

A ABORDAGEM ÉTICO-METAFÍSICA DA “SIMPATIA” EM SCHOPENHAUER: ENTRE HUME E PLOTINO

THE SCHOPENHAUER’S ETHICAL-METAPHYSICAL APPROACH OF “SYMPATHY”: BETWEEN HUME AND PLOTINUS¹

LUAN CORRÊA DA SILVA²

(UFSC, Brasil)

RESUMO

Este artigo pretende estabelecer as bases para a compreensão da “simpatia” na filosofia de Arthur Schopenhauer. Em um trecho não desenvolvido, Schopenhauer define o conceito da simpatia como a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade em meio à pluralidade física de suas aparências, que evidencia uma conexão completamente distinta da conhecida através do princípio de razão. Ao caracterizar a simpatia, Schopenhauer parece indicar tanto uma concepção da simpatia a partir do sentimento moral, quanto uma concepção cosmológico-metafísica desse conceito. Seguindo-se a pista deixada pelo filósofo da vontade, essas concepções parecem encontrar um esclarecimento adequado nos pensamentos de Hume e Plotino. Ambos desenvolvem, cada qual ao seu modo, duas concepções próprias acerca da simpatia, que auxiliam e enriquecem a abordagem de Schopenhauer. Enquanto de Hume extrai-se a concepção da comunicação de sentimentos e afetos, Plotino desenvolve uma concepção da simpatia a partir da unidade primordial do cosmo. Diante das duas posições, que exercem influência mútua e indireta sobre o Schopenhauer, torna-se possível uma conexão entre ética e metafísica, entre a moralidade *stricto sensu* do indivíduo e a moralidade *lato sensu* do cosmo.

Palavras-chave: Simpatia. Schopenhauer. Hume. Plotino.

ABSTRACT

This article aims to establish the basis for understanding "sympathy" in Arthur Schopenhauer's philosophy. In an undeveloped passage, Schopenhauer defines the concept of sympathy as the empirical irruption of the metaphysical identity of the will through the physical plurality of its appearances, which shows a connection completely different from that known we through the principle of reason. In characterizing sympathy, Schopenhauer seems to indicate both a conception of sympathy from the moral feeling, and a cosmological-metaphysical conception of this concept. Following the clue left by the philosopher of the will, these conceptions seem to find an adequate clarification in the thoughts of Hume and Plotinus. Both develop, in their own way, two conceptions of sympathy, which aid and enrich Schopenhauer's approach. While from Hume the conception of the communication of feelings and affections is extracted, Plotinus develops a conception of the sympathy from the primordial unit of the cosmos. In the face of the two positions, which exert mutual and indirect influence on Schopenhauer, a connection between ethics and metaphysics, between the *stricto sensu* morality of the individual and the *lato sensu* morality of the cosmos, becomes possible.

Key-words: Sympathy. Schopenhauer. Hume. Plotinus.

Introdução

O objetivo deste artigo é o estabelecimento das bases para se pensar o conceito da “simpatia” em Schopenhauer. Sem a ambição de desenvolver a sua definição do conceito, porém, Arthur Schopenhauer deixa ao leitor de *O mundo como vontade e como representação* apenas uma pista, na forma de um enigma a ser decifrado. No segundo volume de sua principal obra (publicado juntamente com uma nova edição do primeiro, em 1844), ele escreve:

Sobre essa identidade metafísica, como a coisa em si, em meio à incontável pluralidade das suas aparências [*Erscheinungen*], baseiam-se em geral três fenômenos [*Phänomene*], que se pode subsumir no conceito comum de SIMPATIA [*Sympathie*]: 1) a COMPAIXÃO [*Mitleid*], que, como expus, é a base da justiça e da caridade, *caritas*; 2) o AMOR SEXUAL [*Geschlechtsliebe*], com sua caprichosa escolha, *amor*, que é a vida da espécie, que faz valer a sua prioridade sobre a vida dos indivíduos; 3) a MAGIA [*Magie*], à qual também pertencem o magnetismo animal e as curas simpáticas. Conseqüentemente, pode-se definir assim a SIMPATIA: a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade através da pluralidade física de suas aparências, com o que se anuncia uma conexão que é completamente diferente daquela que se dá pelas formas da aparência [*Erscheinung*] e que conhecemos sob o princípio de razão. (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 718).

Nesta única passagem da sua filosofia em que aborda a “simpatia”, Schopenhauer parece categórico, e oferece uma definição para este conceito, que acompanha, como seus exemplares, fenômenos da vida que possuem, cada qual, uma relevância específica para o filósofo alemão. Isoladamente, cada uma dessas experiências possui um desenvolvimento adequado no interior do *corpus* filosófico schopenhaueriano, todavia nunca são consideradas em conjunto³. A pista deixada por Schopenhauer do conceito de simpatia tem como principais pilares duas concepções clássicas: de Hume e de Plotino. Colocadas lado a lado, a *comunicação de sentimentos e afetos*, em Hume, e a *unidade primordial do cosmo*, de Plotino, oferecem-nos mais do que a compreensão da simpatia em Schopenhauer, mas também, e principalmente, oferecem-nos uma conexão entre ética e metafísica, tão cara ao pensamento schopenhaueriano, mas pouco explorada a partir desse aspecto.

Simpatia e sentimentos em Hume

A defesa teórica da extensão do sentido moral do agir humano para o mundo é feita, é bem verdade, somente por Schopenhauer. Mas esse desfecho já havia sido preparado, em alguma medida, pela filosofia de Hume, filósofo ligado ao chamado sentimentalismo moral britânico⁴. O sentimentalismo moral ressoará de forma marcante no pensamento de Schopenhauer, sobretudo

pela via de Hume, a despeito da filosofia moral kantiana, amplamente criticada pelo filósofo alemão⁵. Inspirado nos precursores da proposição sobre a existência de um senso moral, Shaftesbury e Hutcheson, Hume se propõe a estabelecer os critérios da avaliação moral na convivência entre os indivíduos. Ele encontra na disposição prazer/dor um fator determinante para aquilo que ele chama de *sentimento moral*, que tem como um de seus princípios fundamentais a *comunicação de sentimentos* pela “simpatia”⁶.

Além do registro sentimentalista da moral, Hume se localiza na esteira bacon-newtoniana do método experimental das ciências naturais, e pretende ser – o que não é menos relevante do que introduzir a importância do sentimento no juízo moral – o “newton das ciências morais”. Com efeito, já no subtítulo do *Tratado da natureza humana*, 1739-40, “Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”⁷, Hume deixa claro o seu objetivo em aplicar os esforços de Francis Bacon e Isaac Newton, no domínio da filosofia natural, ao domínio da filosofia moral. Dentre as contribuições da filosofia natural, destaca-se a distinção entre o domínio dos fatos e o domínio dos valores, e o apego à experiência da natureza como critério para validação dos pressupostos e o estabelecimento de princípios gerais a partir dessa experiência. Estas características vão ao encontro dos pressupostos do empirismo humeano, pois elas dão voz à natureza, que agora fala por si mesma. Assim, o método experimental herdado da filosofia natural consiste *grosso modo* em decompor o mundo a partir da experiência do maior número de eventos particulares, para então submetê-los, por teoria, a uma economia de princípios⁸.

Não é de espantar que a aplicação da filosofia experimental às questões morais tenha tido que esperar todo um século desde sua aplicação à ciência da natureza. Na verdade, sabemos que o mesmo intervalo separou a origem dessas ciências: o tempo transcorrido entre TALES e SÓCRATES é quase igual ao que transcorreu entre LORD BACON e alguns filósofos recentes da Inglaterra, que deram início à construção de uma nova base para a ciência do homem (HUME, 2009, p. 22).

A importância de Hume para a ciência do agir humano, tal como ele próprio sugere, é análoga à importância de Sócrates para o pensamento de seu tempo, pois ambos inserem o acento moral nas questões do pensamento racional⁹. Assim, considerada em sua peculiaridade, a importância de Hume para o método experimental das ciências consiste na sua aplicação ao domínio da filosofia moral. Conservando-se as devidas especificidades, Newton e Hume se propõem a explicar o *movimento*, o primeiro do ponto de vista da física, e o segundo do ponto de vista da moral. A influência do método bacon-newtoniano na filosofia moral do *Tratado da natureza humana*, faz com que esta filosofia de Hume adquira um traço descritivo da ação, e evite o caráter hipotético, prescritivo ou normativo da moralidade¹⁰.

Neste momento, torna-se especialmente relevante a consideração humeana da *simpatia* no segundo livro do mesmo *Tratado*, acerca das paixões¹¹. A importância das paixões reside em

que a própria aprovação (ou desaprovação) de uma ação seja um sentimento especial de prazer, ou dor, e satisfação, ou aflição, de modo que a avaliação moral depende, em última instância, da *comunicação simpática dos sentimentos*. Assim, somente compreendendo-se o mecanismo da comunicação dos afetos, pode-se almejar compreender o fundamento da moralidade, bem como a importância do princípio da simpatia, que é estabelecido *a posteriori* como a origem fundamental da ação moral¹².

Dos princípios derivados das paixões indiretas, que são importantes para estabelecer os fundamentos da moralidade em Hume, podemos certamente destacar: o princípio da dor e do prazer, o princípio da utilidade e, finalmente, o princípio da simpatia. São estes os princípios que nos auxiliam na fundamentação da moralidade, pois é a partir deles que o bem público torna-se um interesse do indivíduo. Para o filósofo, o principal motor da ação humana é a sensação de prazer e dor, critério último para a avaliação da virtude e do vício, da mesma forma que “aprovar um caráter é sentir um contentamento original diante dele, desaprová-lo é sentir um desprazer” (HUME, 2009, p. 330). Isto só é possível, segundo ele, na medida em que o interesse público corresponde, em última instância, ao interesse próprio, e por isso a ação moral pode ser vista como *útil*, em vistas do bem público. Segue-se que, se o critério para a virtude é capacidade que tem uma ação ou caráter de nos agradar, e nos provocar prazer, temos que a ação moral é vista como um meio, cujo fim é a satisfação social, enraizada na relação de prazer e dor de cada um (HUME, 2009, pp. 539-40; 2004, p. 84). Por sua vez, a conciliação entre interesse próprio e público somente pode ser compreendida pelo *princípio da simpatia*, o qual revela a sua maior importância, pois a simpatia “nos leva a sair de nós mesmos, proporcionando-nos tanto prazer ou desprazer diante de caracteres que sejam úteis ou nocivos para a sociedade quanto teríamos se eles favorecessem nosso próprio benefício ou prejuízo” (HUME, 2009, p. 618).

Esta é a razão que explica, no *Tratado da natureza humana*, a passagem do orgulho/humildade para o amor/ódio pela simpatia. A diferença entre essas paixões indiretas reside precisamente no fato de que o amor/ódio se dirige ao *eu*, enquanto o orgulho/humildade se dirige ao *outro*. No primeiro caso podemos falar de uma paixão egoísta, pois tem como foco o interesse próprio, e no segundo podemos falar de uma paixão altruísta, por ter no outro o foco do interesse. A passagem do interesse próprio para o público só é possível, diz Hume, pois, tanto do ponto de vista da mente quanto do corpo, “a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas” (HUME, 2009, p. 352), de modo que “qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos” (HUME, 2009, p. 352)¹³. Graças a essa semelhança natural entre os indivíduos, uma ideia formada a partir da observação do outro converte-se facilmente em uma impressão. No chamado “amor próprio”, o outro é levado em conta apenas como parâmetro do orgulho, já que o

orgulho/humildade pressupõe a relação com o outro, em que “julgamos os objetos mais por comparação com os outros que por seu mérito real e intrínseco” (HUME, 2009, p. 326).

Quaisquer que sejam as outras paixões que possam nos mover – orgulho, ambição, avareza, curiosidade, vingança ou luxúria –, a alma ou princípio que anima a todas elas é a simpatia (...) Ainda que todos os poderes e os elementos da natureza se unam para servir e obedecer a um só homem. Ainda que o sol nasça e se ponha a seu comando, que os rios e mares se movam conforme a sua vontade, e a terra forneça espontaneamente tudo que lhe possa ser útil ou agradável – ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima e amizade possa gozar” (HUME, 2009, p. 397).

Em verdade, entretanto, o amor é sempre amor ao outro, amor em sentido estrito, pois a paixão despertada no amor próprio “não tem nada em comum com aquela terna emoção despertada por um amigo ou pela mulher amada” (HUME, 2009, p. 364). No amor/ódio o foco de interesse desloca-se para o outro, e evidencia ainda mais a semelhança entre os indivíduos, e, por consequência, torna também mais evidente o princípio da simpatia. A simpatia é definida como o *princípio de comunicação de afetos* (HUME, 2009, pp. 351, 404, 540, 613), suas manifestações são “como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa para a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas” (HUME, 2009, p. 615). A partir dessa analogia, ademais, compreende-se por que a simpatia consiste em uma espécie de “contágio afetivo”, que torna presente na consciência de quem observa uma ação de outrem, e é capaz de provocar em si mesmo as impressões observadas. Aqui a imaginação desempenha um importante papel, pois é a partir de sua força que a transmissão entre impressões de outrem e a ideia provocada em si mesmo torna-se possível. Ao atribuir à imaginação o importante papel do contágio afetivo pela simpatia, Hume descarta a hipótese da simpatia ser consequência de um postulado da razão. Para o filósofo, trata-se, antes, de uma comunicação de inclinações e sentimentos:

Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos (HUME, 2009, p. 351).

De todas as paixões que se originam por simpatia, a compaixão (*compassion*) chama a atenção, pois na compaixão o outro não apenas é levado em consideração, mas o é em vistas da semelhança universal, de tal modo que “sentimos pena até mesmo de estranhos que nos são absolutamente indiferentes” (HUME, 2009, p. 403)¹⁴. A compaixão, ou piedade, caracteriza-se pela “preocupação com a infelicidade alheia”, enquanto que a malevolência se caracteriza pelo júbilo diante da mesma infelicidade, em ambos os casos “sem que nenhuma amizade ou inimizade

ocasiona essa preocupação ou esse júbilo” (HUME, 2009, p. 403)¹⁵. Na comunicação da dor e do sofrimento, a compaixão atinge o grau mais vívido que uma paixão indireta pode atingir e, por consequência, também o grau mais nítido da atuação do princípio da simpatia.

Todas as criaturas humanas estão relacionadas conosco por semelhança. Portanto, suas existências, seus interesses, suas paixões, suas dores e prazeres devem nos tocar vivamente, produzindo em nós uma emoção similar à original – pois uma ideia vívida se converte facilmente em uma impressão. Se isso é verdade em geral, quanto mais no que diz respeito à aflição e à tristeza, que exercem uma influência mais forte e duradoura que qualquer prazer ou satisfação (HUME, 2009, p. 403)¹⁶.

Pode-se dizer que Hume antecipa boa parte das pretensões de Schopenhauer, sobretudo no que diz respeito à simpatia, ainda que a associação entre as duas concepções não deva ser feita de maneira apressada. O princípio da “simpatia”, pensado como um princípio de semelhança, pressupõe a alteridade, bem como o interesse próprio como o critério a partir do qual deriva o interesse alheio, que é, em última instância, no que consiste a medida do amor ao próximo. Todavia, Hume não se detém suficientemente a explicar no que consiste de fato este princípio de semelhança, restando-nos apenas remeter sempre ao fato de que ele é extraído *a posteriori* da experiência. Teria faltado a ele, diria Schopenhauer, o torrão metafísico que sustentasse, não apenas a similaridade metodológica entre ciência natural e ciência moral, mas, principalmente, que sustentasse o princípio da simpatia enquanto um princípio de semelhança. Apesar disso, Schopenhauer persegue os pressupostos humeanos, pois também (1) parte da experiência como critério de investigação, unicamente de onde os princípios da realidade podem ser extraídos, e (2) lança o olhar de suspeita à hipótese da razão como o fundamento da moral, precisamente no reconhecimento, dado na experiência, da participação decisiva do sentimento nas decisões morais¹⁷.

Também a metafísica imanente de Schopenhauer é pensada enquanto uma ciência da experiência em geral (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 220), cujo problema é o mundo mesmo, e, portanto, a metafísica é caracterizada pela investigação do fundamento empírico da realidade (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 220). Trata-se de uma metafísica que vai além da aparência sem ir além da experiência, razão que a separa do modelo de uma metafísica transcendente – tomando-se este último modelo como aquele que procura encontrar fora de qualquer experiência os seus conceitos fundamentais. Mas, se Hume dá um passo em relação à filosofia da natureza, e aplica seu método à filosofia moral, então Schopenhauer pode ser pensado como aquele responsável por estabelecer a conexão entre o método experimental da filosofia natural de Bacon e Newton, e o método experimental da filosofia moral de Hume. A partir de sua metafísica imanente da vontade, Schopenhauer oferece o fio condutor dos reinos da natureza, que conecta os eventos humanos aos minerais, os eventos orgânicos aos inorgânicos.

Simpatia e unidade metafísica de Plotino

Schopenhauer defende que a ação compassiva não tem por base o interesse próprio, mas visa o bem-estar do outro a partir do sentimento de compaixão que é sentido como um sentimento próprio. Mas o próprio bem-estar, para ele, não passa de uma privação do mal-estar, apesar deste último nunca se extinguir por completo, de modo que toda ação de amor tem como alvo, em última instância, o menor sofrimento. O sofrimento é essencial e inseparável da vida como um todo, e as alegrias e satisfações existem apenas como negação dos padecimentos¹⁸. Por isso, qualquer grau de benevolência, amor ou nobreza de caráter não pode mais do que apenas promover um alívio aos sofrimentos (SCHOPENHAUER, 2015a, §67, p. 436). Assim, mesmo quando o alvo é o prazer, este não é mais do que a privação da dor e, portanto, para Schopenhauer, todo amor é inevitavelmente um compadecimento. Disso se segue, não apenas que todo amor é amor a outrem, como em Hume, mas que “*todo amor é compaixão*”¹⁹.

Se acompanharmos a argumentação de Schopenhauer e concluímos que toda ação moral genuína é ação que se dirige a outrem e que, além disso, é ação que se opõe ao egoísmo (enquanto ação dirigida visando a si mesmo), então toda ação verdadeiramente moral só pode ter por motivação o sentimento da compaixão. Mas a diferenciação, a alteridade, só pode ser estabelecida do ponto de vista empírico, do observador, pois o sentimento da compaixão não é fruto de nenhum contágio por semelhança, produzido a partir de uma imagem do outro, que faz o agente sentir-se “no lugar do outro”. É, mais propriamente, a dissolução do *principium individuationis*, responsável pela individuação e pela diferenciação, cuja dissolução consiste em que o agente e o paciente da ação sejam um e o mesmo. Essa identificação só é possível com uma metafísica de fundo, que assente uma completa união mística entre os indivíduos. O misticismo do “*Tat twan asi*” – “isso és tu” –, da dissolução completa do eu e da alteridade, encontra uma expressão máxima, para Schopenhauer, no sentimento de compaixão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 219). No âmbito das ações animais e humanas, a “simpatia” corresponde, portanto, à “compaixão”, tal como indica a própria etimologia dessas expressões²⁰.

Mas não é apenas restrita ao sentimento de compaixão que Schopenhauer define a simpatia, e isto se deve a que tampouco a ação humana esteja encerrada nela mesma. Para ele, os motivos são tão necessários para uma ação humana como o choque ou o impulso o são para o deslocamento de uma pedra (SCHOPENHAUER, 2015a, §17, p. 123; 2001, p. 132), no que consiste a identidade causal. Esta identidade só é confirmada, porém, no reconhecimento da identidade metafísica da vontade, essência do mundo e unidade que subjaz à pluralidade das espécies da natureza, do animal ao inorgânico²¹. A experiência concreta do corpo possibilita ao indivíduo o reconhecimento da vontade como gênese dos motivos, e, a partir daí, da identidade de toda a natureza. Quando Hume se propõe a aplicar o método experimental da filosofia natural

à filosofia moral, a partir da observação e experimentação dos corpos, ele reconhece a dificuldade desse tipo de transposição metodológica, pois admite a dificuldade em se estabelecer uma regularidade dos eventos humanos a partir da regularidade da natureza. Antes de tudo, pois o próprio objeto de investigação é também o investigador (HUME, 2009, p. 24). Ora, o que se apresenta como uma desvantagem extrínseca em Hume torna-se uma vantagem intrínseca em Schopenhauer, pois o próprio observador pode extrair de sua própria experiência a comprovação dos seus princípios fundamentais: ao investigar a si mesmo, pela via da consciência de si, o indivíduo descobre que é a vontade o fundamento de sua ação (SCHOPENHAUER, 2015a, §18, pp. 116-20).

A essa altura, um problema da antiguidade clássica ressurgiu: como pode ser possível que a parte mais essencial do mundo, a vontade, seja, ao mesmo tempo, *parte e todo* da experiência? Como é possível que da *unidade* devesse resultar a *multiplicidade*, e a *aparência* seja, também, idêntica e distinta da *essência*?

O problema da unidade e da multiplicidade é tematizado nos fragmentos de Parmênides e em Platão²². Schopenhauer identifica a questão também nos escritos dos Vedas, no que ele chama ser a antiga doutrina monista do “um e todo” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 383)²³. Todavia, ao defrontar-se com o problema do monismo, Schopenhauer alude à versão de uma das imagens mais célebres do pensamento de Plotino, exposta em uma eloquente passagem do segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*, que expressa a relação entre a interioridade obscura da vontade e a visibilidade aparente:

Assim como na esfera a superfície nasce onde os raios terminam e rompem, também a consciência só é possível onde a essência em si desemboca na aparência, através de cujas formas é possível a individualidade separada, na qual repousa a consciência, que justamente por isso está limitada às aparências. Por conseguinte, todo o distinto e bem compreensível de nossa consciência encontra-se sempre na direção do exterior, sobre essa superfície da esfera. Por outro lado, assim que daí nos afastamos por completo, a consciência nos abandona, – no sono, na morte, em certa medida também no fazer-efeito magnético ou mágico: pois todos estes passam pelo centro. Mas precisamente porque a consciência distinta das coisas, como condicionada pela superfície da esfera, não está dirigida para o centro, decerto conhece os outros indivíduos como da mesma espécie, mas não como idênticos, que é o que de fato eles são em si. A imortalidade do indivíduo poderia ser comparada ao escape de um ponto da superfície pela tangente; a imortalidade de toda a aparência, devido à eternidade da essência em si, poderia ser comparada ao retorno desse ponto, pelo raio, em direção ao centro, do qual a superfície é mera extensão. A vontade como coisa em si está inteira e indivisa em cada ser, assim como o centro é parte integrante de cada um dos raios: enquanto o extremo periférico do raio está na mais rápida revolução com a superfície, que representa o tempo e o seu conteúdo, já o outro extremo, no centro, sede da eternidade, permanece no mais profundo repouso, porque o centro é o ponto cuja metade ascendente não difere da descendente (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap.25, p. 391-2).

A imagem da esfera visa esclarecer questões fundamentais da metafísica de Schopenhauer. Em primeiro lugar, o duplo aspecto da consciência, que, quando dirigida para o exterior da esfera é consciência da aparência, e quando dirigida para o interior converte-se na consciência de si, dirigindo-se para o núcleo das aparências, a vontade (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap.25, p. 391). Na consciência dirigida para o exterior, a natureza é conhecida a partir do princípio de razão que distingue e organiza a experiência, na intuição sensível, cuja clareza e distinção é tanto maior quanto mais perto a consciência está da superfície (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap.25, p. 391). Assim, determinam-se os graus da visibilidade da vontade no cosmo: os mais baixos correspondem às forças naturais quase imperceptíveis (gravidade, resistência, etc.), enquanto os mais altos correspondem às espécies animais e, sobretudo, os indivíduos humanos, em que a visibilidade se torna tão apurada que o menor traço de distinção não passa mais despercebido pela consciência. Na via descendente interior da consciência de si os objetos tornam-se cada vez mais indistintos e obscuros, e quanto mais ela avança para o centro, mais a massa heterogênea torna-se homogênea, até o ponto em que faltam as condições mínimas de distinção da consciência das coisas, que é abandonada (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap.25, pp. 391-2).

Utilizando-se desta imagem, Schopenhauer consegue oferecer uma descrição bastante rigorosa daquilo que ele entende por vontade como coisa em si. A vontade é “imóvel”, pois mover-se implicaria um deslocamento, não só no espaço, mas também no tempo, e, como se sabe, o tempo é para Schopenhauer uma forma do princípio de razão, ou seja, apenas uma forma do conhecimento relativo ao sujeito que conhece. A vontade também é “indivisa”, pois se fosse divisível teria um *locus* determinado e tornar-se-ia contingente: precisamente porque o “espaço” também é forma do conhecimento relativo, e não pode ser aplicado à coisa em si sob pena de torná-la também relativa (e não em si mesma), resulta que a vontade não se movimenta e tampouco se desloca. Além disso, assim como os raios que irradiam do centro de uma esfera são vistos e determinados quando projetados na sua superfície, também a vontade se torna visível e determinada na sua superfície, ainda que em seu núcleo seja obscura e indeterminada. Os raios de uma esfera são múltiplos em sua superfície, mas repousam no mesmo núcleo, partes de um mesmo centro de origem e sustentação. Também a vontade é multifacetada enquanto aparência, nos distintos reinos da natureza, mas una em sua essência. Portanto, a metáfora da “irradiação” ajuda a descrever adequadamente como o núcleo torna-se superfície, mesmo que não haja um deslocamento do núcleo em direção à superfície, pois o que há é uma irradiação ou emanção contínua.

Curiosamente, estas mesmas etapas são percorridas por Plotino em suas *Enéadas*²⁴. Schopenhauer não parece reconhecer em Plotino, é verdade, grandes inspirações, e considera o seu estilo desigual e ruim, com um encadeamento desordenado, além de acusá-lo de repetir-se de

forma extensa e monótona (SCHOPENHAUER, 2007, p. 85). Também diz que Plotino parece falar sempre a partir de revelações, sem oferecer uma fundamentação apropriada, ruminando os pensamentos de Platão sem acrescentar nada a partir de seus próprios recursos (SCHOPENHAUER, 2007, p. 85). Apesar disso, podemos destacar algumas aproximações importantes. Além do caráter circular do próprio método filosófico, distinto do arquitetônico sistemático, que se pode identificar nos dois autores²⁵, ambos estabelecem uma cosmologia que possui um fundamento metafísico imanente, para Plotino o Uno (*Hén*) ou Bem (*Agathós*) originário, e para Schopenhauer a vontade. Ambas as doutrinas podem ser descritas como filosofias da continuidade e da descontinuidade, simultaneamente, pois, apesar de estabelecerem *um* fundamento originário, são “triádicas”, e afirmam que a totalidade está dividida em três níveis: em Plotino são as “hipóstases” do Uno/Bem (*Hén/Agathós*), do Intelecto ou Inteligência (*Noús*) e da Alma (*psykhé*), e em Schopenhauer são a vontade, as Ideias e as representações efetivas.

Tanto para Plotino quanto para Schopenhauer a “totalidade” do cosmo é una e múltipla, ou seja, tanto é pluralidade dos seres que compõem o cosmo quanto a unidade metafísica do cosmo mesmo. A imagem plotiniana da esfera, ou círculo²⁶, também procura resolver o problema da transição entre um âmbito e outro, apresentada originalmente nos seguintes termos:

Mas há outro tipo de ser, em oposição a este [natureza dividida e variada], que de modo algum admite divisão, é sem partes e não pode ser dividido: não admite qualquer extensão, mesmo em nosso pensamento; não necessita de lugar, e não se encontra em nenhum outro ser, seja em parte, seja na totalidade. Cavalga, por assim dizer, em todos os seres ao mesmo tempo, mas não como se fixasse neles, pois as outras coisas não existem e nem querem existir sem ele. Resulta em uma essência sempre idêntica a si mesma, comum a tudo que vem depois dela, como o centro de um círculo, em que todas as linhas que se estendem para a circunferência estão ligadas e, não obstante o centro permanecer imóvel, têm a partir dele sua origem e seu ser, e participam do centro, ponto indivisível que é o seu princípio; e ao proceder a partir dele, os raios se unem no ponto central (PLOTINO, IV. 2 [4], 1, 17-29, tradução livre).

Para Plotino, o “Uno” (*Hén*) não possui atributos positivos, no que tange às suas descrições ostensivas, mas apenas negativas, o que torna o estatuto da linguagem especialmente falho, já que o Uno não pode ser dito:

Exatamente por ser geradora de todas as outras realidades, a natureza do uno não pode ser nenhuma delas. Nem é um algo, nem qualidade, nem quantidade, nem intelecto (*noús*), nem alma (*psykhé*), nem se move, nem repousa nem está em um lugar nem no tempo, mas é uniforme (uma única ideia ou forma) e por si mesma, ou, melhor ainda, não tem forma, pois é anterior a toda forma, antes do movimento e do repouso (PLOTINO, VI, 9 [9], 3, 40-4; tradução de Marcus Pinheiro, 2013, p. 75).

Para se fazer compreensível, Plotino lança mão de outras imagens, que ajudam a esclarecer alguns aspectos negativos do Uno, como, por exemplo, a imagem do jato de água, em que a água jorra da fonte homogênea e se espalha em gotículas, tornando-se múltipla. O que esta imagem tem de elucidativa tem também de problemática, já que o Uno de Plotino não emana em um deslocamento, mas continuamente e sem perder o contato com a sua origem. Por esse motivo, a imagem do fogo é mais interessante (PLOTINO, V, 4 [7], 2, 29-33), pois, assim como a chama do fogo na superfície ainda é a mesma de sua origem, também a irradiação proveniente do Uno permanece nele²⁷.

Quando se diz que, do ponto de vista metafísico, “da unidade devém a multiplicidade”, isto é, que do “Uno” emanam os inteligíveis e deles o mundo sensível, não se deve interpretar esses momentos do ponto de vista temporal. Semelhante ao que ocorre em Schopenhauer, para Plotino o tempo não é atributo do Uno. Essa emanção é como uma “força que transborda” na aparência, autocriativa, que, todavia, não é fruto de necessidade, mas livre, ao qual toda necessidade que se segue pode ser reconduzida.

A simpatia em Plotino é precisamente o modo pelo qual o Uno se relaciona com as suas instâncias, em que a alma individual reconhece na unidade cósmica. Para ele, a simpatia é o fundamento de toda relação não-contígua de afecção, isto é, de toda afecção que não tenha um meio físico como meio de aplicação. Admitindo-se o Uno originário como condição para esse reconhecimento, ou seja, que todas as almas sejam “uma só”, então “nada é distante o suficiente no espaço que não esteja perto o suficiente da natureza de uma vida para ser simpático” (PLOTINO, IV, 4 [7], 32, 23, tradução livre)²⁸. O principal acréscimo de Plotino em relação ao pensamento de Hume está em conceber uma simpatia cósmica, bem ancorada em uma metafísica do Uno, para além dos sentimentos e afetos animais ou humanos.

A simpatia possui algumas características fundamentais em Plotino, que são particularmente recebidas por Schopenhauer: além de ser fundamentada na unidade da alma e do cosmo e se apresentar de forma não contígua no espaço intermediário, ela não é resultado de deliberação racional, pois o próprio cosmo é expressão colateral da autocriação sem propósito do Uno²⁹. Além disso, se o fundamento metafísico é a unidade, então quando dizemos que um indivíduo é afetado simpaticamente por algo externo a ele, “à distância”, essa afecção é na verdade interior a ele, e assim ocorre em todo o cosmo³⁰. Com efeito, todo indivíduo é “inteiramente parte” do Uno, que está inteiramente contido nele, por irradiação, e por isso torna-se possível não apenas a simpatia entre indivíduos, mas também, e de forma muito mais frequente, entre os corpos celestes, aos quais também as almas inferiores se assemelham (PLOTINO, IV, 4 [7], 32, 11-4). Assim, “esse universo é todo simpático [*sympathes dê pan touto to hen*] e é como uma criatura viva” (PLOTINO, IV, 4 [7], 32, 14-5, tradução livre), e a simpatia pode elucidar inclusive a essência da magia:

Se os encantos e ações mágicas [*mageia/μαγεία*] em geral aproximam os seres humanos por atração e fazem com que eles se simpatizem à distância, isso se deve completamente a uma só alma. Assim, uma palavra dita em silêncio age sobre o que está distante, e se faz ouvir mesmo a uma enorme distância. A partir disso, torna-se possível que alguém apreenda a unidade de tudo, pois sua alma é uma só (PLOTINO, IV, 9, [8], 3, 5-9, tradução livre)³¹.

Pode-se dizer que, para Plotino, qualquer coordenação causal de estados e eventos que não possam ser explicados por via das afecções resultantes de contato físico direto, de forma contígua, é produto da simpatia (PLOTINO, IV, 9, [8], 3, 5-9, tradução livre). Mas por que as coisas se simpatizam? A resposta está em que o movimento intrínseco do Uno é uma forma de encantamento e de desejo a partir de si mesmo, o que de certa forma também explica a gênese do próprio mundo (PLOTINO, IV, 4 [7], 43, 9-12). Por esse motivo, “toda a ação prática está sob encantamento, como também toda a vida do homem prático: pois ele é movido pelo que o atrai” (PLOTINO, IV, 4 [7], 43, 19-21). Os fenômenos ocultos da simpatia e da magia são confirmações da unicidade da alma e do cosmo, e também em Plotino possuem a sua origem na disposição para o amor:

Mas como os encantamentos mágicos funcionam? Pela simpatia e pelo fato de que existe uma sintonia natural entre os semelhantes e oposição entre os dessemelhantes, e pela rica variedade dos muitos poderes que fazem parte da vida de uma criatura vivente. Assim, muitas coisas são manipuladas e encantadas sem qualquer artifício mágico: a verdadeira magia é o "Amor" [*philia/φιλία*] e também o “Ódio” [*neikos/νεῖκος*] do Uno (PLOTINO, IV, 4 [28] 40, 1-7, tradução livre).³²

Por conta dessa disposição natural dos seres para o amor, as coisas que o despertam exercem uma grande força de atração entre os indivíduos, tornando possível a sua manipulação em diversos arranjos, as populares “simpatias”, curas e encantamentos simpáticos (PLOTINO, IV, 4 [28] 40, 9-14). A relação entre magia artificial e natural consiste em que o agente mágico pode, porque ele não opera como um agente externo, mas interno, manipular outros indivíduos a partir de um poder natural, forjado pela sintonia da própria natureza. Mas essa manipulação, deve-se notar, de modo algum se dá a partir de escolha ou do uso da razão, mas decorre da parte irracional da alma. Não por acaso, Plotino associa a música a uma espécie de magia racional, cujo encanto é não apenas frequente, mas até implicitamente esperado, ainda que não explicitamente (PLOTINO, IV, 4 [28] 40, 23-7). Em uma imagem sonora, Plotino explica a simpatia do cosmo consigo mesmo como a harmonia musical de uma lira, em que os sons entram em sintonia interna, de forma que o que afeta uma parte repercute em outra, em uma mesma vibração (PLOTINO, IV, 4 [28], 41, 1-10). A essa imagem poderíamos acrescentar: a própria formação de um “acorde” sonoro constitui-se enquanto cosmo, e reflete no seu âmbito macro (o acorde) a tônica

correspondente no seu micro (uma nota desse acorde). Assim, a nota “tônica” é, ao mesmo tempo, parte e todo do mesmo acorde³³.

Considerações finais

Essencialmente, tanto o contágio afetivo da simpatia em Hume quanto a união mística da simpatia em Plotino auxiliam na compreensão do conceito “simpatia” de Schopenhauer, a primeira no âmbito da moralidade *stricto sensu*, isto é, das ações humanas e animais, e a segunda no âmbito da moralidade *lato sensu*, ou, o que é equivalente em Schopenhauer, das ações em geral do cosmo. O que é importante salientar é que a simpatia sempre ocorre no âmbito da ação, e por isso também nunca se furta de uma consideração empírica, seja nas ações animais, seja nas ações mecânicas. Como se disse, para Schopenhauer, é no reconhecimento da identidade do indivíduo com a unidade do cosmo que a simpatia se torna uma realidade, que ultrapassa a barreira individual da aparência do *principium individuationis*. A “simpatia” corresponderia, assim, a um conceito prático da metafísica da vontade, por indicar experiências *sui generis* dos indivíduos, dessa identidade metafísica da vontade que é núcleo das aparências, efetuando uma espécie de ponte empírica na realidade efetiva, entre as suas ocorrências multifacetadas e o núcleo metafísico da vontade - uma transição da ética à metafísica.

A relação entre metafísica e ética no pensamento de Schopenhauer é intrínseca, e vai além do mero agir humano. A vontade não é, para o filósofo, um modo da consciência racional deliberativa, mas está tanto no fundamento da ação humana, como também está no fundamento de todo agir em geral no mundo. Assim, a mesma necessidade presente na natureza inorgânica pode ser reconhecida, também, nos reinos vegetal e animal, e “é tão inexplicável que uma pedra caia em direção à terra quanto o é que um animal se movimenta” (SCHOPENHAUER, 2015a, §24, p. 145)³⁴. O fundamento da ação humana é, portanto, fundamento de qualquer ação no mundo, esse fundamento rompe a barreira do agir humano e se estende para todo o cosmo. Ao reunir compaixão, amor sexual e magia sob o conceito da “simpatia”, Schopenhauer pretende indicar a existência de um tipo de comunicação e interação que ultrapassa a consciência do agente, e alcança também os objetos sem consciência. Desse ponto de vista, parece indiferente se se trata da atração apaixonada entre duas pessoas, do olhar compassivo diante do sofrimento animal, ou se da atração entre dois objetos magnetizados.

Notas

¹ Este artigo foi extraído, com alterações, do segundo capítulo da tese de Doutorado “Metafísica prática em Schopenhauer”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em março de 2017 (SILVA, 2017, p. 38).

² Atualmente, desenvolve a pesquisa de Pós-doutorado (PNPD/CAPES) “‘Jogo’ e ‘sério’ na experiência estética: aspectos de uma distinção entre belo e sublime em Kant, Schiller e Schopenhauer”, na Universidade Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, CE., Brasil. E-mail: luanbettiol@gmail.com

³ Cada uma dessas práticas, ou “fenômenos” (*Phänomene*), possuem uma explanação apropriada, mas de forma isolada: a compaixão é abordada por Schopenhauer, principalmente, em *Sobre o fundamento da moral*, de 1840, o amor sexual é abordado, principalmente, no capítulo 44 dos *Suplementos* (o segundo volume) de *O mundo como vontade e como representação*, de 1844, e a magia no ensaio *Sobre a vontade na natureza*, de 1836. Para uma consideração mais detalhada deste tema, ver SILVA, 2017.

⁴ Classificação que Michael Gill extrai dos dois volumes de *The British Moralists*, escritos por Selby-Bigge, em que o primeiro volume reúne escritos dos “sentimentalistas morais” e o segundo reúne escritos dos “racionalistas morais” (GILL, 2006, p. 38).

⁵ A influência de Hume sobre Schopenhauer pode ser constatada, sobretudo, na afirmação de que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões” (HUME, 2009, p. 451). A ética fundada no sentimento opõe-se de imediato à ética kantiana fundada na razão, nas palavras de Schopenhauer: “(...) Kant ligou estreitamente o *princípio* da moral com o seu *fundamento* de um modo bastante artificial. Lembro daqui por diante a exigência de Kant, tomada em consideração, já de início, de que o princípio moral deve ser puro ‘a priori’ e puramente formal e, pois, uma proposição sintética ‘a priori’, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo no mundo exterior nem em algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento [*Gefühl*], inclinação [*Neigung*] ou impulso [*Trieb*]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 45).

⁶ A questão do fundamento da moralidade é levantada por Hume na *Investigação sobre os princípios da moral*, de 1751, nesses termos: “Surgiu recentemente uma controvérsia bem mais digna de exame, referente aos fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da *razão* ou do *sentimento* [*sentiment*]” (HUME, 2004, p. 226).

⁷ “Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects”.

⁸ Em terceira pessoa, Hume diz na sinopse que acompanha o *Tratado da natureza humana*: “Se ao examinar diversos fenômenos [*phenomena*], descobrimos que eles se reduzem a um princípio comum, e formos capazes de remeter este princípio a outro, chegaremos finalmente àqueles poucos princípios simples de que todo o resto depende. E, mesmo que jamais possamos chegar aos princípios últimos, já é uma satisfação ir até onde nossas faculdades nos permitem ir. Esse parece ter sido o objetivo de nossos filósofos mais recentes e, entre eles, nosso autor. Ele se propõe a fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência” (HUME, 2009, p. 684).

⁹ Para Schopenhauer, esta corresponde a uma etapa daquilo que ele pretende com sua filosofia: nem ser mera explicação física da natureza, nem tampouco ser apenas uma filosofia moral sem física. A filosofia de Schopenhauer consiste na assimilação destes dois níveis da especulação em um mesmo discurso. De modo análogo, o primeiro caso é como uma música composta apenas de harmonia, sem melodia, e o segundo caso é como uma melodia sem harmonia (SCHOPENHAUER, 2015a, §52, p. 307).

¹⁰ Livia Guimarães (2007, pp. 203-4) argumenta que Hume teria abandonado na *História da Inglaterra* (1754-62) a perspectiva descritiva do *Tratado da natureza humana*, e adotado uma postura normativa. Por um lado, teria feito da *História* um “laboratório” do *Tratado*, e, por outro, teria se apresentado, na *História*, como um moralista, em contraposição ao cientista do *Tratado*, com o objetivo de promover um ideal de sociabilidade.

¹¹ Segundo Mercer (1995, p. 437), dos tópicos discutidos no negligenciado segundo livro do *Tratado da natureza humana*, sobre as paixões, o da simpatia (*sympathy*) é o mais importante. Para ele, a filosofia moral de Hume não pode ser compreendida sem que se compreenda, antes, o papel das paixões na filosofia da mente.

¹² Cabe aqui um breve resumo da “geografia mental” humeana: as nossas percepções podem ser divididas em impressões e ideias, que se distinguem pelos graus de força e vividez com que nos atingem (HUME, 2009, p. 25). As impressões podem se dividir em originais (isto é, sensação, *sensation*) e secundárias (isto é, reflexão, *reflection*). As impressões originais são aquelas que não possuem sua origem em outras percepções, são as impressões dos sentidos (*senses*), dores (*pains*) e prazeres (*pleasures*) ligados ao corpo, enquanto que as impressões secundárias consistem nas emoções (*emotions*) e paixões (*passions*), que possuem sua origem em outras impressões, ou também em ideias. As impressões secundárias, ou de reflexão, são o que chamamos de sentimentos, e se subdividem em calmas (chamadas de emoções) e violentas (propriamente as paixões): para o primeiro caso a sensação da beleza e deformidade (*sense of beauty and deformity*) são um bom exemplo, e como exemplos das paixões temos a alegria, o amor, o ódio, o pesar, o orgulho, etc. As paixões, finalmente, também se subdividem em diretas e indiretas, isto é, entre aquelas que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer: desejo, aversão, tristeza, alegria, esperança, medo, desespero, confiança, etc., e aquelas que procedem dos mesmos princípios (prazer/dor, bom/mal), todavia de forma indireta, as quais adquirem os traços sociais da virtude e do vício: orgulho, humildade (*humility*), ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade (*pity*), malevolência (*malice*), generosidade, etc. (Ibid., pp. 309-11). Assim, Hume distingue-as em dois blocos: o primeiro das paixões indiretas, resumidas nos pares opostos orgulho/humildade e amor/ódio, e no segundo bloco, das paixões diretas, ligadas diretamente à vontade. “Humildade” é uma tradução tão adequada quanto pode ser ambígua, todavia está mais próximo daquilo que chamamos de “humilhação”. Hume usa tanto a expressão *pity* quanto *compassion*, como subespécies do amor/ódio.

¹³ Precisamente porque o interesse se dirige a algo que diz respeito ao agente, ele se sente afetado: em se tratando das paixões, quando é de semelhança, sente-se amor/ódio, quando é de diferença, sente-se orgulho/humildade (HUME, 2009, p. 354).

¹⁴ Hume, como Schopenhauer, utiliza indistintamente “compaixão” e “piedade” (*pity*), todavia concebe a simpatia como princípio mais geral.

¹⁵ “Pity is a concern for, and malice a joy in the misery of others, without any friendship or enmity to occasion this concern or joy” (HUME, 1978, p. 369).

¹⁶ Apesar de serem pouco suscetíveis aos prazeres e às dores indiretas, como compaixão e malevolência, os animais são suscetíveis, para Hume, a uma variedade de paixões ligadas ao amor/ódio, o que lhes confere também o uso do mesmo princípio da simpatia. Com efeito, diz Hume: “É evidente que a simpatia, ou comunicação das paixões, ocorre entre os animais tanto quanto entre os homens. Medo, raiva, coragem e outros afetos comunicam-se frequentemente de um animal a outro, sem que eles tenham conhecimento da causa que produziu a paixão original. Também a tristeza é recebida por simpatia, e tem quase as mesmas consequências, e desperta as mesmas emoções que em nossa espécie. Os uivos e lamentos de um cão produzem uma sensível inquietação em seus companheiros. E é notável que, embora quase todos os animais, ao brincar, empreguem a mesma parte do corpo que usam para lutar, e ajam quase da mesma maneira – o leão, o tigre e o gato usam suas garras; o boi, seus chifres; o cão, seus dentes; o cavalo, seus cascos –, eles evitam cuidadosamente ferir seu companheiro, mesmo sem temer sua reação. Isso é uma prova evidente do sentido que os animais têm das dores e dos prazeres uns dos outros” (HUME, 2009, p. 432).

¹⁷ “Tudo isso é metafísica, pode-se exclamar. E isso já basta; nada mais é necessário para levantar uma forte presunção de falsidade. É verdade, eu respondo, aqui há certamente uma metafísica, mas ela está toda do lado de quem propõe uma hipótese obscura que jamais pode ser tornada inteligível nem se conciliar com qualquer caso ou exemplo particulares. Em contrapartida, a hipótese que adotamos é clara. Ela afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como *qualquer ação ou qualidade moral que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação*; e o vício como o seu contrário. (...) Quem quiser chamar isso de metafísica, e encontrar aqui algo de obscuro, deve concluir que suas inclinações intelectuais não são adequadas às ciências morais” (HUME, 2004, p. 372).

¹⁸ Esta ideia é expressa na seguinte passagem: “Sentimos dolorosamente a ausência dos prazeres e das alegrias, assim que estes cessam: mas, quando as dores cessam, mesmo após a sua presença por longo período de tempo, a sua cessação não é imediatamente sentida, mas pensa-se nela porque se a quer pensar por meio da reflexão. Pois apenas a dor e a carência podem ser sentidas positivamente, e por isso anunciam-se por si mesmas; o bem-estar, ao contrário, é meramente negativo. Por isso não nos tornamos cientes dos três maiores bens da vida, a saúde, a juventude e a liberdade, neles mesmos, enquanto os possuímos; mas só depois que os perdemos: pois também eles são negações. Que alguns dias da nossa vida são felizes, só o notamos depois que eles cederam lugar para dias infelizes” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 46, p. 686).

¹⁹ “*Alle Liebe (agapê, caritas) ist Mitleid*”. Além disso, Schopenhauer chama a atenção para o fato de que compaixão (*Mitleid*) e amor puro (*reine Liebe*) são ambas ditas em italiano com a palavra *pietà*, o que curiosamente remete-nos à associação implícita de Hume entre *compassion* e *pity* (SCHOPENHAUER, 2015a, §67, p. 435).

²⁰ Simpatia tem origem etimológica no vocábulo grego *sympátheia*, formado pelo prefixo *sym* (com) e *páthos* (paixão), recebido na forma latina *sympathia*, e abrange uma série de vivências que em português chamamos de “sentimento”, “padecimento”, “sofrimento” (no sentido de “ser afetado”, mas também no sentido da dor), “afecção”, “congratulação” (como forma do sofrer prazeroso). É frequentemente associado ao vocábulo compaixão, pelo seu relativo latino *compassione* (*com + passione*). Na língua alemã, simpatia possui tanto a recepção latina para o grego *Sympathie*, que aparece no trecho sobre a simpatia, quanto a sua tradução *Mitgefühl*, em que *Mit* (com) e *Gefühl* (sentimento) possuem uma composição semelhante a de “simpatia”: dela derivam as palavras *Mitleid* e *Mitfreud*, esta última um neologismo, que indicam enfoques qualitativos de *Mitgefühl*, respectivamente compadecimento, “compartilhar sofrimento/dor com”, e congratulação, “compartilhar prazer com” (GRIMM, 1971, “*Sympathie*”). Este breve mapeamento etimológico reforça que, para Schopenhauer, *Sympathie* enquanto *Mitgefühl* é sempre *Mitleid*, ou seja, no âmbito estritamente moral, a simpatia é sempre compaixão.

²¹ “Assim, ao considerá-las [as aparências do mundo inorgânico] com olhar investigativo, ao vermos o ímpeto poderoso e irresistível com que a massa d’água se precipita nas profundidades, a persistência com a qual o ímã sempre se volta ao polo norte, o anelo com que o ferro é atraído pelo ímã, a veemência com que os polos da eletricidade se esforçam por reunir-se e que, precisamente como os desejos humanos, é intensificada por obstáculos; ao vermos a formação rápida e repentina do cristal numa regularidade de configuração que manifestamente indica um decisivo e preciso esforço de expansão em diversas direções, subitamente paralisado; ao notarmos a escolha com que os corpos se procuram ou se evitam, se unem ou se separam quando colocados livres no estado fluido e subtraídos ao vínculo da gravidade; por fim, ao sentirmos de maneira completa e imediata como o esforço de uma carga para continuar a sua própria tendência à superfície da Terra atrapalha o movimento do nosso corpo, incessantemente pressionando-o e comprimindo-o; – então não custará grande esforço à imaginação reconhecer de novo a nossa própria essência até mesmo em tão grande distância. Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nas mais tênues de suas aparências, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas em toda parte é uma única e mesma essência. Ora, tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do Sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de *vontade*, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo das aparências”. (SCHOPENHAUER, 2015a, §23, pp. 137-8).

²² Platão dedica um de seus diálogos a Parmênides, que leva este mesmo nome.

²³ “Essa doutrina de que toda a multiplicidade é penas aparente [...] é bem anterior a Kant. Poder-se-ia mesmo dizer que sempre existiu. Antes de mais nada, pois ela é a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedás, cuja parte dogmática ou antes a doutrina esotérica se apresenta nos “Upanishads” [...]. Não é de duvidar que ela estava no fundamento da sabedoria de Pitágoras, mesmo de acordo com as escassas notícias de sua filosofia que chegaram até nós. É geralmente conhecido que nela estava contida toda a filosofia da escola eleata. Mais tarde, os *neoplatônicos* foram penetrados por ela, pois ensinavam: “*dia tén henotéta hapánton pásas psukhàs mian einai*” (“*propter omnium unitatem conctas animas una esse*”) [que, por causa da unidade de todas as coisas, todas as almas são uma. Plotino, *Enéadas* 4, 9 (8), 3, 8-9]” (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 214-6).

²⁴ As referências e citações das *Enéadas* obedecem ao seguinte padrão: Enéada, tratado, posição cronológica entre colchetes, capítulo e linha, tal padrão adotado pelos intérpretes. Para referência, sigo

sempre a edição inglesa bilingue: ARMSTRONG, A. H. Plotinus. With an English translation (Loeb Classical Library). Vols. I-VII. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, Heinemann, 1966.

²⁵ Jean Brun, endossa a afirmação de Hegel sobre Plotino: “certas ideias essenciais se encontram repetidas até ao infinito, que a leitura dos seus escritos tem qualquer coisa de cansativo, pela simples razão de que, no conjunto, o particular donde se parte é sempre reconduzido ao mesmo tema geral. Por conseguinte, é possível compreender as ideias de Plotino a partir de alguns dos seus livros, sem que a leitura dos outros seja suscetível de levar a novos desdobramentos” (HEGEL apud BRUN, 1988, p. 25). Já Schopenhauer, pensa sua filosofia como um “todo orgânico”, em que “cada parte conserva o todo quanto é por ele conservada” (SCHOPENHAUER, 2015a, pp. XXV-XXVI). Isto é, toda parte de sua filosofia expõe repetidamente o seu dogma fundamental: a distinção entre vontade e representação. Em ambos os casos podemos encontrar a imagem de um círculo, que conserva em toda parte algo de central.

²⁶ A imagem aparece em Plotino recorridas vezes, majoritariamente como círculo, mas também aparece como esfera. Ver sobretudo: IV. 2 [4], 1; V. 1 [10], 11; VI. 5 [23], 5; III. 8 [30], 8 e I. 7 [54], 1.

²⁷ O termo “emanação” parece problemático para alguns comentadores, que por vezes optam por “processão”, para traduzir “*próodos*” (REALE, 2012, p. 28; PINHEIRO, 2007, p. 74).

²⁸ Por alguma razão, A. H. Armstrong, em sua tradução completa das *Enéadas*, verte “*sympatheia*” para “*shared experience*” (experiência compartilhada). Sem qualificar devidamente essa experiência, a tradução não toca o sentido o qual assumo no contexto desse trabalho. Em geral, os intérpretes corrigem a tradução de Armstrong, e eu os sigo na correção.

²⁹ Apesar de não haver deliberação nos atos do Uno, eles são percebidos como se houvesse, como se ele fosse ordenado e extremamente bem planejado (PLOTINO, IV, 4 [28], 16; V, 8 [31], 6).

³⁰ Apesar de ter sua origem no *Timeu*, de Platão, em que o Uno aparece como se fosse “um ser único que contivesse em si mesmo todos os seres que se lhe assemelhassem por natureza” (PLATÃO, 2011, 30D-31A, p. 99), a simpatia é desenvolvida especialmente pelos estoicos, para quem o cosmo é compreendido enquanto um organismo, em que uma parte está conectada com as outras. Assim, da mesma forma que um estômago debilitado de um indivíduo pode vir acompanhado de dor de cabeça, também no organismo cósmico partes aparentemente distantes podem se afetar mutuamente (EMILSSON, 2015, p. 39).

³¹ Conforme diz Armstrong, a magia, para Plotino, consiste na manipulação de forças naturais, abstrações e simpatias resultantes da unidade orgânica viva do universo físico (ARMSTRONG, 1966, p. 260, nota 1).

³² Cf. PLATÃO, 1972, 203D, p. 41. O próprio Schopenhauer também se refere ao pré-socrático Empédocles pela doutrina do “*philia kai neikos*”, isto é, “amor”, “amizade”, e “ódio”, “conflito”, “discórdia” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 49; 2001, p. 219). Tal como Schopenhauer faz notar, “Empédocles é um homem completo, e a seu “*philia kai neikos*” serve de base um profundo e verdadeiro *aperçu*” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 50). Também diz que Empédocles “transfere a disposição das coisas não ao intelecto (*noûs*) [como fez Anaxágoras] mas à vontade (*philia kai neikos*, Ibid.).

³³ A palavra “acorde” tem origem latina ná conjunção de “*ad*” (ao) e “*cordo*” (coração), e remete imediatamente a “acordo”, ou *concordia*. (POMBO, 2011, p. 83).

³⁴ “Espinosa afirma (Epist. 62) que se uma pedra atirada por choque ao ar tivesse consciência, ela pensaria voar por vontade própria. Eu apenas acrescento: a pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo, e o que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, em sua essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também reconheceria como vontade” (SCHOPENHAUER, 2015a, §24, p. 147).

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARMSTRONG, A. H (Org.). *Plotinus*. With an English translation (Loeb Classical Library). Vols. I-VII. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, Heinemann, 1966.
- BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da USP, 1994.
- CALVO, J. *A amizade do sábio em Plotino*. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. II, Issue 1. USP (Brazil): 2008.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- EMILSSON, E. “Plotinus on sympatheia”. In.: *Sympathy: A History*. Eric Schliesser (org.), Oxford University Press, 2015, pp. 36-60.
- GILL, M. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GUIMARÃES, L. *Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume*. 2007. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, pp. 203-19, 2007.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn., with rev. text and notes, P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- _____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2^a ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- HUTCHESON, F. *Ilustrações sobre o senso moral*. In.: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).
- MERCER, P. *Hume's Concept of Sympathy*. In.: TWEYMAN, S. “David Hume: Critical Assessments, Vol. IV: Ethics, Passions, Sympathy”. London/New York: Routledge, 1995, p. 437-460.

PINHEIRO, M. R. *Plotino, exegeta de Platão e Parmênides*. Anais de filosofia clássica, vol. 1, nº 2, 2007.

_____. “O Uno em Parmênides e em Plotino”. In.: *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Org. Marcus Reis Pinheiro e Celso Martins Azar Filho. Niterói: Editora da UFF, 2013.

PLATÃO. *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do Grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1ª ed, 2011.

POMBO, R. *Dicionário de sinônimos da língua portuguesa*. Apresentação, Evanildo Bechara, 2ª. ed., Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2011.

REALE, G. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana – vol. VIII*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

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

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*. Trad. Karina Jannini; prefácio Jair Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo I*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015a.

_____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

SHAFTESBURY. *Uma investigação acerca da virtude ou do mérito*. In.: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SILVA, L. C. *Metafísica prática em Schopenhauer*. Tese de Doutorado defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Cláudia P. Drucker e coorientação do Prof. Dr. Jair Barboza, 2017.