica a chamada “lei da homogeneidade”:

A lei da homogeneidade impõe que nós tomemos nota das similaridades e conformidades, que à luz disto nós agrupemos as coisas sob espécies e espécies sobre gêneros, que nós situemos gêneros mais baixos sob os mais altos, e que nós continuemos nesse sentido até que cheguemos a uma unidade de um tipo altíssimo e todo pervasivo (SCHOPENHAUER, 1997, p. 1).

Não se pode dizer, de fato, que as visões platônicas original e schopenhaueriana estavam em plena consonância. Mas, ainda assim, não deveríamos dar um passo atrás em nossa comparação de ambas, pois pensamos, em harmonia com Mann (2017, p. 57), que “Schopenhauer está fazendo uso criativo e frutífero (como ele vê) do pensar de Platão”. É certo que, como aponta Cartwright (2004, p. 131-132), “Platão exaltava a razão pura e rebaixava a experiência como fonte do conhecimento, e Schopenhauer adotava a posição epistemológica contrária”. Mas, para além dessa inversão, os paradigmas metafísicos coincidem muito mais do que se diferenciam.

No diálogo *Timeu* (PLATÃO, 1981), por exemplo, temos um ponto chave de aproximação com Schopenhauer. White (2012) argumenta que mesmo algumas diferenças fundamentais existentes de Schopenhauer para Platão – como a exclusão de Ideias matemáticas, e de valores morais implícitos às Ideias – parecem se harmonizar quando consideramos este diálogo isoladamente. No seguinte trecho, White (2012) nos conta que:

Enquanto apela a autoridades antigas, acreditando que elas aprovam a visão de que as ideias platônicas compreendem apenas Ideias na natureza, Schopenhauer surpreendentemente não faz nenhum apelo aos diálogos do próprio Platão para sustentar esta sua afirmação. Mas há ao menos um diálogo ao qual ele pode ter prosperamente se voltado, em alguma medida em uma leitura sua, a saber, o *Timeu*. Este é uma explicação da origem, da estrutura e dos conteúdos do universo (27c – 28b, 92c) – da “totalidade” visível, tangível, que “nunca é, mas está sempre vindo a ser e perecendo” (27d – 28c). No esboço mais simples, seu ensinamento é que o universo é um ser vivo contendo muitos seres inferiores (30b – d), e que ele foi criado por um Deus ou um deus como uma semelhança da Ideia de ser vivo (30c – 31a). Essa ideia compreende as Ideias mais específicas dos elementos dos quais o universo é

feito – fogo, ar, água e terra (31b – 32c, 51b – c), existência, identidade e diferença (35a – b, 41d) – e as Ideias de plantas, pássaros, peixes e animais, estes últimos incluindo o homem e os deuses (as estrelas e os planetas). O que o *Timeu* faz, então, é explicar o universo e os últimos componentes do universo, tratando-os como semelhanças de Ideias. Ele vê o universo como um agregado de partículas sensíveis localizadas no espaço e no tempo, e postula a existência daquelas e apenas daquelas Ideias de que esses particulares sensíveis e seus elementos são semelhanças (51b – 52b). Ele não postula Ideias matemáticas ou Ideias de valores, nem indica explicitamente que estas ou suas semelhantes deveriam ser tomadas como certas. As Ideias que ele postula são aquelas e apenas aquelas que existem na natureza (WHITE, 2012, p. 139).

Platão, ao criar um mito da criação do universo, estabelece como princípio deste um deus demiurgo que é pura inteligência sem corpo que, pela contemplação de ideias modelares, organiza a matéria que então existia caótica e independentemente. Trata-se, pois, de um mito de criação que intelectualiza a origem do cosmos – o que não pode ser ignorado, dada a influência deste diálogo na tradição, inclusive no idealismo alemão, sobretudo em Schelling. Como assinala Lucena (2016), o *Timeu* foi, na História da Filosofia, o diálogo platônico de maior repercussão, “considerado entre os discípulos imediatos de Platão como a obra capital do mestre” (LUCENA, 2016, p. 21).

No *Timeu*, entretanto, é a alma racional divina aquilo que organiza o mundo tornando-o uma unidade. O universo é obra inteligente, plena em harmonia, diferentemente do universo schopenhaueriano, que é regido por uma vontade cega e sem propósito algum. É certo que Schopenhauer compra em larga medida o sistema das Ideias naturais presentes no diálogo. Mas essa absorção, junto do afastamento da concepção clássica platônica por meio da noção de apreensão estética das Ideias, tudo indica, foi mediada pela leitura de um filósofo de quem ele pouco admitia influência, ninguém menos que Schelling. Como diz Barboza,

[...] há na obra principal de Schopenhauer um Platão estetizado que passa pela *Naturphilosophie* e as concepções místico-transcendentais sobre o belo que caracterizam a estética schellinguiana. As lentes de Schopenhauer focalizadas no Platão artístico (coisa que o filósofo grego definitivamente não era: ele expulsa os poetas de sua utópica república) são, assim, como que polidas por Schelling (BARBOZA, 2005, p. 233).

Barboza nos aponta também para o fato de que o idealismo alemão chegara ao seu limite em Schelling, quando este alocara o querer como princípio incondicionado do eu.

No entanto, apesar dessa tematização o autor nunca assumiu o irracional como princípio do mundo e conceito operador da sua filosofia. A aproximação do abismo de modo algum agradou a Schelling. Era preciso urgentemente voltar para o regaço protetor da razão (BARBOZA, 2005, p. 97).

É pertinente, contudo, que não se perca de vista as semelhanças teóricas entre os filósofos idealistas – a saber, Fichte e Schelling – e Schopenhauer, apesar do fato de que este os rechaça como sofistas. Zöllner, por exemplo, diz:

A linha comum que tece o pensamento sobre a relação entre realidade e razão em Fichte e Schopenhauer é o senso de uma lacuna entre o racional e o real [deixada por Kant]. O real não mais é congruente com o racional, mas é algo que original ou ultimamente, excede o alcance da razão (ZÖLLNER, 2000, p. 214).

Além disso, há o fato de todos eles terem vindo na esteira da crítica kantiana e bebido na fonte de Platão, sobretudo em seus ecos neoplatônicos. Como fruto de uma geração posterior, Schopenhauer, de uma forma ou de outra, bebeu do caldo idealista, tendo sabidamente buscado as palestras de Fichte quando foi estudar em Berlim, e tendo se dedicado à leitura de Schelling, por exemplo, da obra *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800)¹³.

Contudo, seu interesse específico pelo oriente pode ter feito com que sua filosofia, marcada pela índole independente, levasse a cultura ocidental para uma direção que ninguém esperava, para além de Schelling, e mesmo da filosofia moderna. O idealismo schellinguiano, por sua vez, e o que se apresenta como tendência geral do idealismo alemão naquela passagem entre século XVIII e século XIX, embalada pelo espírito do romantismo – com influências do misticismo – é um “idealismo arquetípico”, e Schopenhauer é por ele afetado. Era o neoplatonismo¹⁴ que parecia prometer resolver o problema kantiano da interdição da coisa em si, a lacuna entre o racional e o real citada acima. Como afirma Beiser (2012), duas versões sobre o que se entende por “ideal” podem ser interpretadas, mas apenas uma delas corresponde à corrente do idealismo alemão de Fichte e Schelling, e tem havido falhas em distingui-las:

O ideal pode ser mental em contraste com o físico, o espiritual ao invés do material. Ou ele pode ser o arquetípico em contraste com o ectípico, o normativo ao invés do substantivo. O idealismo no primeiro sentido é a doutrina de que toda realidade depende de algum sujeito autoconsciente; idealismo no último sentido é a doutrina de que tudo é a manifestação de um ideal, de uma aparência de razão [...] O idealismo alemão se torna uma história sobre a progressiva dessubjetivização do legado kantiano, o crescente

13 Ver: App, 2008. p. 19-20.

14 O neoplatonismo é uma corrente filosófica que se apoiou na autoridade máxima dos textos de Platão para formular um sistema que remete tudo o que há a um único e divino princípio metafísico, que está para além do ser, o Uno (*tò hén*), a primeira substância ou hipóstase, da qual ainda outras duas emanam como graus inferiores; a saber, em segundo lugar a Inteligência (*noús*), e por último a Alma (*psykhé*). “O Uno é indefinível, e no que diz respeito a isso há mais verdade no silêncio do que em quaisquer palavras, quais sejam elas” (RUSSELL, 1975, p. 288). Segundo Uždavinys,

Para os neoplatonistas, tudo – apesar de diferentes níveis, classificações e ordens – é uma irradiação do Uno. A tarefa de todo ser é não apenas perseguir seus próprios arquétipos noéticos, mas retornar, o máximo possível, à suprema e inefável fonte de luz. Isto é realizado ao se rejeitar a multiplicidade ontológica através de uma morte sacrificial (UŽDAVINYS, 2014, p. 230).

reconhecimento de que o reino ideal consiste não em personalidade e subjetividade mas no normativo, no arquetípico, e no inteligível. [...] A história do idealismo alemão é, portanto, mais uma história sobre o progressivo desdobramento do neoplatonismo (BEISER, 2002, p. 6).

Desse modo, a herança kantiana demonstrava afinidade por Platão. Schelling (2008) mesmo, por sua vez, fez um comentário ao diálogo *Timeu* datado de 1794 e estudou o neoplatonismo diretamente pelo menos a partir de 1798 (BEISER, 2002). Arola, Jolissaint e Warnek abrem sua tradução do comentário dizendo que “no nível mais superficial, o ensaio de Schelling [sobre o *Timeu*] é uma tentativa de elaborar como a explicação da criação do mundo no *Timeu* anda junto com a sua própria” (AROLA; JOLISSAINT; WARNEK, 2008, p. 1). Seus estudos nesta direção, sem dúvida, devem ter contribuído para que, em 1808, ele escrevesse um trabalho chave para se entender o aspecto místico de sua filosofia, *Bruno, ou Sobre o Princípio Natural e Divino das Coisas* (1802).

Em sua tentativa de explicar como o finito e o infinito são um no absoluto, Schelling introduziu a teoria platônica das ideias (IV, 229, 242-243). Essa teoria parecia prover uma fundação para sua visão do absoluto como a unidade entre infinito e finito. A unidade de universal e particular na ideia ou arquetipo platônico se tornou modelo da unidade do infinito e do finito no absoluto (BEISER, 2002, p. 274).

No caso de Schopenhauer, contudo, App (2014) aponta que o neoplatonismo o alcançou de três modos, sendo que, a princípio, a leitura direta não foi uma influência. Um dos modos o destacava em relação às leituras de seus contemporâneos.

O primeiro e mais óbvio consiste no componente neoplatônico do idealismo alemão [...]. A segunda rota de influência neoplatônica foi ligada ao misticismo cristão. [...] Mas a terceira rota de influência era muito menos aparente: o componente neoplatônico da tradição Sufi que deixara também suas marcas nas obras do Príncipe Dara [Shukoh] incluindo sua interpretação das Upanixades indianas (APP, 2014, p. 307).

Desse modo, a “terceira rota de influência” diferenciava Schopenhauer em relação aos seus contemporâneos idealistas, que abarcam a primeira e a segunda rota. Ao escrever sobre o neoplatonismo na obra do Príncipe Dara, App (2014) se refere ao trabalho do autor da tradução persa das Upanixades sânscritas originais, traduzida mais de 100 anos depois pelo neoplatônico francês Anquetil-Duperron para o latim, com o nome de *Oupnek'hat* (1801). Vemos, portanto, que o platonismo, através do prisma neoplatônico, teria chegado a Schopenhauer de diversas formas distintas, influenciando inclusive sua leitura das Upanixades. Isto apenas confirma o dito de Janaway (1996) destacado anteriormente sobre o fato estabelecido de que Platão é o “padrão subjacente” (JANAWAY, 1996, p. 57) do pensamento schopenhaueriano. Mas, ainda que, por conta da formação dos tradutores, a obra

permanecesse sob o domínio platônico, o¹⁵ *Oupnek'hat* era uma novidade que acabaria por afastar o platonismo de sua leitura mais tradicional levada a cabo no idealismo.

Todavia, o misticismo era algo que ainda unia Schopenhauer e Schelling, não por sua veia hindu, mas por sua veia cristã. Ambos os filósofos concordavam em muito mais pontos do que discordavam, aparentemente, como nos mostra Barboza (2005). Schopenhauer teria absorvido muito do sistema da filosofia da natureza do “primeiro Schelling”¹⁶, o que forneceu a base para que o conteúdo do terceiro livro de *O mundo* (1819) fosse o primeiro a ser definido cronologicamente em seu processo de criação. Ambos buscavam pelo fundamento incondicionado do saber, mas enquanto os idealistas se mantinham fiéis à lógica da leitura clássica platônica de que a fonte própria do conhecimento só pode se dar a partir da esfera suprassensível do intelecto, Schopenhauer, como já dito, inverte essa perspectiva, se atendo à imanência de todo conhecimento.

Enquanto para os idealistas a questão principal é a procura pelo incondicionado no saber mesmo, Schopenhauer, ao fisiologizar o conhecimento, remete pelo corpo a algo não inscrito no domínio do saber. Este é mera “posse de juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária”, formados a partir da combinação de diversas esferas conceituais, cujo fundamento-de-conhecimento suficiente reside fora dele (e assim é verdadeiro). Porém todo saber tem de ser remetido às intuições empíricas, e estas passam pelo corpo (BARBOZA, 2005, p. 105).

Ao situar o incondicionado no corpo, Schopenhauer faz um movimento extremamente original na história da filosofia ao atribuir ao irracional o *status* de fundamento absoluto das coisas. Não é, entretanto, de se surpreender que tenha feito isso, para quem conhece o fato de que seu pensamento filosófico teve como primeiro impulso o diagnóstico do mal no mundo, rumo a uma melhor consciência para além do corpo, inspirada pelo misticismo. Como bem disse Zöller (2000, p. 211), “o processo idealista de revelação se transformou em um processo de desilusão e autorrejeição”.

Adentramos, então, na explicação do porquê da filosofia de Schopenhauer ser considerada fonte de novidade na tradição filosófica, não mais tentando enxergar no mundo uma origem no bem. O bem que sempre ocupava o trono mais elevado da metafísica, talvez o grande motivador da Vida – pois ao menos o bem próprio é o que dá sentido a todo ser que respira –, na filosofia de Schopenhauer é apenas o mal disfarçado, o “mal metafísico”. É, pois, preferível a negação à afirmação da Vida. Como escreve Safranski:

Não somos nós que projetamos ao céu o verdadeiro infortúnio, mas já existe um verdadeiro mal no mundo celeste e é este que se projeta sobre nossa realidade [...]. O mal sensível e efetivo não passará de uma ilusão? Poderá ser um alívio para o mal do mundo presente atrever-se a contemplar corajosamente o mal metafísico? (SAFRANSKI, 2013, p. 185).

15 *Upaniṣad* é uma palavra feminina, por isso a forma aportuguesada está nesse gênero. Entretanto, como o título *Oupnek'hat* aparece no texto original de Schopenhauer no masculino, mantivemos.

16 Schelling era um filósofo que por vezes mudou de opinião sobre pontos fundamentais de sua filosofia, fato que fez seus analistas dividirem sua obra segundo suas diferentes fases.

Um “platonismo do sofrimento” (SAFRANSKI, 2013, p. 186), parecia ser almejado por Schopenhauer em seus manuscritos de juventude. Em 1807, ele escreve:

Não somente a razão pelo belvedere da especulação, que cresce por meio de silogismos, mas um vivo – ainda que sóbrio – sentimento tão próximo a nós diz-nos que todo o nosso tormento, mesmo o mais terrível, não é nada que condicional ou facilmente não possa ser solucionado (nem que seja, ao menos, pela morte). Trata-se somente de uma imagem do *mal atual efetivo* que não se situa no tempo (como ele mesmo), mas na eternidade, que nos reconhecemos ou lembramos por meio da intuição interior, *vulgo* fantasia. Mas se somos arrematados por um tormento mundano, tornamo-nos carrascos de nós mesmos e somos impelidos a tomá-lo como imagem daquele *mal pavoroso e verdadeiro* e, então, somos levados a esbracejar e a lamentar. Treinar a razão nos faz reconhecer e evitar este engano, tal como queriam os estoicos. E como toda poesia é a imagem do eterno no tempo, também é despertada a ideia daquele *mal verdadeiro insolúvel incondicionado* pela imagem da infelicidade. Assim, somos tomados pela consciência da eternidade: e isso é a tragédia (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, p.9; apud DECOCK; DEBONA, 2017, p. 220).

Se é o mal o substrato das coisas no mundo, pensa Schopenhauer, o bem só é possível na medida em que se realiza uma negação do mundo, rumo à consciência de uma realidade para além do tempo – onde se dá a intuição do corpo individual –, logo eterna e imutável. Esse diagnóstico já estava presente de forma embrionária em suas primeiras incursões filosóficas, como conta o filósofo pessimista em anotações de caderno em 1831, no chamado “Livro da Cólera”.

Quando tinha dezessete anos, sem qualquer aprendizado em educação escolar, eu fui afetado pela miséria da vida, como o foi o Buda quando em sua juventude ele apreendeu a visão da doença, da velhice, da dor e da morte. A verdade, que o mundo clara e ruidosamente proclamara, logo venceu o dogma judaico que havia sido impresso em minha mente, e o resultado para mim foi que esse mundo não poderia ser obra de um ser todo benevolente, mas, ao invés disso, de um diabo que invocou para a existência criaturas, de modo a se regozijar da visão de sua agonia (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol. 4, p. 119; apud CARTWRIGHT, 2010, p. 78).

Por essas e outras, Schopenhauer preferia se inspirar por uma religião que expressasse melhor que o cristianismo – carregado de contradições devido à sua origem judaica, segundo pensava o pessimista – a verdade *sensu proprio* do mundo, conforme sua preocupação explicitada no segundo tomo de *O mundo como vontade e representação* (1844).

Uma religião [...] destinada à multidão, que, incapaz de exame e pensamento, jamais pode apreender as mais profundas e difíceis verdades *sensu proprio*, tem a obrigação de ser verdadeira apenas *sensu allegorico* (SCHOPENHAUER, 2015, p. 202).

Para ele, a verdadeira religião não poderia expressar dualidade, mas deveria ser reflexo da unidade que existe entre todas as coisas, visto que, despidas de sua forma particular, só poderia haver uma essência subjacente a tudo. Tendo Schopenhauer desde jovem percebido que o sofrimento está presente em toda a vida, essa essência deveria corresponder não a um Deus sublime, mas a um ser imanente que trouxesse consigo desde sempre a corporeidade como princípio.

Deus precisava, assim, ser também o mundo e não algo diferente dele, leitura não facilmente encontrada na literatura da religião cristã. Nos dias que marcaram o fim do ano de 1813 e o começo de 1814 Schopenhauer teve então o primeiro contato significativo com uma religião de que antes só ouvira falar, a qual já havia sido cara aos românticos enquanto possível candidata a religião mais antiga do mundo: o hinduísmo. A ocasião em que o pessimista fora, segundo ele, “introduzido, sem solicitação à antiguidade indiana” (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1987, p. 261; apud APP, 2008, p. 13), é atribuída ao fato de, em um dos encontros sociais realizados no salão de sua mãe em Weimar, ele ter sido apresentado ao orientalista e editor da revista *Asiatisches Magazin*, Friedrich Majer.

Este encontro, Schopenhauer diz, “teve uma influência essencial em mim” (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1987, p. 261; apud APP, 2008, p. 13). Conforme demonstrado por App (2008) os dois volumes da revista figuravam como o primeiro registro documentado de aluguel de livros relacionados à Ásia por Schopenhauer, ocorrido em 04 de dezembro de 1813. Contudo, conforme App (2008) também nos revela ao fazer a transcrição completa dos registros de empréstimo do jovem Schopenhauer em Weimar, a indicação de leituras a respeito do oriente pode também ter sido influência de Goethe, quando este se encontrava com Schopenhauer para discutir sua teoria das cores, na mesma época em que outro editor da *Asiatisches Magazin*, Julius Klaproth, chegava em Weimar e era a ele apresentado. É ao *Oupnek’hat*, porém – alugado pela primeira vez na biblioteca de Weimar, acompanhada dos dois volumes da *Mythologie des Indous*, de Polier, em 26 de março de 1814 – que Schopenhauer prestará as mais efusivas homenagens.

A indicação do *Oupnek’hat* costuma ser atribuída ao próprio Majer, mas há outras versões plausíveis (APP, 2008). Sobre essa tradução latina da tradução persa das Upanixades, então dirigida pelo Príncipe Dara Shukoh em meados do século XVII a partir do texto original em sânscrito, Schopenhauer publicou em 1851:

Pois como sopra o espírito sagrado dos Vedas através do *Oupnek’hat*! Como aquele que, através de uma leitura diligente da tradução persa-latina deste livro incomparável, se familiarizou com o seu conteúdo espantoso e se sentiu possuído por esse espírito no mais íntimo do seu ser! De que maneira cada uma de suas linhas se encontra repleta de significados precisos e poderosos, capazes de penetrar dando coerência a tudo. Aqui tudo respira ar hindu e uma existência original muito mais afeita à natureza. Através dele, nosso espírito é lavado e purificado de todos os preconceitos judaicos inoculados desde a infância e de toda esta filosofia ocidental, que se deixou escravizar por eles. É a leitura mais gratificante e comovente que possa haver neste mundo (exceto o

texto original); ela tem sido o consolo de minha vida e será de minha morte (SCHOPENHAUER, 2016, p. 118-119).

Diferentemente do que comumente prega a fé cristã, bem como do que foi estabelecido no diálogo *Timeu*, o *Oupnek'hat* não enxerga o criador como separado da criação. Por exemplo¹⁷, na Upanixade *Taittirīya*, encontramos um retrato da criação que, ainda que sujeito a interpretações, não parece sugerir o dualismo metafísico clássico:

Ele [o Eu] desejou, “que eu me torne muitos, que eu nasça”. Ele empreendeu uma deliberação. Tendo deliberado, ele criou tudo o que existe. Aquele [Brahman], tendo criado, entrou em cada coisa. E tendo entrado lá, Ele se tornou o formado e o sem forma, o definido e o indefinido, o que sustenta e o que não sustenta, o sensível e o não sensível, o verdadeiro e o não verdadeiro. A verdade se tornou tudo isto que há. Aquele [Brahman] é chamado Verdade (UPANIXADES, 2004, vol. 1, p. 343).

Esse trecho sugere claramente que Brahman é o único ser existente, sendo a verdadeira natureza daquilo que chamamos de Eu, e que na medida em que ele se torna muitos e assim cria o universo, ele próprio se faz presente em cada coisa. Com isso, não há um girar do mundo em seu dedo, mas ele mesmo é o mundo. Śaṅkarācārya reforça comentando estes versos:

A multiplicação aqui não se refere a se tornar algo externo como se faz ao gerar um filho. Como então? Através da manifestação de nome [*nāma*] e forma [*rūpa*] que estão latentes Nele mesmo. Quando nome e forma existentes de modo latente no Eu são manifestos, eles evoluem ao reter sua intrínseca natureza como o Eu sob todas as condições no espaço e no tempo, que são inseparáveis de Brahman. Então, aquela evolução de nome e forma é (como é chamada) a aparência de Brahman como o múltiplo (UPANIXADES, 2004, vol. 1, p. 350).¹⁸

A não diferenciação está, dessa maneira, estabelecida como princípio do universo. A multiplicidade é apenas uma aparência de Brahman. Trata-se de um ser único e ilimitado que está na raiz de toda a diferença, espelhando a sua realidade como num caleidoscópio, sem deixar de ser, em última análise, a mesma unidade. É nesse mesmo sentido que Schopenhauer

17 Para efeito de comparação, utilizaremos outras traduções que não o próprio *Oupnek'hat*. Apesar de haver uma cópia deste texto disponível na *internet*, nós não possuímos conhecimento do latim. Sabemos que o mais correto seria utilizar a mesma referência que Schopenhauer, contudo, buscamos, como substituição adequada, por traduções que estejam filosoficamente próximas daquela lida por Schopenhauer, tendo em vista que, como apontam App (2014) e Kurbel (2017), a equipe de especialistas brâmanes montada por Dara teria sido formada por adeptos da interpretação não-dualista (*advaita*) dos Vedas. O maior indício disto é que o texto do *Oupnek'hat* funde indiscriminadamente os versos da *śruti* original com os comentários da figura máxima dessa escola do Vedānta, Śrī Śaṅkarācārya. Daí a nossa escolha pela tradução para o inglês de Gambhirananda também do texto com os comentários de Śaṅkara.

18 O leitor atento notará que o comentário de Śaṅkarācārya curiosamente traz paralelos com a filosofia transcendental de Kant quando aborda o Eu como sendo idêntico a Brahman e diz que espaço e tempo são meros nomes e formas latentes em Brahman. Kant, por sua vez, afirma que espaço e tempo não existem para além do fato de serem formas subjetivas do conhecimento, e não em si mesmos.

descreve o real em seus *Fragmentos sobre a história da filosofia* (1851), evocando o idealismo transcendental kantiano:

Se, nessa aparência, apresenta-se a nós uma pluralidade de seres, dos quais sempre um perece enquanto o outro surge, sabemos, porém, que a pluralidade só é possível mediante a forma intuitiva do espaço e que a morte e o nascimento são possíveis apenas mediante a forma intuitiva do tempo. Assim, reconheceremos que um processo semelhante não tem nenhuma realidade ABSOLUTA, ou seja, que ele não pode pertencer a essência em si, que se apresenta naquela aparência. Ao contrário, se pudéssemos remover essas formas de conhecimento, como o vidro do caleidoscópio, para nossa surpresa poderíamos ter esse ser em si como algo único e permanente, como imperecível, inalterável e, sob todas as mudanças aparentes, talvez até idêntico a todas as determinações completamente individuais (SCHOPENHAUER, 2007, p. 122-123).

A Upanixade *Taittirīya* estava, de fato, presente na tradução do *Oupnek'hat* de Anquetil, ao menos em duas partes, a *Ānandavallī* – onde se encontra o trecho acima – e a *Bhṛguvallī*. Mas talvez seja melhor buscarmos as evidências mais diretas se queremos defender o quanto o pessimista foi influenciado. Para isto continuaremos fazendo uso dos estudos de Urs App a fim de defendermos o papel das Upanixades não apenas enquanto fonte de confirmação da filosofia de Schopenhauer, mas como inspiração-chave na gênese de sua obra. Levemos em consideração três fatores importantes na obra de Schopenhauer: o *status* do mundo enquanto aparência, o *status* do mundo enquanto coisa em si, e o método de descoberta da coisa em si na aparência.

É sabido que nas Upanixades a palavra *māyā* – que denota a forma do mundo como conhecemos ou como ele aparece para nós, isto é, de acordo com o princípio de razão suficiente, falando em linguagem schopenhaueriana¹⁹ – costuma ser traduzida como “ilusão” na maioria das traduções do Ocidente. No *Oupnek'hat*, contudo, encontramos uma palavra especial ligada a esse conceito: a palavra latina *amor* (desejo), que, como argumenta App (2014), pode ser um traço da interpretação sufista de Dara²⁰. Essa interpretação está em jogo em uma parte importante do *Oupnek'hat* para Schopenhauer, de onde ele colhe a frase de abertura do quarto livro de sua obra principal. O trecho é um comentário inserido no corpo da Upanixade *Ātma*:

E *Maya*, que é eterno desejo, é assim chamada porque o desejo não tem nenhum começo mas tem um fim. Mas como? Porque assim que o conhecimento chega, o desejo sai de cena (se levanta) [*tempore quo cognitio simul advenit, amor è medio supersurrexit (surgit)*].

E por causa de *Maya* o certo (verdadeiro [*rectum*]) aparece como mentira [*mendacium*], e o que é mentiroso como certo (verdadeiro); assim como uma corda falsamente aparece como uma cobra, e o que é realmente (verdadeiramente [*verum*]) é uma cobra aparece como uma corda.

19 Ver: SCHOPENHAUER, 2013, p. 9.

20 Ver: APP, 2014, p. 189.

E *Maya* pode tanto ser chamada o que é incorreto (não-verdadeiro [*non-verum*]) quanto o que não é uma mentira (não falso [*non falcere*]). Como?

(Porque) [Maya] deixa o mundo, que é irreal (sem existência [*sine existentiâ*]), aparecer como real [*existentem*]; e ao contrário ela deixa o que existe [*existentem*] em tudo aparecer como irreal (sem existência [*non existentem*]). O que não existe se mostra como existindo e o que existe como não existindo; o verdadeiro ser que é aparente não se manifesta, mas o mundo que não existe se manifesta. (DUPERRON, 1802, p. 395-396; apud APP, 2014, p. 188).

É de se imaginar como a interpretação de *māyā* enquanto amor, ou desejo, pode ter exercido influência em Schopenhauer, pois ela se relaciona diretamente com o fato de Schopenhauer ter pensado a essência do mundo para além de uma dimensão psicológica individual, mas numa dimensão maior. Para o pessimista, a vontade é cósmica e é uma só; por isso uma ilusão faz-se necessária para sustentar a aparência das diferenças individuais. Tomados por esse engano, os indivíduos não estão conscientes do fato de que, se fosse possível satisfazer permanentemente o desejo, esse mundo acabaria, e perpetuam assim essa dinâmica sem saber que sua manutenção significa, *a priori*, sofrimento. Na primavera de 1814, Schopenhauer, provavelmente influenciado pelas primeiras leituras do *Oupnek'hat*, escreve em seu caderno:

Na medida em que ele está vivo como ser humano, o homem é condenado não apenas ao *pecado* e à *morte* mas também à *ilusão*, e essa *ilusão* é tão real quanto a vida, tão real quanto o próprio mundo dos sentidos; de fato, ele é idêntico a estes (a *Maya* dos indianos). Nisto são baseadas todas as nossas aspirações e ânsias que são novamente apenas a expressão da vida, assim como a vida é apenas a expressão da ilusão: na medida em que vivemos, queremos viver, como seres humanos, a ilusão é verdadeira; apenas em referência à melhor consciência ela é ilusão. Se quietude, bem-aventurança e paz são passíveis de ser encontrados, então a ilusão deve ser abandonada, e se ela deve ser abandonada, então deve-se desistir da vida (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol. 1; apud APP, 2014, p. 193).²¹

Nesta nota é possível observar como Schopenhauer já se encaminha para um projeto radical de interpretação da totalidade da experiência, sim, aquela mesma a respeito da qual falamos na abertura do primeiro capítulo, que significa a vida, e que o pessimista busca interpretar, decodificando-a. A aparência mesma, a representação, isto é, todo o mundo que conhecemos espacial e temporalmente, cujo funcionamento se revela através das chamadas quatro raízes do princípio de razão suficiente que dão título à sua tese de doutorado – toda ela

21 Em App (2014), é mostrado como a interpretação de *māyā* como “ilusão” na verdade foi desencadeada pela leitura, pouco tempo depois, dos volumes da revista acadêmica *Asiatick Researches*, sendo esses parênteses (“a *Maya* dos indianos”) acrescentados por Schopenhauer após a composição original dessa nota. Com a leitura das *Asiatick Researches*, em vez de ser entendida como o princípio do mundo ele mesmo, a vontade, a *māyā* se converte na mera manifestação desse princípio no mundo. Consideramos, porém, que as primeiras articulações desse conceito se deram com a leitura da *Oupnek'hat*.

é um erro, uma ilusão, que se perpetua devido à nossa ignorância sobre o seu mecanismo. Já no início do verão de 1814, Schopenhauer escreve:

Que nós *queremos* é toda a nossa calamidade: nem importa ao menos *o que* queremos. Mas querer (o erro fundamental) não pode nunca ser satisfeito, a razão de nós nunca cessarmos de querer de que a vida é um contínuo estado de miséria; pois ela não é nada além da aparência fenomênica do querer, querer objetificado. Nós constantemente imaginamos que o objeto desejado pode pôr um fim em nosso querer, contudo apenas nós mesmos podemos alcançar esse fim precisamente ao cessarmos de querer. Isto (a liberação do querer) ocorre através do melhor conhecimento [*bessere Erkenntniß*]. Assim fala o *Oupnek'hat*, vol. II, p. 216: “*tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit*” [Assim que o conhecimento chega, o desejo sai de cena]; Aqui por *amor* se quer dizer *Maya* que não é nada além daquele querer, o amor (pelo objeto) cuja objetificação ou manifestação é o mundo. Como o erro fundamental isto [*amor/maya*] é ao mesmo tempo a origem do mal e do mundo (que na verdade são um e o mesmo) (APP, 2014, p. 202).

Ora, não há outro lugar em que esta formulação apareça de forma tão clara – nem mesmo em Platão ou em Kant – além das Upanixades. É válido argumentar que essa é uma interpretação muito pessoal de Schopenhauer, não respaldada pela doutrina original da tradição revelada por esses textos, mas isto não importa tanto em nossas considerações. É muito provável que o encontro com uma tradição que era até então pouco compreendida na Europa tenha representado um forte estímulo à interpretação particular de Schopenhauer. Mas o *Oupnek'hat* proporcionou, de uma forma ou de outra, alguns dos maiores *insights* da obra de Schopenhauer, e continuou lhe inspirando ao longo de sua vida, como sugerem as várias camadas de anotações em sua cópia pessoal²² e o trecho extraído de sua última obra *Parerga e Paralipomena* (1851), citado anteriormente, no qual ele exorta o livro como consolo de sua vida e de sua morte.

O “mundo das sombras” que aparece na alegoria da caverna, tão citado por Schopenhauer, sugere que a realidade sensível é uma ilusão, pois em Platão, somente as Ideias são as realidades últimas. Todavia, para Schopenhauer, elas são objetividades adequadas da Vontade na natureza, logo a Vontade é ontologicamente mais essencial do que as Ideias. Já Kant dizia que “toda ilusão consiste em tomar por objetiva a base subjetiva de um juízo” (KANT, 2014, p. 108), mas não afirmaria que toda objetividade pode ser reduzida à subjetividade, fazendo do mundo inteiro algo ilusório; na verdade, rejeitava essa opção, pois isso traria como consequência que a realidade seria no todo intangível ao conhecimento²³. Para Kant (1980) o mais importante era garantir um solo firme para a ciência.

A tradição de estudos na Índia, contudo, desenvolveu um método para a aquisição do (auto) conhecimento, sendo ele o apontamento da identidade entre a parte aparente, o indivíduo (*jīva*), e o todo cósmico, o ser-supremo (Brahman). Literalmente, Vedānta significa “o fim do Veda”, isto é, a parte que encerra o Veda, correspondendo justamente aos textos

22 Sobre isso, ver App, 2008, p. 265.

23 Ver: KANT, 2014, p. 92-93.

chamados Upanixades. Essas escrituras, normalmente em forma de diálogos entre mestre e aluno, têm como motivo principal o apontamento da identidade entre *ātman* (a "alma", o *self*) e Brahman (o ser imanente, *sat*, o princípio cósmico, *hiraṇyagarbha*, a consciência, *cit*, que tudo ilumina).

Como uma escola de pensamento, o Vedānta agrega também outras obras canônicas, mas uma merece ser citada como fundamental além das Upanixades, pois Schopenhauer teve acesso a ela logo em suas primeiras impressões relevantes da Índia, a partir seu contato com o orientalista Friedrich Majer²⁴. Trata-se da *Bhagavadgītā*²⁵, o diálogo entre o guerreiro Arjuna e seu mestre e amigo Kṛṣṇa, o avatar do deus Viṣṇu, que ocorre num campo de batalha em que uma guerra familiar sangrenta – porém, de acordo com o *dharma*²⁶ –, está prestes a começar. Segundo Arieira:

A *Bhagavadgītā*, apesar de não fazer parte dos Vedas, por conter o mesmo conhecimento e ter o mesmo formato, tem valor de *Upaniṣad*, e muitas vezes é chamada de "o quinto Veda" pela sua importância. [...] Além do conhecimento do *Ātman*, o Eu, e sua identidade com o Absoluto, *Brahman*, do conhecimento da natureza do criador, causa do universo, que não é separado do próprio universo, a *Bhagavadgītā* fala em detalhes sobre um estilo de vida que prepara a pessoa para o entendimento claro e a vivência desse conhecimento. Esse estilo de vida é chamado *yoga* (ARIEIRA, 2009, p. 19-20).

Para Majer, que, segundo Schopenhauer, o "introduziu, sem solicitação, na antiguidade indiana" (SCHOPENHAUER; HUBSCHER, 1987, p. 261; apud. MESQUITA, 2007, p. 33), e exerceu "uma essencial influência sobre ele" (SCHOPENHAUER; HUBSCHER, 1987, p. 261; apud. MESQUITA, 2007, p. 33), o conteúdo da *Bhagavadgītā* dialogava profundamente com a tradição ocidental de pensamento, e isso explicava o interesse que havia por ela naquele momento:

Nenhum leitor interessado vai deixar de enxergar como essas ideias e esses sonhos, que têm, pelo menos, quatro mil anos de idade e constituem a sabedoria do Oriente remoto na forma de uma combinação muito peculiar de contos fantásticos e impressões com especulação altamente abstrata, estão em maravilhosa conexão com o que Platão, Espinosa, ou Jacob Bohme, acreditaram e pensaram em tempos e regiões do globo muito diferentes sobre os mais interessantes temas do pensamento, ainda que tenham expressado e apresentado isso em diferentes formas (KLAPROTH²⁷, 1802, p. 406-407; apud. APP, 2008, p. 34).

24 Ver: APP, 2008, p. 33.

25 Essa obra integra o clássico épico indiano *Mahābhārata*,

26 Palavra sânscrita que pode ser sumariamente entendida tanto por "dever" quanto por "justiça". É a conduta moral adequada. Para mais usos da palavra, ver: MONIER-WILLIAMS, 2011, p. 510.

27 Julius Klaproth era o editor da *Asiatisches Magazin*. Esse trecho foi publicado como apresentação da primeira parte da tradução da *Bhagavadgītā* por Friedrich Majer para o alemão, publicada no primeiro volume da revista, baseada na tradução para o inglês feita por Charles Wilkins (Majer não sabia sânscrito). Em nota, App (2008) afirma que o trecho é atribuído à opinião da própria revista, mas que foi Majer quem o escreveu.

Diz-se, na tradição do Vedānta, que, identificando a si mesmo com Brahman, que é presente em tudo, o “liberado” (*jīvamukti*) nada mais deseja ou teme. Seu sentimento de “eu” e “meu” (*ahaṃkāra*) se dissipa por completo, rompendo o ciclo eterno de nascimentos e mortes (*samsāra*), ao qual as almas dos indivíduos estão sujeitas devido ao seu envolvimento contínuo com os frutos de suas ações (*karmaphalāni*). Por essa razão, Vedānta também pode ser entendido como “a finalidade do Veda”, no sentido de sua culminância e seu mais alto propósito, isto é, ser o meio para a liberação definitiva do sofrimento, *mokṣa*. No entanto, *mokṣa* é uma meta já alcançada, mas obscurecida pela ignorância (*avidyā*) gerada pela ilusão inerente à percepção do mundo, *māyā* – como quando um pedaço de corda no chão é tomado por uma serpente. Portanto, o Vedānta é um meio de conhecimento (*pramāṇa*) da verdade sobre de si mesmo (a identidade com Brahman), e de eliminação da falsa crença de que o eu é limitado e carente. “Eu sou o eu satisfeito e ainda busco o eu satisfeito; isto só pode significar que de algum modo a ignorância esconde a mim, o buscado, de mim, o buscador” (DAYANANDA, 1997, p. 42). Em relação ao Veda, as Upanixades acabam, pois, transcendendo-o em seu conteúdo. Como aponta Lipner, “nós encontramos no antigo Veda uma tradição religiosa centrada no ritual sacrificial, no qual várias ‘divindades’ – devas (masculino) e devis (feminino) –, ou focos personificados de um poder transcendente [...], eram invocadas em compilações de hinos (*ṛks*)” (LIPNER, 2010, p. 32). Em contraste, a Upanixade mais antiga, a *Bṛhadāraṇyaka*, deixa bem claro que seu foco está muito além dos objetivos mundanos aos quais os ritos prescritos nas escrituras védicas mais antigas conduzem o devoto:

Este grandioso e não-nascido ātman, que é identificado com o intelecto e está no meio dos órgãos, se encontra no espaço que há dentro do coração. É o controlador de tudo, o senhor de tudo, o governante de tudo. Ele não se torna melhor através de bons atos e nem pior através de maus atos. Ele é o senhor de tudo, Ele é o governante de todos os seres, Ele é o protetor de todos os seres. Ele é o dique que serve de limite para manter os diferentes mundos separados. Os Brāhmaṇas buscam conhecê-lo através do estudo dos Vedas, de sacrifícios, caridade, e austeridade que consiste em um desfrute desapaixonado dos objetos dos sentidos. Conhecendo-o exclusivamente, os monges renunciam a suas casas. Esta é a (razão para isto); Os antigos sábios, é dito, não desejavam crianças, (pensando) ‘O que nós alcançaríamos com crianças, nós que realizamos este ātman, (do qual) esse mundo (resulta)’. Eles, é dito, renunciaram seu desejo por filhos, por prosperidade e pelos mundos, e viveram uma vida mendicante. Aquilo que é o desejo por filhos é o desejo por prosperidade, e aquilo que é o desejo por prosperidade é o desejo por mundos, pois ambos estes são apenas desejos. Esse ātman é Aquilo que tem sido descrito como ‘nem isso, nem aquilo’ [*neti neti*]. Ele é imperceptível, pois Ele nunca é percebido; imperecível, pois Ele nunca perece; independente, pois Ele de nada depende; ilimitado – Ele nunca sente dor, e nunca sofre dano. (É apenas apropriado) que o sábio não seja nunca atingido por esses dois pensamentos, ‘eu fiz uma má ação por isso’, ‘eu fiz uma boa ação por isso’. Ele conquista ambos eles. Coisas feitas ou não feitas não o perturbam (UPANIXADES, 2011, p. 520-521).

Utilizando conceitos do idealismo transcendental, o schopenhaueriano e influente indólogo alemão, Paul Deussen, conhecido também por sua amizade com Nietzsche e pelo seu diálogo com Swami Vivekananda²⁸, identificava explicitamente Brahman com a coisa em si kantiana, como podemos atestar no seguinte trecho:

O Jiva não pode ser uma parte de Brahman [...], pois Brahman não tem partes (pois ele é fora do tempo e do espaço [...]), –, nem uma coisa diferente de Brahman [...], pois Brahman é *ekam eva advitiyam*²⁹ [...], nem uma metamorfose de Brahman, pois Brahman é imutável (pois, como sabemos através de Kant, ele não é sujeito à causalidade) (DEUSSEN, 1894, p. 332-333).

Este “si mesmo”, *ātman*, que se deixa revelar quando desassociamos da consideração do sujeito tudo aquilo que é meramente contingente a ele, é idêntico à essência de toda e qualquer coisa. Tal identidade é notoriamente expressa nas ditas quatro máximas (*mahāvākya*'s).

Há um grande número de tais sentenças nas *Upanixades*, mas as escolas vedantinas, para alcançarem maior clareza, costumam selecionar apenas quatro delas, uma de cada um dos quatro Vedas, para poder realizar uma análise completa desde o ponto de vista da gramática, da retórica, da epistemologia e da metafísica (SHRADDHANANDA, 2010, p. 9).

As ditas quatro máximas são: *prajñānaṃ brahman* (Aitareya Upaniṣad, Rig Veda), “a consciência é Brahman”; *tattvamasi* (Upanixade Chāndogya, Sāma Veda), “tu és aquilo”; *ahaṃ brahmāsmi* (Upanixade Bṛhadāranyaka; Yajur Veda), “eu sou Brahman”; e *ayamātmā brahman* (Upanixade Māndūkya), “este ser (*ātman*) é Brahman” (SHRADDHANANDA, 2010, p. 9).

Para um vedantino, as *Mahāvākya*s não são meras composições literárias que transmitem uma ideia filosófica: são verdadeiras palavras “técnicas” espirituais, de grande eficácia e poder, através das quais um aspirante qualificado pode remover a ignorância relacionada a sua própria natureza e alcançar a resplandescente visão da Verdade básica da vida. O entendimento intelectual das sentenças é apenas uma pequena parte do esquema total. À medida que o aspirante sério – aquele que segue as disciplinas necessárias do corpo e da mente – continua meditando dia após dia nestas sábias sentenças sentenças à luz do ensinamento recebido do Mestre, ficará assombrado ao encontrar, por si mesmo, o sentido mais profundo que se oculta nelas (SHRADDHANANDA, 2010, p. 10).

28 Como afirma Berger, "o projeto de Vivekananda de transformar o monismo arcaico do Advaita em ação social ética engajada, o estabelecimento de um 'Vedānta prático', ao mesmo tempo em que se baseou ostensivamente em doutrinas tradicionais hindus, incorporou a 'ética do *tat tvam asi*' de Schopenhauer" (BERGER, 2008, p. 98). Se Schopenhauer acabou influenciando indiretamente os rumos mundiais do Vedānta no século XX, Deussen tem crédito, dada a sua autoridade, por ter sido um grande divulgador de Schopenhauer como legítimo intérprete do hinduísmo.

29 “Um e sem dualidade”, em tradução livre.

App (2014) aponta como a leitura de Schopenhauer do *Oupnek'hat* foi sugestiva para que ele visse nesse *ātman* o mesmo que ele próprio chama de vontade em sua metafísica.

Em incontáveis passagens do *Oupnek'hat* nós encontramos a doutrina de que a multiplicidade do mundo fenomênico não é nada outro que o Atma universal [DUPERRON, 1801, vol. 1, p. 260] que é idêntico ao *djiw átma* [*jivātma*, o *ātman* individual], isto é, Atma limitado a um corpo que é apenas “uma forma de querer” [ibid., p. 254]. A vontade cósmica que evoca o mundo inteiro da multiplicidade é dito como constituinte de uma essência singular de tudo. Então, questionadores nos diálogos do *Oupnek'hat* constantemente ouvem de seus professores: você próprio não é nada mais que o que é a essência de tudo. O sol, a terra, sua respiração, seu olho: tudo é “seu Atma que é o Atma de todas as coisas” [ibid., p. 191]. Essa essência de tudo, dentro e fora, forma o assunto central das Upanixades, e a metodologia do *Oupnek'hat* do *insight* é refletida na nota de Schopenhauer de que é preciso, não lutar para entender o a si mesmo através do mundo, mas ao invés disso entender o mundo através de si mesmo. Já em uma de suas notas mais antigas que mencionam explicitamente doutrinas indianas (#192), Schopenhauer chamou de “o método dos indianos” (*die Methode der Indier*) começar pelo sujeito de modo a ganhar *insight* dentro da essência do universo como um todo (APP, 2014, p. 211-212).

Outra coisa importante a respeito do método dos indianos que teria chamado a atenção de Schopenhauer foi o fato de que, para uma cognição clara do *ātman*, as Upanixades prescreviam uma mudança na forma de vida do sujeito que ia ao encontro daquilo que ele perseguia em sua filosofia da “melhor consciência”. Para se chegar à melhor consciência seria preciso se elevar sobre a consciência empírica, regulada pelo princípio de razão, que sempre considera as coisas sob o prisma de sua relação com a vontade individual. Ou seja, não seria pelo princípio de razão suficiente, em nenhuma de suas figuras, que essa elevação ocorreria, pois este só reforça a individualidade inerente à consciência empírica. Como diz Kurbel,

O *Oupnek'hat*, particularmente no que diz respeito à sua implícita extraordinária significância da oposição egoísmo versus autossacrifício para o processo da verdadeira cognição, se ajustou melhor ao interesse filosófico do jovem Schopenhauer do que os ensinamentos repetidamente criticados [por ele] do *insight* intelectual do idealismo alemão e do papel da razão neste (KURBEL, 2017, p. 95).

Schopenhauer expressa na noção de melhor consciência o requisito necessário para a negação da vontade. Aquela não é, porém, o fruto de um mero esforço teórico do intelecto, mas da apreensão, na prática, do mundo para além da individualidade, adquirida pela compreensão intuitiva da essência do mundo. Ainda que a identidade entre *jīva* e *Brahman* seja um fato acessível intelectualmente, é apenas a *realização* dessa identidade, desmobilizando a vontade humana de tudo aquilo que antes a atraía, que é capaz de proporcionar a negação efetiva. A realização da unidade é, portanto, condicionada moralmente. Por isso, Schopenhauer escreve:

Ora, visto que aquela autossupressão da vontade procede do conhecimento, no entanto todo conhecimento e intelecção como tais são independentes do arbítrio, segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade, não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no ser humano (SCHOPENHAUER, 2013, p. 468).

O “em si”, como acabamos de dizer, é *ātman*, a natureza íntima do sujeito, que, diferenciada dos atributos meramente acidentais deste, é realizada como a natureza íntima de tudo o mais. Dessa forma, se podemos conhecer a coisa em si de alguma maneira, *ātman* é a melhor delas: o que nós somos para além da aparência não pode ser diferente do que o mundo todo é em si, pois a totalidade nos constitui individualmente, como o universal reside necessariamente no particular. Se nas Upanixades o ser absoluto e incondicionado é *Brahman*, e *Brahman* é não diferente de *ātman*, isto é, de nós mesmos, logo, em nós mesmos possuímos a chave para compreender o todo. Segundo Mesquita,

Apesar de constatar o mundo em sua transitoriedade, as *Upaniṣad* (*Oupnek'hat*) enaltecem a não-dualidade transcendental. Ou seja, apesar das oposições consideradas apenas sob o prisma de *Māyā* ou sob a ótica meramente fenomênica e ilusória, quando o mundo é pensado com relação à sua essência, as dualidades desaparecem para que ocorra a valorização do ser imutável. Todas as mutações cessam quando se compreende a presença una que compõe toda a realidade. Essa presença é o poder sagrado denominado *Brahman* que pode ser experimentado no Eu, *Ātman*. O “Eu” superior de *Ātman* não se identifica com o “eu” egoísta e limitado representado naquele indivíduo que está preso na teia de *Māyā* e com os olhos cobertos pelo véu da ilusão. *Ātman* seria a sensação da totalidade de *Brahman* em um Eu específico que não se identifica mais com a individualidade do “princípio de individuação” schopenhaueriano (MESQUITA, 2007, p. 69-70).

Apoiado nessa visão da não dualidade, expressa pela máxima *tattvamasi* (“aquilo és tu”), Schopenhauer ergue sua ética da compaixão. Ele entendeu que em essência tudo é o mesmo. Mas teria ele meramente copiado os indianos, colocando algo indeterminado como *Brahman* como fundamento último de sua teoria? Não, Schopenhauer não queria que sua obra girasse ao redor de uma noção pouco tangível ou palpável. Ele pretendia transmitir em claro e bom tom um conhecimento que fosse prático e significativo para a ciência. Em nota, o filósofo pessimista afirma:

Eu nomeei a coisa em si, a essência interna do mundo, como aquilo com o qual nós estamos mais intimamente familiarizados: vontade. Admito que esse é um termo escolhido subjetivamente, que está em relação com o sujeito do conhecimento [*subjekt des Erkennens*]; mas essa relação é essencial já que nós estamos comunicando conhecimento [*Erkenntniß*]. Logo, é infinitamente melhor do que a ter nomeado de *Brahm*, *Brahma*, alma do mundo, ou qualquer coisa desse tipo (SCHOPENHAUER; HÜBSCHER, 1985, vol. 4, p. 143; apud APP, 2014, p. 239).

E App complementa:

Em muitas passagens do *Oupnek'hat* tudo que existe (incluindo o homem) é dito uma manifestação de *Brahm*; e se alguém consistentemente substituir essa palavra por “vontade” se tornará ainda mais claro por que Schopenhauer nomeou esse trabalho como uma influência principal na gênese de seu sistema (APP, 2014, p. 239).

Não seria factível, porém, afirmar que Schopenhauer tenha meramente traduzido a sabedoria hindu usando conceitos filosóficos ocidentais, impossibilidade que vários teóricos passaram a denunciar, sobretudo ao longo do século XX³⁰. Temos, contudo, muitos indícios de que o pessimista se deixou inspirar abertamente pelo seu interesse sobre as escrituras desses povos. Mas não iremos nos deter aqui a respeito das polêmicas envolvendo a fidelidade de Schopenhauer às doutrinas védicas originais, assim como não o fazemos em relação a Platão ou Kant. Como afirma Berger:

Com toda justiça, a abertura extraordinária e a pronta apropriação, por parte de Schopenhauer, de conceitos da tradição indiana em seu próprio sistema, único na tradição ocidental, merece mais do que a rejeição majoritariamente banal que eles têm até agora recebido. Tal apropriação permitiu que Schopenhauer não apenas criticasse sua própria herança cultural de modos sem precedentes, mas também ajudou a contribuir com a conversação viva da própria tradição indiana. [...] Nós deveríamos, portanto, desconfiar desses critérios de influência, precisão interpretativa, impedimento hermenêutico e consistência, sendo usados demasiado forçosamente contra a possibilidade de influência filosófica intercultural. Não necessariamente legitimando toda leitura interpretativa como consonante com um dado texto histórico, a hermenêutica foi concebida como mostrando de que modo leituras novas podem ser e são feitas através do processo histórico (BERGER, 2008, p. 113-114).

É dessa maneira, acolhendo a liberdade interpretativa de Schopenhauer, que buscamos compreender suas influências analisadas nesta dissertação. Acreditamos que nosso empreendimento será mais frutífero se nos desprendermos da ideia de que uma influência só é legítima se resultar de uma interpretação fiel. Por essa razão, não basta, obviamente, lermos Platão, Kant e as Upanixades para entendermos o que pensa Schopenhauer; precisamos entender que tipo de filosofia o jovem Arthur estava tateando para saber em que medida essas correntes fundamentam aquilo que ele buscava expressar. Ora, como vimos, Schopenhauer já tentava esboçar formulações para sua filosofia desde cedo em sua vida. Ele reconheceu nessas três correntes elementos bastante afins aos seus próprios caminhos intelectuais, estabelecendo-as como referências importantes para apoiar o que *ele* tentava dizer. Entretanto, isso está longe de significar que não há nada de relevante do sentido das fontes originais que tenha sido conservado na obra schopenhaueriana, sendo essa a razão pela qual é recomendável, a quem se dedica ao seu estudo, que se visite tais fontes.

30 Para saber mais sobre o assunto, recomendo a leitura de: BERGER, 2008, p. 92-118.

5 KANTISMO

O ponto de vista transcendental, cujo nome nós devemos à memória de Kant, não presume, como o faz o transcendente, que se passe além dos limites da experiência, mas se satisfaz com a compreensão completa do mundo como ele é dado a nós. Para esse propósito o investiga retirando das coisas em todo lugar aquilo que lhes é imposto apenas por meio das formas do nosso intelecto. A sagacidade única de Kant se deve à descoberta dessas formas; o gênio incomensuravelmente amplo e profundo de Schopenhauer foi chamado para tornar essa descoberta frutífera, tendo espalhado a luz do centro do eu interior até a periferia do mundo, ganhando assim cientificamente o que por eras passadas as vozes proféticas dos mais sábios entre os homens foram capazes de expressar somente por imagens (DEUSSEN, 1894, p. 50-51).

Existem muitas formas de acessar o pensamento de Schopenhauer. Afinal, o filósofo pessimista se posicionou diante de muitos assuntos, sempre combinando erudição e profundidade com uma linguagem bastante clara. Escreveu sobre ciências naturais, história, religião, arte, direito, moral, filosofia acadêmica, dentre outros tantos temas de seu interesse. Se preocupou, ainda, em garantir com que fosse sempre possível que se reconhecesse toda parte singular de sua doutrina como um desdobramento de um só núcleo metafísico. Desse modo, por trás de cada tema particular por ele abordado, há um único fundamento – a teoria de que a essência do mundo fenomênico pode ser explicada devido ao que em nosso corpo conhecemos como vontade.

Contudo, se for necessário que apontemos apenas um pré-requisito fundamental para que se possa compreender adequadamente as bases de sua doutrina, a própria obra de Schopenhauer é transparente quanto a isto. “A filosofia de Kant [...] é a única cuja íntima familiaridade é requerida para o que aqui será exposto” (SCHOPENHAUER, 2013, p. XXIX), escreveu ele no prefácio à primeira edição de sua obra magna *O mundo como vontade e como representação* (1819). Para entender bem Schopenhauer não há, pois, como escapar da filosofia do idealismo transcendental.

Kant foi o primeiro que subitamente despertou a filosofia de seu sonho. [...] Ele mostrou que as leis a regerem com inexorável necessidade na existência, isto é, na experiência [*Erfahrung*] em geral, não devem ser usadas na dedução e explanação da existência mesma, portanto a sua validade é apenas relativa, vale dizer, só começa depois que a existência, o mundo da experiência em geral, já está posto e presente; que, em consequência, tais leis não podem ser nosso fio condutor quando passamos à explanação da existência do mundo e de nós mesmos (SCHOPENHAUER, 2013, p. 487).

No despontar do século XIX, a Alemanha já era dominada por filósofos idealistas que partiam de Kant na defesa de suas próprias teses. A leitura das obras kantianas era, pois, obrigatória a todo estudante de filosofia. Mas a sua influência teria mesmo ultrapassado o âmbito da filosofia: “[n]os escritos alemães de ciências naturais é notável a mudança de tom e

do fundo metafísico que entrou em cena desde Kant” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 492; MVR I 502). Não é à toa, portanto, que o jovem filósofo Schopenhauer obteve em Kant a principal base teórica sobre a qual seu pensamento inteiro se apoiaria. Dentre as obras que mais o influenciaram, destaca-se sobretudo a *Crítica da razão pura* (1781), cujo método transcendental Schopenhauer pega de empréstimo, mas também em larga medida sua *Crítica da faculdade do juízo* (1790), cujas temáticas sobre estética e sobre teleologia inspiraram não só Schopenhauer, mas a filosofia do chamado “idealismo alemão” em geral.

É digno de nota o papel que seu primeiro professor de filosofia, E.G. Schulze, teve em sua juventude, ao incentivar o jovem Schopenhauer a começar seus estudos por Platão e Kant ainda durante o tempo em que fazia faculdade de medicina em Göttingen. Após mudar para o curso de Filosofia, Schopenhauer teve a oportunidade de assistir às aulas do famoso Fichte, grande expoente do idealismo alemão, que partia de Kant em seus sistemas. Entretanto, apesar de ter se matriculado em Berlim atraído sobretudo pelas palestras de tal figura ilustre, Schopenhauer não encontrava sentido nos debates do idealismo alemão, desprezando o valor de tais professores, chamando-os de “sofistas”, de meros manipuladores de conceitos de alta abstração. Nessa categoria entrava também, em sua opinião, Schelling, Schleiermacher³¹, e, posteriormente, Hegel, que se tornou o maior alvo de suas críticas. Resumindo a sua indignação: Schopenhauer não acreditava no modo como esses filósofos pretendiam capturar, por meio do conhecimento racional, aquilo que Kant havia interditado ao acesso deste: a coisa em si. Se é a forma do nosso conhecimento das coisas justamente a razão da interdição, condicionando o que em si mesmo é incondicionado, então não fazia sentido tentar conhecer o em si do mundo meramente através da manipulação de conceitos abstratos que não o tocam, mas, antes, seria necessário buscar, na própria experiência do mundo, por aquilo que não é formal.

“Não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia entre ele [Kant] e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 483) – escreve Schopenhauer em sua *Crítica à filosofia kantiana*. O caso, todavia, como veremos ao longo deste capítulo, é que a relação de harmonia que há entre Kant e Schopenhauer não é nada simples de ser compreendida. Ninguém que queira estudar Kant adequadamente poderia se fiar apenas na opinião de Schopenhauer, pois este, de fato, não teve pudor em julgar e corrigir o mestre sempre que lhe pareceu necessário, alterando dessa maneira o pensamento original deste. Assim como sugerimos no capítulo anterior referente a Platão e aos hindus, incluímos sua influência por Kant no mesmo padrão: o de um pensador que é a fonte de seus pensamentos, e que se apropria de pensamentos alheios de modo a confirmar os seus próprios. Não se pode dizer que Schopenhauer é um mero discípulo kantiano, se com isso se quiser dizer um seguidor *ipsis litteris*, ainda que, sem dúvida, ele tenha levado adiante seu legado em seu compromisso com o que considerou como uma das maiores descobertas já feitas na filosofia: o idealismo transcendental.

Minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob influência dela, a pressupõe necessariamente,

31 Não se fala muito hoje em dia no trabalho de Schleiermacher, mas este filósofo foi, em sua época, considerado um dos maiores, em especial por sua contribuição como tradutor da obra completa de Platão.

parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão. – Meus desacordos em relação a Kant, e que são encontrados em minha obra, só posso justificá-los inteiramente pelo fato de nos mesmos pontos eu o acusar de erro, descobrindo falhas que ele cometeu (SCHOPENHAUER, 2013, p. 483).

Ora, a confissão de Schopenhauer não deveria nunca ser interpretada como sendo exagerada. Conceitos kantianos como “aparência” (*Erscheinung*), “intuição” (*Anschauung*), “conhecimento *a priori*” (*Erkenntniß a priori*) e “coisa em si” (*Ding an sich*), dentre muitos outros, são chaves para seus escritos. Assim como Kant, Schopenhauer defendia que deveríamos realizar uma crítica do pensamento e daquilo que podemos conhecer, uma vez que nunca nos está disponível o conhecimento de qualquer coisa que fuja à possibilidade da experiência (*Erfahrung*) em geral, fundada na intuição empírica.

Tudo o que é *material* em nosso conhecimento, isto é, que não pode ser reduzido a *forma* subjetiva, a um modo característico de atividade, ou a uma função do intelecto, e consequentemente todo o nosso conhecimento *material* ou *substancial*, vem de fora, e, portanto, em última instância da intuição objetiva do mundo corpóreo, tendo sua origem na sensação (SCHOPENHAUER, 1997, p. 170-171).

Schopenhauer concordava, ainda, em que se há coisas que conhecemos independentemente da experiência, essas coisas não podem dizer nada sobre como a realidade é em si mesma. Essas seriam na verdade apenas as formas através das quais representamos os objetos. Não seriam determinações do mundo em si, do objeto em si, mas condições de sua perceptibilidade pelo sujeito. O tempo seria apenas a forma do nosso sentido interno, e o espaço, do sentido externo. “Antes de Kant estávamos NO tempo; agora o tempo está em nós, e assim por diante” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 492). Tais formas subjetivas possibilitariam o fenômeno da representação, que consiste na relação de mútua determinação entre sujeito e objeto – “assim como objeto algum pode existir sem sujeito, também sujeito algum pode existir sem objeto” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 244). Fora dessas formas não haveria, enfim, nem individualidade nem pluralidade no mundo. Desse modo, embora não tenham sido adquiridas da experiência, só possuem aplicação legítima no âmbito desta; ou seja, ainda que existam *a priori*, independentemente do que intuímos empiricamente, não podem ser separadas do mundo que nos permitem conhecer.

Enfim, embora duras críticas tenham de fato sido feitas por Schopenhauer à exposição kantiana em favor do idealismo transcendental, ele nunca duvidou dessa doutrina em sua conclusão, apenas divergia quanto aos meios de prová-la. Assim, podemos dizer que, se houve continuidade do legado de Kant em Schopenhauer, este não hesitou, porém, em fazer correções e ajustes baseados em suas reflexões particulares. Na próxima seção, discorreremos um pouco mais a respeito de Kant em particular e sobre as razões pelas quais Schopenhauer o critica em favor de sua própria exposição.

*

Na teoria kantiana, o conhecimento começa em nossos sentidos, que já possuem formas puras, a saber, tempo e espaço³². Esses seriam, pois, o modo como, na sensibilidade – o elemento passivo da experiência – nos é *dado* um objeto da intuição³³. Contudo, como complemento necessário para a produção de conhecimento, necessitaríamos ainda de uma contrapartida ativa e espontânea na experiência – o entendimento – que *pensaria* a intuição, fazendo a *síntese* da diversidade do conteúdo apreendido no ato de julgar³⁴. Essa relação de mútua dependência entre sensibilidade e entendimento é expressa pela famosa frase “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1980, vol. 1, p. 57). Ou seja, Kant conclui que ao mesmo tempo em que a intuição fornece o conteúdo do pensamento, o pensamento é o que dá sentido a esse conteúdo bruto por meio de conceitos fornecidos pela faculdade do entendimento.

Para nos explicar como opera a faculdade do entendimento, Kant elaborou a tábua dos juízos, em que estabelece doze funções puras através das quais o pensamento opera; com esta, elaborou também a tábua das categorias, onde se encontram doze conceitos puros, i.e., não extraídos da experiência, mas deduzidos da mera condição de possibilidade do pensamento em geral. As tábuas das categorias e dos juízos nos dariam, então, respectivamente, o conteúdo e as funções lógicas transcendentais do pensamento³⁵. Assim como espaço e tempo esgotariam as possibilidades gerais da intuição de objetos, tais tabelas esgotariam as possibilidades lógicas de todo e qualquer pensamento. Segundo Wood:

Na “dedução metafísica”, Kant sustenta que as doze categorias correspondem às formas de nosso juízo, de tal modo que esses doze conceitos são dominados por qualquer sujeito que tenha simplesmente a capacidade de julgar. O que é crucial para a dedução transcendental das categorias, contudo não é apenas que elas correspondem às formas fundamentais de todos os juízos que podemos formular, mas também que elas necessariamente se aplicam a qualquer objeto possível que nos possa ser dado através da intuição sensível (WOOD, 2008, p. 75).

É a partir dessa compreensão da experiência como sendo um produto de sensibilidade e entendimento que Kant argumenta a favor do ponto de vista transcendental do seu idealismo. Ele não põe em dúvida a existência da realidade, como se tudo o que houvesse fossem meras percepções³⁶, mas afirma apenas que só podemos apreendê-la mediante nossas formas cognitivas, e não como ela é em si mesma.

Embora Schopenhauer certamente concordasse com essa conclusão, ele não poderia admitir, contudo, que a razão, com seus conceitos e juízos, tivesse um papel tão abrangente na experiência. Esse é um ponto de ruptura fundamental da filosofia schopenhaueriana com Kant. A mera consciência de um mundo objetivo não seria feita de categorias lógicas – como observamos na vida dos animais, por exemplo, que são também seres dotados de consciência

32 Ver: KANT, 1980, vol. 1, p. 39-55.

33 Ibid., p. 57.

34 Ibid., p. 72-73.

35 Transcendentais, isto é, relativas às condições de possibilidade do conhecimento.

36 *A la* Georg Berkeley, bispo empirista inglês, pai do idealismo.

– mas, segundo o pessimista, necessitaria da causalidade, não como categoria do entendimento, mas como função intuitiva básica.

Por exemplo, na *Crítica da Razão Pura*, Kant escreve que “a capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*” (KANT, 1980, vol. 1, p. 39). Sob o ponto de vista schopenhaueriano: ora, como poderíamos dizer que **recebemos** representações, na medida em que somos **afetados** por **objetos**? Esses termos trariam à tona a noção de objetividade em uma etapa anterior à cognição do mundo objetivo. A partir disso, em sua *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer começa por aí a identificar terríveis fragilidades:

Após Kant ter tratado espaço e tempo isoladamente – e ter concluído todo esse mundo da intuição que preenche o espaço e o tempo, no qual existimos e vivemos, com as palavras que nada dizem ‘o conteúdo empírico da intuição nos é DADO’ –, ele chega logo, com UM salto, ao FUNDAMENTO LÓGICO DE SUA FILOSOFIA INTEIRA, À TÁBUA DOS JUÍZOS (SCHOPENHAUER, 2013, p. 499).

Observa-se então que, se para Kant **causa** é apenas uma categoria lógica, figurando dentre o grupo de conceitos de *relação* na tábuca, para Schopenhauer a causalidade não seria uma categoria, mas, na verdade, a única função do entendimento, que não seria racional, mas intuitivo. Diferentemente do que propunha Kant, a condição ativa para a objetividade da experiência não teria, portanto, relação alguma com juízos e conceitos. As tábuas kantianas poderiam ser descartadas, pois nada mais seriam do que a tentativa de atribuir à racionalidade *todo* o funcionamento do intelecto – o que configurava, para Schopenhauer, um engano. Pois, a intuição já seria, ela mesma, ativa. Ela sim, seria a condição primordial para a objetividade da percepção, presente também nos outros animais. Também esses devem ser considerados conscientes de objetos externos enquanto causas de seus estados perceptivos, não sendo meramente passivos, mas aplicadores ativos da forma *a priori* da causalidade:

O conhecer [*das Erkennen*], o representar [*das Vorstellen*], é a verdadeira característica do animal. Enquanto tal, o animal sempre se move em direção a uma meta [*Ziel*] e a uma finalidade [*Zweck*]; conseqüentemente, isto deve ter sido *conhecido* ou *reconhecido* pelo animal, isto é, precisa se apresentar a ele como algo diferente dele mesmo, e mesmo como aquilo do qual ele está consciente. Disto se segue que o animal pode ser definido como ‘aquilo que conhece’: nenhuma outra definição alcança o que é essencial; de fato, é possível que nenhuma outra seja válida (SCHOPENHAUER, 1997, p. 71).

Segundo seu raciocínio, pois, não seria correto afirmar que objetos são dados nas meras sensações. A razão para essa objeção é que não haveria como conceber o mundo objetivo sem a aplicação da causalidade a ele desde o princípio, isto é, desde antes de qualquer juízo do pensamento.

Quando Kant escreve sobre o modo como os objetos afetam os nossos sentidos, ele estaria, pois, caindo em uma armadilha teórica que ele próprio teria montado ao dividir o conhecimento simetricamente entre sensibilidade e pensamento. Como bem explica Cacciola:

A estrutura do pensamento kantiano, a sua arquetípica, é, pois, rejeitada por Schopenhauer como um retorno ao racionalismo escolástico, que se mostra na supremacia da ordenação lógica do pensamento em relação à efetividade. Isso se reflete no que Schopenhauer denomina “o amor à simetria” de Kant, que o faz montar a sua tábua de categorias simétricas, esquecendo-se da autonomia do objeto da intuição, a ser garantida, segundo o filósofo de Frankfurt, pelo papel que o entendimento exerce na intuição. A saber, a referência intuitiva não é dada apenas pela sensação “surda e vegetal” que não chega a constituir qualquer representação, mas pelo intelecto que representa (CACCIOLA, 2018, p. 13).

Schopenhauer sugere, assim, que Kant teria esvaziado demasiadamente o papel da intuição quando disse que essa é uma faculdade apenas passiva, bem como teria elevado o pensamento erroneamente como o único responsável pela atividade da mente humana. Para o pessimista, por outro lado, o entendimento não seria uma faculdade racional, mas intuitiva, com apenas uma função: a aplicação da lei da causalidade ao conteúdo dos sentidos. Ao pensamento, ou à razão [*Vernunft*], restaria a função de duplicar o conhecimento intuitivo em conceitos abstratos, tendo um papel essencial para a espécie humana, mas não esgotando a totalidade de operações do cérebro³⁷.

A sensação pode ser prazerosa ou desprazerosa – e isso indica uma referência à nossa vontade – mas nada objetivo será encontrado em qualquer sensação. Nos órgãos dos sentidos, a sensação é aumentada pela confluência das extremidades nervosas; ela pode ser facilmente estimulada de fora pela ampla distribuição e pela fina cobertura destas; e, além do mais, é especialmente suscetível a influências particulares, como luz, som e odor. Mas até aí permanece mera sensação, como qualquer outra dentro do nosso corpo; conseqüentemente, ela é algo essencialmente subjetivo, cujas mudanças alcançam diretamente nossa consciência apenas na forma do sentido *interno*, sendo assim, do tempo apenas, ou seja, sucessivamente. É apenas quando o *entendimento* começa a agir – uma função não de extremidades nervosas singulares e delicadas, mas daquela complexa e misteriosa estrutura, o cérebro, que pesa 3 libras e até 5 em casos excepcionais. –, apenas quando o entendimento aplica sua forma única, *a lei da causalidade*, que uma transformação poderosa toma lugar, de onde a sensação subjetiva se torna percepção objetiva (SCHOPENHAUER, 1997, p. 77).

37 Na filosofia schopenhaueriana, a razão propriamente dita – o que realmente nos distinguiria dos outros animais – não tem posse total da faculdade do entendimento, mas apenas da faculdade da abstração e da operação de conceitos abstratos. “O intelecto do homem é duplo: em adição ao conhecimento da percepção intuitiva, ele tem também conhecimento abstrato, e este não está limitado ao presente: em outras palavras ele tem a faculdade da razão [*Vernunft*]” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 72). A razão produziria, pois, representações de segunda ordem, “representações de representações” (*Vorstellungen von Vorstellungen*: SCHOPENHAUER, 2013, p. 47; *Vorstellungen aus Vorstellungen*: SCHOPENHAUER, 1997, p. 146; texto original, em alemão: SCHOPENHAUER; DEUSSEN, 1911), de maneira que “fixa sensorialmente por meio de palavras” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 171) o conteúdo do conhecimento empírico. Desse modo, o pensamento não é mais a fonte de toda a atividade cognitiva em Schopenhauer, mas continua sendo aquilo que nos liberta da condição de seres meramente instintivos.

Schopenhauer argumenta, desse modo, que a sensação tem origem no fato de sermos constituídos por um tipo específico de material, os nervos, responsáveis pela informação de estados ainda não caracterizados como objetivos, como os do prazer e os do desprazer. A causalidade seria, por meio do engajamento da atividade cerebral, a forma através da qual projetamos nossas sensações subjetivas para fora de nós, em objetos distintos de nós mesmos. Elas seriam tidas, assim, como efeitos desses objetos.

Desse modo, em virtude de sua própria forma peculiar, e, assim, *a priori*, em outras palavras, anterior a toda experiência (desde que, até aí, não seria sequer ainda possível a experiência), o entendimento capta a dada sensação do corpo como um *efeito* (uma palavra compreendida apenas pelo entendimento), e esse efeito enquanto tal deve necessariamente ter uma *causa*. Simultaneamente, o entendimento chama em sua assistência o *espaço*, a forma do sentido *externo*, também repousando predisposto no intelecto, i. e., no cérebro. Isto ele faz para situar a causa *do lado de fora* do organismo; pois apenas dessa maneira surge lá para ele um lado de fora cuja possibilidade é simplesmente espaço, de modo tal que a intuição pura deva suprir a fundação para a percepção empírica. [...] Essa operação do entendimento não é discursiva ou reflexiva, nem acontece *in abstracto* por meio de conceitos e palavras; pelo contrário, ela é intuitiva e bastante imediata (SCHOPENHAUER, 1997, p. 77-78).

É importante ressaltar que, diferentemente de Schopenhauer, Kant não costumava abordar o fenômeno geral da cognição como uma função fisiológica, mas sim como uma atividade da razão pura, mantendo a separação clássica entre corpo (sensação) e alma (intelecto) na tradição filosófica. Para Kant, como ressalta Wood, “as predisposições dos seres racionais [...] não são firmadas por instinto, como o são para outros animais, mas delineadas pelos próprios seres humanos” (WOOD, 2008, p. 144). Por consequência, de acordo com Kant, “a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão” (KANT, 2007, p. 110; apud WOOD, 2008, p. 144).

Sobre tal compreensão kantiana, Schopenhauer afirmava: “Kant agiu como se fôssemos meros seres cognoscentes e, portanto, como se não tivéssemos nenhum dado além da REPRESENTAÇÃO, quando, na verdade, possuímos outro da VONTADE em nós, distinta *toto genere* da representação”, (SCHOPENHAUER, 2007, p. 117). Estamos começando a ver, desse modo, que existem diferenças teóricas impossíveis de serem ignoradas entre Schopenhauer e Kant. Apesar disso, nenhuma delas desloca o filósofo pessimista para fora do escopo do idealismo transcendental, ou seja, tais diferenças não chegam a ser substanciais no que se refere à defesa desta doutrina. Pois o próprio Kant escreveu:

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si (KANT, 2001, p. 348).

Claramente, a obra schopenhaueriana não escorrega para fora dessa definição, embora seja fato que sua compreensão do que é intuição, como vimos, apresenta-se um tanto distinta. Sendo assim, Schopenhauer não estava equivocado ao vincular seu pensamento ao kantiano do modo como o fez, pois se manteve fiel a essa formulação básica do idealismo transcendental, ou seja, suas diferenças em relação a Kant não se dão a respeito daquilo que o próprio Kant considera como o principal.

*

Agora que compreendemos um dos principais pontos de divergência entre Schopenhauer e Kant, veremos de que modo o filósofo pessimista faz a sua própria análise dos modos de conhecimento humano. A exposição principal sobre esse assunto pode ser encontrada em sua tese de doutorado, *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, publicada originalmente em 1813, e reeditada em 1847.

Ora, assim como Kant, vimos que Schopenhauer defende que todo objeto do conhecimento é mera representação. Ainda que rejeite a exposição kantiana contida na *Análítica Transcendental* – via tábua de juízos e dedução das categorias –, o fato é que, como poderemos observar, Schopenhauer parte da “descoberta” kantiana a respeito das formas *a priori* do conhecimento, dando continuidade à base da teoria idealista transcendental. O filósofo pessimista acreditava que o resultado do trabalho de Kant expressaria, sim, uma verdade, que chegou a ser sugerida em obras escritas por outros filósofos de outras épocas, porém, nunca com a devida clareza. O principal motivo dessa falta de clareza deve-se ao seguinte:

Todos os filósofos ocidentais anteriores tiveram a ilusão de que tais leis, segundo as quais as aparências estão conectadas umas às outras, e que eu compreendo – tempo, espaço, causalidade e inferência – sob a expressão de princípio de razão, seriam leis absolutas e não condicionadas por simplesmente nada, *aeternae veritates*; o mundo mesmo existiria só em consequência e em conformidade com elas e conseqüentemente, todo o enigma do mundo deixar-se-ia resolver por meio de seu fio condutor (SCHOPENHAUER, 2013, p. 487).

A clareza sobre o fato de que as leis que regem as aparências estão condicionadas antes de tudo pelo sujeito marca, portanto, o espírito kantiano e o que inspira o trabalho de Schopenhauer. Além do mais, é necessário lembrar igualmente que toda a sua explicação presente em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* se justifica através de uma recomendação feita antes também por Kant. Trata-se da aplicação da chamada “lei da especificação” ao estudo sobre as origens do nosso conhecimento, em contraponto à lei de teor oposto, “da homogeneidade”, que teria, apesar de sua igual importância para reflexão, confundido a compreensão do princípio de razão suficiente ao longo da história da filosofia.

A lei da *homogeneidade*, remetida a Platão, nos diz para começar com tipos, observando as similaridades e concordâncias entre as coisas, e também para unir esses tipos em espécies, e estas novamente em gêneros até que nós, em última instância, cheguemos ao mais alto conceito que abarca tudo. Como esta lei é transcendental e essencial à nossa

faculdade da razão, pressupõe que a natureza esteja em harmonia consigo, uma assunção que é expressa pela regra: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* [‘o número de entidades não deve ser aumentado desnecessariamente’]. Por outro lado, a lei da *especificação* é expressa por Kant da seguinte maneira: *entium varietates non temere esse minuendas* [‘a variedade das entidades não deve ser diminuída desnecessariamente’]. (SCHOPENHAUER, 1997, p. 1).

Enfim, tanto em sua tese de doutorado, em 1813, quanto em sua reedição, 34 anos depois, Schopenhauer pede permissão para citar, na “Introdução”, um trecho do terceiro capítulo da “Doutrina Transcendental do Método”, contida na *Crítica da razão pura*, sob a alegação de esse justifica o seu esforço em apurar o significado do princípio de razão suficiente. O trecho diz o seguinte:

É de extrema relevância *isolar* os conhecimentos que se distinguem de outros segundo o seu gênero e origem, bem como evitar cuidadosamente que confluam e se mesclam com outros conhecimentos com os quais estão costumeiramente ligados no uso que deles fazemos. O que fazem o químico na análise da matéria e o matemático na sua doutrina das magnitudes puras é uma incumbência ainda maior para o filósofo, a fim de que possa determinar com segurança a parte que um tipo especial de conhecimento tem no uso variegado do entendimento, bem como seu valor próprio e a sua influência (KANT, 1980, vol. 1, p. 409).

Desse modo, Schopenhauer aponta que, embora o princípio de razão suficiente seja uma lei que se aplica a tudo o que conhecemos, determinando que “nada é sem uma razão de porque o é” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 6), faz-se necessária a discriminação de classes distintas de objetos do conhecimento, baseadas no tipo de intuição da qual se originam.

O conhecimento empírico se basearia na intuição das modificações da matéria, ou, em outras palavras, da causalidade, forma *a priori* do entendimento: é a *primeira classe* de representações, regida pelo *princípio de razão suficiente do vir-a-ser*; o conhecimento racional, isto é, adquirido pela faculdade da razão (*Vernunft*), se basearia na capacidade de, a partir das representações intuitivas da primeira classe, produzirmos conceitos abstratos por meio da linguagem e de suas regras e formas lógicas: é a *segunda classe* de representações, regida pelo *princípio de razão suficiente do conhecer*; o conhecimento da álgebra e da geometria se basearia, respectivamente, na intuição pura das formas do tempo e do espaço pela sensibilidade, fornecendo com apoditicidade as relações de determinação mútuas entre objetos segundo sua sucessão e sua posição: é a *terceira classe* de representações, regida pelo *princípio de razão suficiente do ser*; e, por fim, o conhecimento dos motivos de nossas próprias ações se basearia na intuição imediata do corpo, isto é, da vontade subjetiva manifesta no sentido interno (autoconsciência), logo, no tempo, apenas: é a *quarta classe* de representações, regida pela “lei da motivação” ou *princípio de razão suficiente do agir*.

Apoiado, pois, em um método de inspiração kantiana e amparado por um paradigma conceitual de mesma origem, Schopenhauer dá conta de explicar, segundo a sua própria compreensão, o fenômeno geral da representação, que consiste na relação de mútua

determinação entre sujeito e objeto. Cada uma das raízes do princípio descreve, dessa maneira, os diferentes tipos de leis que conectam as representações umas às outras em um só fio condutor, segundo tipos distintos de necessidade: física (primeira classe), lógica (segunda classe), matemática (terceira classe) e moral (quarta classe) (Cf. SCHOPENHAUER, 1997, p. 226-227). Ou seja, cada necessidade produz o seu tipo particular de conhecimento e esses não devem ser confundidos uns com os outros.

Ao mesmo tempo, a exposição schopenhaueriana do princípio de razão deixa claro que o intelecto e suas formas são a fonte de toda razão ou causa, não havendo sentido algum, portanto, em se perguntar pela razão através da qual o princípio opera.

O próprio princípio de razão suficiente, em outras palavras, a conexão expressa por ele em qualquer uma de suas formas, não pode ser mais explicada além, já que não há nenhum princípio para explicar o princípio de toda explicação – assim como o olho enxerga a tudo menos a si mesmo (SCHOPENHAUER, 1997, p. 229).

Schopenhauer sela, então, seu compromisso com o idealismo transcendental, interditando o uso do princípio de razão suficiente em tentativas de provar aquilo que vai para além dos limites do que podemos conhecer.

O significado geral do princípio de razão suficiente pode, no todo, ser reduzido ao fato de sempre e em todo lugar cada coisa existir meramente *em virtude de outra coisa*. Mas o princípio de razão suficiente é *a priori* em todas as suas formas, e, desse modo, tem suas raízes no nosso intelecto. Logo, ele não pode ser aplicado à totalidade de todas as coisas existentes, ao mundo, incluindo o intelecto no qual o mundo apresenta a si mesmo. Pois um tal mundo que apresenta a si mesmo em virtude de formas *a priori* é precisamente nessa descrição um mero fenômeno. Logo, o que é válido para o mundo meramente em consequência dessas mesmas formas não pode ser aplicado ao mundo ele mesmo, em outras palavras, à coisa em si que manifesta a si mesma no mundo. E, então, nós não podemos dizer “o mundo e todas as coisas nele existem em virtude de outra coisa”; tal proposição é simplesmente a prova cosmológica (SCHOPENHAUER, 1997, p. 232-233).

*

O papel da filosofia kantiana na constituição da obra de Schopenhauer é assunto indiscutível e matéria de inúmeros estudos acadêmicos distintos em sua motivação e em seu propósito. Contudo, é necessário ter cuidado ao abordarmos esse assunto, afinal de contas, nessa dissertação de mestrado exploramos a convergência das três influências citadas por Schopenhauer como as mais importantes para entendermos o núcleo metafísico de doutrina filosófica. Para que esse núcleo possa ser compreendido, devemos sobretudo investigar os caminhos trilhados pelo filósofo pessimista a fim de tornar concebível filosoficamente o “pensamento único” que permeia toda a sua obra: a tese de que a vontade é a essência por trás de todas as representações, se manifestando de muitas formas na experiência, mas sendo em si mesma sempre única e idêntica.

Precisamos, dessa maneira, entender o que constituiu o papel geral da teoria kantiana nesse contexto. Até agora temos visto que Kant forneceu uma base sobretudo de teor epistemológico, contribuindo com sua teoria crítica sobre os limites do conhecimento humano e sobre a natureza subjetiva do espaço e do tempo. Para o filósofo pessimista, a idealidade do mundo sempre foi um fato, cuja possível contradição derrubaria a credibilidade de sua obra. Por isso mesmo, a sua abordagem metafísica sempre foi imanente, isto é, sempre partiu da experiência, e nunca do que está fora dela.

Minha filosofia [...] não tira conclusão alguma sobre o que existe para além de toda experiência possível, mas simplesmente fornece // a exegese do que é dado no mundo exterior e na consciência de si, satisfeita, portanto, em captar o ser do mundo, em captar a coerência deste consigo mesmo. Ela é, conseqüentemente, uma filosofia IMANENTE, no sentido kantiano do termo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 763).

Se apoiando no idealismo transcendental, mas reformulando-o por meio de uma variação própria de argumentos, Schopenhauer extrapolou o conteúdo da obra kantiana sem, contudo, traí-la em suas bases fundamentais.

Como eu próprio sou kantiano, quero aqui indicar minha relação com ele usando poucas palavras. Kant ensina que nada podemos saber além da experiência e sua possibilidade. Admito isso, porém afirmo que a própria experiência, em sua totalidade, é capaz de uma interpretação, e tentei fazer essa interpretação decodificando-a como se fosse um texto, mas não como todos os filósofos anteriores, que tentaram sair dela por meio de suas meras formas, o que o próprio Kant havia apontado como inadmissível. (SCHOPENHAUER, 2007, p. 60-61)

O que ocorre, portanto, é que Schopenhauer não nega absolutamente a incognoscibilidade da coisa em si ao afirmar que essa é vontade, mas apenas admite que podemos interpretar aquela à luz daquilo que nos é mais imediatamente acessível, a vontade em nosso corpo, de forma a elucidar o fundamento essencial do mundo enquanto representação.

O corpo é o ponto de articulação entre o mundo como representação e o mundo como vontade. Tal singularidade, que é própria ao corpo, justifica-se pelo fato de que somente ele pode ser tomado pelo sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: como representação fenomênica — de modo similar a quaisquer outros objetos — e como vontade. Dessa última maneira, o corpo surge como um algo imediatamente conhecido por qualquer indivíduo, pois “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo” (MVR § 18, p. 157). [...] Vontade e corpo são a mesma coisa tomada de modos diferentes: no primeiro caso, por uma autoconsciência imediata, no segundo, mediatamente, por meio das condições de representação do fenômeno. Se o mundo pode ser tomado como representação, também pode ser tomado como vontade. São os dois lados da mesma moeda (CHEVITARESE, 2018, p. 150).

A vontade, pois, é a chave para decodificar o mundo, respondendo ao enigma sobre o que são as coisas para além do fato de serem meras representações. Tal recurso de interpretação é chamado por Schopenhauer de *denominatio a potiori* (SCHOPENHAUER, 2013, p. 129). Por meio dele, tomamos o conteúdo semântico de algo conhecido – nesse caso, aquilo que para Schopenhauer conhecemos mais perfeitamente do que qualquer outra coisa, a vontade do sujeito – para explicar algo desconhecido – ou melhor, no caso, aquilo que não pode ser objeto do conhecimento e é a base ontológica do mundo, a coisa em si.

Manifestamente, é mais correto ensinar a entender o mundo a partir do humano, que o humano a partir do mundo: pois, a partir do que é imediatamente dado, logo, a partir da consciência de si, temos de explicar o que é mediamente dado, logo, a intuição exterior; não o inverso (SCHOPENHAUER, 2015, p. 766).

Não há, portanto, contradição com Kant: diferentemente do resto das coisas no mundo, a vontade não seria um objeto no espaço e no tempo, mas sim um dado da autoconsciência que reside apenas no tempo, a cuja referência todo o mundo como representação depende. Ela não seria nem mesmo uma intuição, pois toda intuição é espacial (Cf.: (SCHOPENHAUER, p. 236). Podemos, assim, a partir da análise minuciosa daquilo que). Podemos, assim, a partir da análise minuciosa daquilo que se manifesta como nossa mais íntima natureza, interpretar a natureza íntima das aparências externas a nós mesmos. Como já foi dito, possuímos, segundo Schopenhauer (1997), um sentido externo e um sentido interno que nos permitem ver a nós mesmos enquanto seres submetidos tanto à primeira classe do princípio de razão quanto à quarta classe. Para nós mesmos, desse modo, somos condicionados tanto pelas causas mecânicas quanto pelos motivos do sujeito do querer. Como assinala Schopenhauer, contudo, “a motivação é a causalidade vista de dentro” (SCHOPENHAUER, 1997, p. 214) – isso significa que motivação e causalidade são apenas duas maneiras de entender a mesma coisa, i.e., são duas perspectivas distintas do mesmo.

Podemos experienciar a nós mesmos tanto a partir de um ponto de vista interno quanto de um posto de vista externo, contudo isso não se aplica para o conhecimento dos objetos externos. Não temos consciência daquilo que se passa dentro deles, os fazendo agir do modo como agem. Podemos explicar como as coisas se dão da maneira como o são, mas nunca testemunhar o que ocorre internamente nesses processos. O que não quer dizer que não possamos interpretar o que sejam internamente, e, a partir disso, decifrar o significado de suas aparências, isto é, desvendar como elas poderiam ser em si mesmas. “Kant nunca forneceu uma dedução rigorosa da coisa em si” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 132). Todavia, tal procedimento subverte aquilo que Kant entendia como sendo o papel da metafísica. Segundo a definição kantiana, “[n]a verdade, a metafísica outra coisa não é senão *o inventário*, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão *pura*” (KANT, 2001, p. 31; A XX). Nessa lógica, a função da metafísica seria simplesmente deduzir os limites do conhecimento a partir da análise de suas formas *a priori*, e nada mais. A opinião de Schopenhauer a respeito disso, contudo, é outra.

[...] Ora, depois que se excluiu dessa maneira a principal fonte de todo conhecimento e se obstruiu o reto caminho para a verdade não é

surpreendente que os ensaios dogmáticos tenham fracassado e Kant pudesse demonstrar a necessidade desse fracasso, pois se tinha admitido previamente metafísica e conhecimento a priori como idênticos. No entanto, em vista disso, teria sido preciso primeiro demonstrar que o estofo para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo, mas tem de ser procurado só exteriormente ao mundo, em algo que podemos atingir somente pelo fio condutor daquelas formas de que somos a priori conscientes. Porém, enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo o conhecimento; [...] em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna [...] (SCHOPENHAUER, 2013, p. 496).

O empreendimento de Schopenhauer na busca por oferecer um esclarecimento sobre o mundo em sua essência a partir de uma analogia com a experiência interna do sujeito por certo extrapolava o que Kant vislumbrava como papel de sua filosofia teórica. Entretanto, sabe-se que tal *insight* não estava tão distante de Kant, sendo, na verdade, um dos grandes fundamentos de sua filosofia prática.

Ele não reconheceu diretamente na vontade a coisa em si, porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como // completamente diferente, e não dependente, das leis da aparência, nem explanável segundo estas, mas como algo que toca imediatamente a coisa em si (SCHOPENHAUER, 2013, p. 489).

No seguinte trecho extraído da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) fica claro que a teoria de Kant possuía, sim, uma brecha para as especulações teóricas schopenhauerianas.

Pois que uma *coisa na ordem dos fenômenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa* ou ser *em si*, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível) (KANT, 1980, vol. 2, p. 158).

É manifesto que apesar de Kant assumir que a experiência da liberdade não pode ter fundamento nas leis deterministas que regem as aparências, este ainda estava distante de

chegar à concepção de uma vontade como coisa em si. Um dos motivos maiores, discutidos exaustivamente sobretudo em *Sobre a vontade na natureza* (1836), é o não reconhecimento do primado da vontade sobre o intelecto. Em Schopenhauer, ao contrário do que Kant imaginara, a liberdade não seria uma decorrência da vontade como produto da inteligência humana, cuja natureza em si seria desconhecida, sendo assim permitido pensá-la como indeterminada. O intelecto, para Schopenhauer, seria antes de tudo uma expressão da vontade, e não o inverso. Essa seria, sim, absolutamente livre: inclusive do arbítrio individual, que não seria mais do que um instrumento a serviço da própria vontade. Disso se seguiria que nós primeiro queremos, e depois conhecemos o que queremos. A vontade seria um mero impulso cego e irracional, que atua de maneira independente da consciência que se tem dela.

De minha sentença que diz que a “coisa em si” kantiana ou o último substrato de toda aparição é a vontade eu não derivei apenas que também em todas as funções internas e inconscientes do organismo a vontade seja o agente, mas igualmente que esse corpo orgânico mesmo nada mais é além da vontade que penetrou a representação, a vontade mesma, apenas intuída na forma espacial da cognição (SCHOPENHAUER, 2014, p. 44).

Seguindo um método empírico de análise dos fenômenos naturais, ele nos conduz ao reconhecimento do fato de que a cognição [*Erkenntniß*] é apenas o meio através da qual, em seres do reino animal, a vontade atua no mundo. A cognição seria apenas o meio através dos quais seres dotados de consciência seriam afetados por motivos, aos quais reagiriam segundo a lei do princípio de razão suficiente do agir. Todo esse processo ocorreria no animal, por sua vez, de acordo com o caráter inteligível [*intelligible Charakter*], outro conceito kantiano de grande importância na filosofia de Schopenhauer. O caráter nada mais seria, para Schopenhauer (2014), do que o modo como a vontade, objetivada em um corpo animal, condicionaria suas respostas ao ambiente com absoluta necessidade -- “[...] estando dado o caráter e reconhecido o motivo, este ocorre com a mesma rígida necessidade das mudanças cujas leis são ensinadas pela mecânica [...]” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 69).

É digno de nota, entretanto, que, ainda que esse procedimento teórico de natureza empírica e objetiva não esteja de forma alguma presente na obra kantiana – que, como já comentamos, defende a exclusiva aprioridade de toda metafísica –, Schopenhauer conclui que no fim ambos chegam ao mesmo resultado.

Obtemos, portanto, aqui, inesperadamente, por meio do presente proceder realista, o *ponto de vista objetivo* para as grandes descobertas de Kant, e chegamos, trilhando o caminho da investigação empírico-fisiológica, ao mesmo ponto de onde parte a sua investigação crítico-transcendental (SCHOPENHAUER, 2014, p. 65).

Ou seja, por um lado Kant, através de sua análise transcendental da consciência, descobrira que o intelecto é condicionado *a priori* por formas que predefinem as possibilidades do pensamento, bem como os fins práticos da vontade do sujeito (KANT, 1980, vol. 1, p. 405-413); por outro lado, Schopenhauer (2014), através de sua investigação empírica, apontou para o fato de que o intelecto esteve sempre condicionado ao cérebro, como

sua função, sendo por isso apenas uma parte do organismo animal, não sendo de modo algum imprescindível à natureza, que se manifesta também nos reinos mineral e vegetal conforme fins – logo, conforme graus de objetivação da vontade.

Procedendo de modo realista, partindo, portanto, da objetividade, é também possível dizer que aquilo que vive e age no organismo animal, quando gradualmente se eleva nos patamares dos entes, chegando ao ponto de ser iluminado imediatamente pela luz da cognição, apresenta-se na consciência assim constituída como vontade, e é aqui conhecido do modo mais imediato e conseqüentemente melhor que em qualquer outra parte; conhecimento este que deve, portanto, fornecer a chave para a compreensão de tudo o que há de mais profundo. Pois nele a coisa em si não está mais velada por nenhuma outra forma além da simples percepção imediata. É essa percepção imediata do próprio querer o que se chamou de sentido interno. Em si a vontade é desprovida de percepção e permanece assim nos reinos inorgânico e vegetal (SCHOPENHAUER, 2014, p. 62).

*

O último exemplo que trazemos aqui é a noção de “caráter inteligível”, extraída por Schopenhauer da obra kantiana, um conceito de alto valor na compreensão não só da sua ética, mas, de um modo geral, de sua teoria sobre a vontade na natureza. “Pode-se dizer que a raiz de minha filosofia já se encontra na kantiana, especialmente na doutrina do caráter empírico e inteligível” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 191). Embora não seja encontrado exatamente nesses termos na obra de Kant, trechos como esse expressam exatamente a ideia à qual Schopenhauer se refere:

Entre fenômenos o entendimento não admite nenhuma condição que seja empiricamente incondicionada. Mas se fosse possível conceber uma condição inteligível, portanto que não pertencesse como um membro à série de fenômenos, para um condicionado (no fenômeno) sem com isto romper no mínimo a série de condições empíricas, então se poderia admitir uma tal condição como empiricamente incondicionada, de forma que com isto de modo algum se interrompesse a continuidade do regresso empírico (KANT, 1980, vol. 1, p. 271).

Cada ato singular do indivíduo estaria para um único ato geral da vontade individual, como o conhecimento do caráter empírico em cada momento da vida individual estaria para a forma geral do seu caráter inteligível, uno, imutável e fora do princípio de razão. Em outras palavras, o caráter inteligível existe para além do modo particular como uma determinada entidade aparece num determinado tempo e espaço, logo, dentro de uma determinada cadeia de eventos causais que se sucedem. Ele estaria dado na *forma substancial* de cada indivíduo, isto é, naquela forma universal que conserva a aparência de um indivíduo como sendo de um tipo e não de outro, determinando a sua disposição geral de ser afetado empiricamente. Por exemplo, no reino animal, com exceção do homem, o caráter inteligível é dado pelo caráter de cada espécie animal, que constitui em si uma forma universal, um grau de objetivação da vontade como coisa em si no mundo. No caso da espécie humana, aquela na qual a vontade se

manifesta para nós de forma mais clara e imediata, o caráter inteligível varia de indivíduo para indivíduo. Lembrando sempre que corpo e vontade, para Schopenhauer, são uma única coisa, vislumbrada ora pelo sentido externo, ora pelo sentido interno.

O que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento necessário no tempo, e a divisão de ações isoladas resultante de tal desenvolvimento, é, abstraindo-se a forma atemporal da aparência, o CARÁTER INTELIGÍVEL, conforme a expressão de Kant, que assim, mostra brilhantemente o seu mérito imortal, especial quando demonstra e expõe a diferença entre liberdade e necessidade, isto é, a diferença propriamente dita entre a vontade a coisa em si e o seu aparecimento no tempo. O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da vontade que nela se objetiva: em verdade, não é apenas o caráter empírico de cada ser humano, mas também o caráter empírico de cada espécie animal, sim, de cada espécie vegetal e até mesmo de cada força originária da natureza inorgânica que deve ser visto como aparência de um caráter inteligível, isto é, de um ato indiviso e extratemporal da vontade (SCHOPENHAUER, 2013, p. 181).

Essa relação que Schopenhauer faz entre as noções de caráter aplicáveis ao ser humano e a metafísica da natureza é uma das maiores chaves para a compreensão total de seu sistema filosófico. A obra de Atwell (1995), por exemplo, é, nesse sentido, um bom comentário à filosofia de Schopenhauer, pois situa o conceito de caráter no centro de sua explicação, “se fiando profundamente na diretriz de que o entendimento-do-mundo procede do autoentendimento, ou de que o caráter do mundo se assemelha de muitas maneiras ao caráter humano individual” (ATWELL, 1995, p. 182). Ora, não é à toa que Schopenhauer admite que, na escala dos graus de objetivação das Ideias na natureza, a Ideia de humanidade é a mais elevada e distinta de todas, e as de forças naturais, como a gravidade, as mais baixas e indistintas. Trata-se de um recado para o leitor de que o ser humano seria o fenômeno que mais nos informaria sobre a essência do mundo. Sob o prisma da vontade, o “em si” das coisas em geral pode ser reconhecido nas condições prévias inteligíveis seus aparecimentos, as Ideias.

As forças mais universais da natureza expõem-se como os graus mais baixos de objetivação da vontade, que em parte aparecem sem exceção em toda matéria como gravidade, impenetrabilidade, e em parte distribuem-se na matéria existente em geral, de modo que algumas dominam esta ou aquela matéria específica como rigidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, propriedades químicas e qualidades de todo tipo. Tais forças são em si aparecimentos imediatos da vontade tanto quanto os atos humanos, e nelas mesmas sem fundamento tanto quanto o caráter humano; como as ações humanas, apenas as suas aparências particulares estão submetidas ao princípio de razão, mas as forças enquanto tais nunca podem ser chamadas de efeito ou causa, mas são as condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, mediante os quais sua essência íntima se desdobra e manifesta (SCHOPENHAUER, 2013, p. 151-152).

Por sua vez, a Ideia de ser humano é aquela que contém dentro dela todas as outras:

A Ideia de ser humano, para aparecer na sua atual significação, não podia expor-se isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico: todos esses reinos complementam-se para a objetivação plena da vontade: a Ideia de ser humano os pressupõe assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, tronco e raiz: os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o ser humano (SCHOPENHAUER, 2013, p. 178).

*

Ao longo desse capítulo, buscamos apresentar com a devida clareza o grau e a dimensão da influência inspiradora de Kant na filosofia de Schopenhauer, considerando aquilo que toca o cerne de todo o seu pensamento, a saber, a exposição sobre a natureza meramente representativa do mundo da experiência e a tentativa de desvendar o que seria o mundo para além disso. Longe de termos esgotado tudo o que poderia ser dito sobre Kant no âmbito da filosofia de Schopenhauer, esperamos ter fornecido ao leitor alguns bons recortes que ilustrem como, de modo direto ou indireto, o filósofo de Königsberg permeia toda a obra schopenhaueriana. A familiaridade com sua obra é indispensável para entendermos o chão em que Schopenhauer está pisando. Se esse avançou em terrenos não explorados por Kant, mesmo em tais extrapolações o idealismo transcendental foi mantido como algo acima de dúvidas, servindo de critério, no fim das contas, para que Schopenhauer pudesse determinar a confiabilidade daquilo que sua teoria trouxe de novidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com essa dissertação, tivemos o objetivo de mapear elementos das inspirações filosóficas do platonismo, do hinduísmo e do kantismo por Schopenhauer. Ao longo do processo de escrita desse texto, nos demos conta de que, nos dias de hoje, apesar de já haver diversas referências bibliográficas explorando individualmente as notórias influências da filosofia schopenhaueriana, existe uma escassez de material que aborde as três em conjunto. Nossa contribuição tem sido destacar essa tríade, não para considerá-la de forma isolada, mas para remetê-la à filosofia de Schopenhauer como local de convergência, possibilitando uma melhor compreensão dos seus fundamentos³⁸. Em outras palavras, pouco tem sido produzido sobre as possíveis razões pelas quais o pessimista confessou que não acreditava que sua doutrina poderia ter surgido “antes que as Upanixades, Platão e Kant tivessem simultaneamente lançado seus raios dentro da mente de um homem” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 467; apud APP, 2014, p. 4). Considerando, ainda, a quantidade de vezes que Schopenhauer cita as três correntes de forma relacionada, julgamos válida a hipótese de que, juntas, em suas intersecções, as doutrinas formariam uma unidade de sentido na qual a doutrina schopenhaueriana se encaixa, como mostrado no seguinte diagrama:

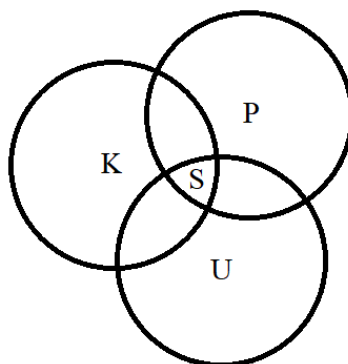


Figura 1: Intersecções:
 $Schopenhauer \equiv Platão \cap Kant \cap$
Upanixades.

Fonte: Elaborado por Daniel Braz
(2019).

38 Para fins de brevidade e objetividade, nos dispensamos do trabalho de analisar como o pessimista enxergava, não as semelhanças, mas as diferenças entre Platão, Kant e a doutrina das Upanixades. Tal tarefa minuciosa acabaria nos jogando por demais para fora dos trilhos dessa pesquisa, que busca entender especificamente como as maiores inspirações filosóficas de Schopenhauer entraram em seu percurso formativo de forma articulada. É quando Schopenhauer põe esses pensamentos, de origens tão distintas, em relação, que ele deixa revelar mais claramente o que é sua própria filosofia. Afinal, sua obra é a primeira a explicitar essa relação, fato que distingue a sua singularidade. Por outro lado, nos pareceu que a análise das diferenças entre Platão, Kant e as Upanixades elucidaria mais as particularidades de cada uma dessas perspectivas filosóficas do que a visão do próprio Schopenhauer.

Esperamos, também, ter ajudado a destrinchar um pouco do contexto no qual Schopenhauer absorveu suas referências, apontando particularidades de sua biografia e indicando que seu sistema acabado tem raiz em uma inclinação filosófica básica que já permeava sua experiência de mundo desde sua remota juventude, antes mesmo de considerar a carreira na Filosofia. Em suas notas, Schopenhauer demonstrava estar bastante consciente desse processo de amadurecimento orgânico de sua filosofia, comparando-a a um bebê que se desenvolve no útero da mãe. Tal imagem nos permite entender por que o autor faz questão de ressaltar em seus escritos que seu pensamento tem origem na experiência, e não em meros conceitos abstratos ou em obras de outros filósofos. Inclusive, no apêndice de sua obra principal, no qual faz a crítica da filosofia kantiana, Schopenhauer confessa: “o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 483). A observação direta do mundo, pois, teria um papel importante, pois garantiu que Schopenhauer permanecesse alinhado com sua busca particular pelo significado da vida, desprezando tendências filosóficas predominantes e afirmando teimosamente sua própria teoria.

No que diz respeito a Platão, esperamos ter ficado claro que havia algo especialmente importante para Schopenhauer: a atitude de desprezo do corpo em prol da contemplação do que é eterno e imutável, as Ideias. A jovem filosofia schopenhaueriana da “melhor consciência” se inspirava nessa atitude, e foi bastante importante para a elaboração posterior da teoria da “negação da vontade” enquanto superação definitiva do sofrimento. Por esse aspecto, o platonismo se revestia, pois, de intenções místicas, o que foi ressaltado sobretudo pelo neoplatonismo. Falamos também sobre o fato controverso de que, em Schopenhauer, as Ideias platônicas são apenas de seres naturais, e apontamos que ao menos o diálogo *Timeu* estabelece um modelo cosmológico que dá respaldo ao filósofo pessimista. A Ideia de Bem, por exemplo, está fora de sua teoria, que se constrói, na verdade, mais sobre a noção de um Mal metafísico que se projeta no mundo, que no final acaba se assumindo como vontade.

A necessidade de se superar de algum modo a condição de miséria da vida humana é algo que se impõe desde muito cedo na mente de Schopenhauer, como podemos inferir ao examinarmos seus registros manuscritos. É por isso que Janaway (1996) afirma que Platão é o “padrão subjacente” (JANAWAY, 1996, p. 57) da filosofia schopenhaueriana, isto é, devido à doutrina de que, se quisermos ter conhecimento verdadeiro daquilo que é eterno e imutável, deveríamos desprezar as inclinações e apetites do corpo em prol da tranquila apreensão objetiva das Ideias. A leitura mística neoplatônica eleva, enfim, essa missão de um nível apenas epistemológico a um nível soteriológico, visando a reconstituição da unidade originária da natureza divina que haveria em nós e teria sido desmanchada na dualidade da consciência individual.

Em Schopenhauer podemos entender que o perfil neoplatônico acaba incentivando um elo entre Platão e a sabedoria das Upanixades. A própria tradução presente no *Oupnek'hat*, tão estudado pelo pessimista, era banhada pelo espírito dessa escola helenista, como demonstra App (2014). Os indianos, por sua vez, teriam lhe ensinado algumas coisas muito decisivas. Primeiramente, o método de conhecimento, que parte da análise do sujeito para compreender

o que é o mundo como um todo. Dado que a natureza do sujeito, *ātman*, é a mesma natureza de Brahman, o ser absoluto, abre-se uma via de cognição da essência de todas as coisas no seio do próprio indivíduo – na vontade, segundo a leitura de Schopenhauer. Além disso, alguns conceitos vedânticos foram importados para desempenhar papéis-chave na filosofia schopenhaueriana, como *māyā*, que designa a ilusão inerente ao princípio de individuação e ao conhecimento via princípio de razão suficiente, e a máxima védica *tattvamasi* – “isso és tu” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 412) – aplicada à ética da compaixão. Por fim, o entendimento presente nas Upanixades de que o conhecimento do sujeito é sempre condicionado física e mentalmente, portanto limitado, conecta a empreitada soteriológica de Schopenhauer a sua empreitada epistemológica, com seu compromisso crítico de não forçar sua linguagem para fora do escopo da experiência possível e, com isso, contribuir para a compreensão racional do mundo.

Devido, então, a semelhanças epistemológicas, a visão de mundo do Vedānta tende a manter afinidade com o idealismo transcendental kantiano que Schopenhauer já conhecia. Enfim, a filosofia de Kant é admitidamente o principal paradigma sobre o qual Schopenhauer se apoia, reivindicando sua legítima herança. Kant foi o primeiro na tradição ocidental a demonstrar que, em razão das estruturas cognitivas *a priori* inerentes a toda experiência, não podemos conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas sua aparência; até mesmo espaço e tempo passaram de realidades objetivas a formas subjetivas da sensibilidade constitutivas da representação, algo plenamente aceito por Schopenhauer. Ao que é real, sobraria algo apenas pensável, mas incognoscível, a coisa em si, e à metafísica restaria apenas a tarefa de demarcar os limites *a priori* conhecimento. Mas disso Schopenhauer discorda, pois crê que a coisa em si é, sim, acessível, ainda que não por via da representação, embora ainda na imanência:

Dei-me conta de que, como nós mesmos somos incontestavelmente reais, deve ser possível, de alguma forma, criar o conhecimento do real a partir do interior de nossa própria essência. De fato, esse real apresenta-se aqui, de modo imediato, na consciência, a saber, como VONTADE. Destarte, em minha concepção, a linha divisória entre o real e o ideal é traçada de modo que todo o mundo intuitivo e que se apresenta objetivamente, compreendendo o próprio corpo de cada um, juntamente com espaço, tempo e causalidade [...] pertence apenas a VONTADE, que todos os meus predecessores lançaram impensada e inadvertidamente na esfera do ideal, como um simples resultado da representação e do pensamento (SCHOPENHAUER, 2007, p. 28).

Desse modo, a filosofia de Schopenhauer opera no território do idealismo transcendental, desenvolvendo, todavia, uma linha que o leva para além de Kant, como pudemos demonstrar no capítulo anterior. Sua versão desse idealismo amplia, inclusive, a noção de consciência a todos os animais, o que é impensável em Kant, que se restringe à análise do conhecimento racional. Diferente do seu mestre, o pessimista ainda explora o terreno da fisiologia, constantemente se referindo ao cérebro como sede da experiência.

Vale destacar novamente a importância do conceito de “caráter inteligível” na obra de Schopenhauer como outra marca kantiana, que por sua vez é oportunamente relacionada ao

conceito de Ideia platônica – “o caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da vontade que nela se objetiva” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 181). No mais, sobre a relação entre os dois mestres, Schopenhauer também pensa que:

Se alguma vez se tivesse realmente compreendido e apreendido a doutrina de Kant e, desde seu tempo, a de Platão; caso se tivesse refletido de maneira séria e fiel sobre o conteúdo e o sentido íntimo das doutrinas dos dois grandes mestres, em vez de se ater artificialmente às expressões de um, ou à paródia estilística de outro, não teria havido demora para descobrir o quanto os dois sábios concordam e como a significação pura de suas doutrinas, o alvo delas, é exatamente o mesmo (SCHOPENHAUER, 2013, p. 200).

E essa concordância é exposta da seguinte maneira:

Ambos os filósofos declaram o mundo visível como uma aparência, nela mesma nula, que tem significação e realidade emprestada apenas mediante o que nele se expressa (para um, a coisa em si; para outro, a Ideia) (SCHOPENHAUER, 2013, p. 198).

Tendo entendido, então, que as Upanixades também possuem uma visão de mundo semelhante, expondo a ilusão de *māya* como fruto da ignorância do fato de que só há Brahman, podemos compreender melhor o motivo pelo qual, tendo aliado objetivos espirituais e científicos em seu percurso filosófico, Schopenhauer (1988) afirmou que seu pensamento é produto da convergência dessas três correntes em sua mente.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANQUETIL-DUPERRON, A. H. *Oupnek'hat: id est, Secretum Tegendum, Vol. 1.* Argentorato: Levrault, 1801.

_____. *Oupnek'hat: id est, Secretum Tegendum, Vol. 2.* Argentorato: Levrault, 1802.

APP, Urs. Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. IN: BARUA, Arati (ed.). *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany.* Nova Delhi: Northern Book Centre, p. 7-57, 2008.

_____. *Schopenhauer's Compass: An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins.* Wil: University Media, 2014.

ARIEIRA, Glória. Introdução. IN: *Bhagavadgītā: Diálogo entre Śrī Kṛṣṇa e Arjuna.* Trad. Glória Arieira. Rio de Janeiro: Vidya-Mandir, p. 17-20, 2009.

AROLA, Adam; JOLISSAINT, Jena; WARNEK, Peter. Translator's Introduction. IN: SCHELLING, F. W. J. *Timaeus (1794).* Epoché, Vol. 12, Issue 2, p. 205-248, primavera de 2008.

ATWELL, John E. *On the character of the world: the metaphysics of will.* Berkeley (EUA): University of California Press, 1995.

BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética.* São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BEISER, Frederick C. *German idealism: the struggle against subjectivism. 1781-1801.* Cambridge (EUA): Harvard University Press, 2002.

BERGER, Douglas L. A Question of Influence: Schopenhauer, Early Indian Thought and A Critique of Some Proposed Conditions of Influence. IN: BARUA, Arati (ed.). *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany.* Nova Delhi: Northern Book Centre, p. 92-118, 2008.

CACCIOLA, Maria Lúcia. Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? *Revista de Filosofia Aurora*, Paraná, v. 30, n. 49, p. 8-17, 2018.

CARTWRIGHT, David E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy.* Oxford: Scarecrow Press, 2004.

_____. *Schopenhauer: A Biography.* Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.

CHEVITARESE, Leandro. Sobre o problema da cognoscibilidade da coisa em si: a crítica de Schopenhauer a Kant. *Revista de Filosofia Aurora*, Paraná, v. 30, n. 49, p. 146-158, 2018.

DAYANANDA, Swami. *Introduction to Vedanta: Understanding the Fundamental Problem*. Nova Delhi: Vision Books, 1997.

DECOCK, Diana Chao; DEBONA, Vilmar. Tradução dos manuscritos póstumos. IN: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 8, Nº 1, p. 215-225, 1º semestre de 2017.

DEUSSEN, Paul. *The Elements of Metaphysics*. Trad. C. M. Duff. New York: MacMillan's Colonial Library, 1894.

JANAWAY, Christopher. Knowledge and tranquility: Schopenhauer on the value of art. IN: JACQUETTE, Dale (ed.). *Schopenhauer, philosophy, and the arts*. Nova Iorque: Cambridge University Press, p. 39-61, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Antropology, history and education*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KLAPROTH, Julius (ed.). *Asiatisches Magazin, vol. 1*. Weimar: Verlage des Landes Industrie-Comptoirs, 1802.

KURBEL, Martina. Inspiration from India. IN: SHAPSHAY, Sandra (ed). *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Bloomington: Palgrave Macmillan, p. 85-104, 2017.

LIPNER, Julius. *Hindus: their religious beliefs and practices*. Oxon: Routledge, 2010.

LUCENA, Gorette. *A alma mortal e suas afecções: uma leitura do Timeu de Platão*. São Paulo: LiberArs, 2016.

MANN, Wolfgang-Rainer. How Platonic Are Schopenhauer Platonic Ideas? IN: SHAPSHAY, Sandra (ed). *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Bloomington: Palgrave Macmillan, p. 43-63, 2017.

MESQUITA, F. L. A. *Schopenhauer e o Oriente*. 2007. 159 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.

- MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PLATÃO. *Timeu e Crítias ou A Atlântida*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus Livraria Editora Ltda., 1981.
- _____. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2011.
- _____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2016.
- RUSSELL, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1975.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arhur. *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays, Volume Two*. Trad. E. F. J. Payne. 1 ed. Nova Iorque: Oxford University Press, 1974.
- _____. *Manuscript Remains in Four Volumes, Volume 1: Early Manuscripts (1804-1818)*. Trad. E. F. J. Payne. Oxford / Nova Iorque / Hamburgo: Berg, 1988.
- _____. *Manuscript Remains in Four Volumes, Volume 2: Critical Debates (1809-1818)*. Trad. E. F. J. Payne. Oxford / Nova Iorque / Hamburgo: Berg, 1988.
- _____. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*. Trad. E. F. J. Payne. Illinois: Open Court, 1997.
- _____. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *O mundo como vontade e como representação, tomo I*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. *O mundo como vontade e como representação, tomo II*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- _____. *Seis ensaios de Parerga e Paralipomena: pequenos escritos filosóficos*. Trad. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Zouk, 2016.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. São Paulo: L&PM, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur; HÜBSCHER, Arthur. *Gespräche*. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1971.

_____. *Der handschriftlicher Nachlaß, Volume 1: Frühe Manuskripte*. Frankfurt-am-Main: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

_____. *Arthur Schopenhauer: Gesammelte Briefe*. Bonn (Alemanha): Bouvier, 1987.

SCHOPENHAUER, Johanna. *Ihr glücklichen Augen: Jugenderinnerungen, Tagebücher, Briefe*. Berlim Oriental: Verlag der Nation, 1978.

SHRADDHANANDA, Swami. Introdução. IN: ŚAṆKARĀCĀRYA, Śrī. *Laghu Vākya Vritti: breve exposição de sentenças védicas*. Trad. Swami Shraddhananda. Buenos Aires: Hastinapura, p. 9-14, 2010.

UPANIXADES. Inglês. *Eight Upaniṣads: with the commentary of Śrī Śaṅkarācārya*. Trad. Swāmi Gambhīrānanda. Calcutá: Advaita Ashrama, 2004.

_____. Inglês. *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad: with the commentary of Śrī Śaṅkarācārya*. Trad. Swāmi Gambhīrānanda. Calcutá: Advaita Ashrama, 2011.

WHITE, Frank C. Schopenhauer and Platonic Ideas. IN: VANDENABEELE, Bart (ed.). *A Companion to Schopenhauer*. Chichester: Wiley-Blackwell, p. 133-146, 2012.

WILLIAMS, Bernard. *Platão: a invenção da filosofia*. Trad. Irley Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ZÖLLER, Günter. German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer. IN: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Nova Iorque: Cambridge University Press, p. 200-218, 2000.

Bibliografia complementar:

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

MCEVILLEY, Thomas C. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. Nova Iorque: Allworth Press, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur; DEUSSEN, Paul (ed.). *Sämtliche Werke: 16 Bänden*. Munique: R. Piper & Co, 1911.