

SCHOPENHAUER EMPIRISTA? SOBRE A PRESENÇA DE BACON E HUME NA METAFÍSICA DA VONTADE

EMPIRICIST SCHOPENHAUER? ON THE PRESENCE OF BACON
AND HUME IN THE METAPHYSICS OF WILL

LUAN CORRÊA DA SILVA¹
(UFPR/Brasil)

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar os pressupostos metodológicos e teóricos do empirismo de Francis Bacon e David Hume presentes na metafísica de Arthur Schopenhauer. O argumento central é que o afastamento de Schopenhauer da tradição idealista implica sua aproximação do empirismo moderno. A leitura empirista de Schopenhauer enriquece a compreensão de sua metafísica da vontade e, também, possibilita melhor situar o filósofo na história da filosofia.

Palavras-chave: Metafísica da vontade; Empirismo moderno; Schopenhauer; Bacon; Hume.

ABSTRACT

The aim of this article is to present the methodological and theoretical assumptions of Francis Bacon's and David Hume's empiricism found in Arthur Schopenhauer's metaphysics. The central argument is that Schopenhauer's detachment from the idealist tradition implies his approach to modern empiricism. Schopenhauer's empiricist reading enhances the understanding of his metaphysics of will and, also, makes it possible to better situate the philosopher in the history of philosophy.

Keywords: Metaphysics of will; Modern empiricism; Schopenhauer; Bacon; Hume.

Introdução

Há, certamente, razões suficientes para interpretarmos a filosofia de Arthur Schopenhauer à luz do idealismo transcendental ou crítico de Immanuel Kant. A primeira delas é expressa pelo próprio filósofo no prefácio a *O mundo como vontade e representação* (1818-9): "a filosofia de Kant, portanto, é a única cuja íntima familiaridade é requerida para o que aqui será exposto" (SCHOPENHAUER, 2015a, XXIX). A distinção estabelecida pela primeira *Crítica* kantiana entre aparência (*Erscheinung*) e coisa em si (*Ding an sich*), o maior mérito de Kant (SCHOPENHAUER, 2015a, 484), funciona como um ponto de Arquimedes para a filosofia de Schopenhauer

(SCHOPENHAUER, 2015b, 6). No entanto, embora afirme ter sido fiel ao seu “professor e mestre na medida em que ele permaneceu fiel à verdade”, também afirma ter dado um passo adiante, “não para o ar, como todos os acrobatas do meu tempo, mas em solo firme e sólido” (SCHOPENHAUER, 1978, 171).²

Esse duplo movimento de aproximação e afastamento em relação a Kant e, ao mesmo tempo, a recusa em extrair conclusões no campo da mera abstração idealista, colocam Schopenhauer em uma posição delicada no álbum de família do idealismo alemão.³ No âmbito da *Schopenhauer-Forschung*, a dificuldade de articulação entre os aspectos transcendental e fisiológico de sua filosofia parecem isolá-lo no debate moderno, tornando imprópria a sua vinculação plena tanto ao idealismo transcendental quanto ao naturalismo de sua época. Sobretudo a insistência no transcendentalismo de Schopenhauer às vezes paralisa a compreensão de conceitos importantes de sua filosofia.⁴ A falta de um lugar adequado na tradição moderna, muitas vezes, faz com que ele seja inserido no movimento romântico, como que por exclusão, reforçando a imagem de uma filosofia excêntrica, encerrada em si mesma.⁵

Diante desse impasse, pergunta-se: qual o lugar de Schopenhauer na história da filosofia, particularmente na história da filosofia moderna? A hipótese deste artigo é a de que o afastamento programático de Schopenhauer em relação à filosofia kantiana explica-se pela sua filiação ao método empírico, portanto, aos pressupostos do empirismo clássico de Bacon e Hume. Assim, se há consenso que o idealismo transcendental é o ponto de partida da filosofia schopenhaueriana, o estudo da tradição empirista lança luz no seu ponto de chegada, a saber, a formulação de um pessimismo metafísico.

Os limites do método transcendental

Sabe-se que a crítica de Schopenhauer aos idealistas alemães, quando estruturada filosoficamente, identifica problemas cuja origem ele atribui às substantivas alterações feitas na segunda edição da *Crítica da razão pura* (edição B), que a teriam desfigurado (*verunstaltet*) e corrompido (*verdorbener*) (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, 504);⁶ ocasião para um certo retorno, mesmo que pela porta dos fundos, do antigo dogmatismo. Os “três famosos sofistas do período pós-kantiano” (SCHOPENHAUER, 2015a, XX) – Fichte, Schelling e Hegel – teriam radicalizado a hipótese, fortalecida precisamente nessa edição da *Crítica*, de um incondicionado (*Unbedingte*) “fora do campo da experiência possível”, tendo como expoente máximo o espírito absoluto hegeliano. No

entanto, o esforço por um resgate da “forma original” (*ursprünglichen Gestalt*) do texto kantiano, mesmo que com as suas razões, revela-se já um distanciamento programático em relação à sua letra. Com efeito, a versão corrigida e acabada da *Crítica da razão pura*, pode-se dizer, seria conhecida pelo nome *O mundo como vontade e representação*.

Na perspectiva de Schopenhauer, a filosofia de Kant é um ponto de inflexão decisivo para a filosofia, pois, por assim dizer: desvia o foco de investigação filosófica do mundo para as suas lentes, a saber, suas condições subjetivas de possibilidade. A filosofia transcendental é um método que funciona como uma cirurgia de correção da visão (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, XXVIII), condição necessária, porém não suficiente, para que a filosofia avance territórios sobre uma base segura: “antes de Kant, pode-se dizer que estávamos no tempo; agora, é o tempo que está em nós” (SCHOPENHAUER, 2007, 123). No entanto, embora reconheça que, ao menos em seu espírito, o idealismo transcendental kantiano não exclua a realidade empírica do mundo existente, mas apenas restrinja o seu atributo de incondicionalidade (Cf. SCHOPENHAUER, 2007, 122), seria preciso dar um passo adiante: desta vez não em direção às formas puras da intuição na representação, mas em direção ao seu conteúdo, a vontade como coisa em si.

De fato, a coisa em si nunca pode ser alcançada por esse caminho e de modo algum por aquele do conhecimento puramente OBJETIVO, que sempre será representação, mas como tal, enraíza-se no sujeito e nunca pode fornecer algo realmente diferente da representação. Contudo, só podemos alcançar a coisa em si se MUDAMOS uma vez de PONTO DE VISTA [*Standpunkt*], ou seja, em vez de partir, como até agora, sempre do que representa, partir uma vez do que é REPRESENTADO. Mas isso só é possível para cada um numa única coisa, que lhe é acessível a partir de dentro e, portanto, lhe é dada de duas maneiras: é seu próprio corpo [*Leib*] que, no mundo objetivo, também existe como representação no espaço; ao mesmo tempo, porém, manifesta-se à sua AUTOCONSCIÊNCIA (*Selbstbewußtsein*) como VONTADE (SCHOPENHAUER, 2007, 137).

Aquilo que representa o avanço do método transcendental, a idealidade do conhecimento e da relação sujeito-objeto, acaba por evidenciar, também, a sua limitação, pois esse método permite apenas conhecer o lado subjetivo da experiência, suas condições *a priori*, pressupondo a existência da consciência como um dado (Cf. SCHOPENHAUER, 2013, 126-28). O passo de Schopenhauer começa no

estabelecimento da distinção conceitual, nem sempre explícita no seu vocabulário, entre o corpo mecânico, considerado exteriormente e na representação (*Körper*), e o corpo vivo ou orgânico, considerado no seu substrato vital (*Leib*).⁷ Para isso, precisa abandonar o método transcendental e a perspectiva do sujeito cognoscente (*Subjekt der Erkenntniß*), em favor de adotar a perspectiva do sujeito querente (*Subjekt des Wollens*). A mudança de ponto de vista é o que, por vezes, define o seu método filosófico.⁸

Em diversos momentos, Schopenhauer diz que sua filosofia complementa a filosofia kantiana e adota o termo “objetivo”, desta vez em sentido realista forte, no intuito de demarcar o seu avanço.⁹ Particularmente em *Sobre a vontade na natureza* (escrito de 1836), o filósofo explora o que chama de abordagem empírico-fisiológica em contraposição à perspectiva crítico-transcendental kantiana, mais precisamente, “o ponto de vista objetivo para as grandes descobertas de Kant”. Ao se aprofundar naquilo que definirá a particularidade de seu escrito científico, Schopenhauer afirma que a sua perspectiva realista e exterior considera os entes da natureza como algo simplesmente dado (*als das schlechthin Gegebene*) e é, portanto, estranha ao estudo da *Crítica da razão pura*, para a qual o intelecto, em seu aspecto apriorístico, limita-se a meras aparições, condicionado, portanto, a um *mundus phaenomenon*, não a um *mundus noumenon* (SCHOPENHAUER, 2013, 126-27).

Embora Schopenhauer, inicialmente, contenha-se em afirmar que o caminho “realista-objetivo” (SCHOPENHAUER, 2013, 127) serve como complemento ao idealista-subjetivo, repetindo o verso de Lucrecio, em *De rerum natura*: “*Ita res accendent lumina rebus*” (uma coisa ilumina a outra) (SCHOPENHAUER, 2013, 127), não deixa, ao fim, de marcar sua posição:

Pois o intelecto nos é conhecido apenas a partir da natureza animal, e conseqüentemente como um princípio totalmente secundário e subordinado ao mundo, um produto de origem tardia: ele não pode, portanto, jamais ser a condição de sua existência; nem pode um *mundus intellegibilis* anteceder o *mundus sensibilis*, uma vez que ele recebe deste último todo o seu material. Não foi um intelecto que trouxe a natureza à existência, mas a natureza o intelecto (SCHOPENHAUER, 2013, 89).¹⁰

Embora seja possível afirmar que Schopenhauer também pretenda ultrapassar o idealismo transcendental kantiano, como os outros idealistas, esse avanço não é explorado a partir da dialética transcendental, mas pelo

que Kant chamou de psicologia empírica. A via empírica dos afetos e impulsos permitirá a Schopenhauer reconhecer na vontade a fonte irracional e inconsciente do mundo, delineando um modelo de metafísica que recupera alguns dos pressupostos metodológicos e teóricos centrais da tradição do empirismo moderno.

A orientação experimental da metafísica de Schopenhauer

A primeira definição schopenhaueriana de filosofia já expressa seu fundamento empirista: “uma repetição completa, por assim dizer um espelhamento, do mundo em conceitos abstratos (...)” (SCHOPENHAUER, 2015a, 98) e é extraída de Francis Bacon, em *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, cap. 13: “a filosofia só é verdadeira quando reproduz o mais fielmente possível as palavras do mundo e como que escreve conforme ao seu ditado, de tal maneira que não passa de um simulacro e reflexo do mundo (...)” (BACON *apud* SCHOPENHAUER, 2015a, 98). A definição de Bacon também ecoa na ideia schopenhaueriana do mundo como um escrito cifrado (*Geheimschrift, Zifferschrift*) cuja decifração (*Entzifferung*) é a metafísica entendida como interpretação da experiência (SCHOPENHAUER, 2015b, W II, 222ss.).

Já no primeiro aforismo do *Novo Órganon* lemos que “o homem é agente e intérprete da natureza; ele faz e entende somente aquilo que observa da ordem da natureza na prática ou por inferência; ele não sabe e não pode fazer mais” (BACON, 2014, 47). Mesmo quando não é possível interpretá-la pelos meros sentidos, “ninguém deve esperar poder dominar ou modificar a natureza sem possuir os meios adequados para entender e tomar conhecimento delas” (BACON, 2014, 115-16). Para Bacon, o conhecimento é sempre dependente e conectado com a prática, de tal modo que a parte especulativa da filosofia pode se aliar com a parte operativa para a obtenção de resultados. O pressuposto principal é que o conhecimento e o poder humanos coincidem, na medida em que “e aquilo que para o pensamento é uma causa, para a prática é como uma regra” (BACON, 2014, 47).

Na mesma obra, Bacon contrasta a sua lógica indutiva à lógica dedutiva do silogismo Aristotélico e visa propor um modelo de interpretação da natureza alicerçado na autoridade dos fatos, em contraposição ao raciocínio e às criações da mente:

O silogismo é constituído de proposições, as proposições consistem em palavras e as palavras são substitutas das noções. Portanto, se as próprias noções (que são a base da matéria) são confusas e abstraídas das coisas sem nenhum

cuidado, nada do que é construído sobre elas está seguro. A única esperança está na verdadeira *indução*. (BACON, 2014, 49).

Segundo Bacon, Aristóteles “escravizou toda sua filosofia natural à sua lógica, tornando-a quase inútil e uma questão de debates” (BACON, 2014, 59),¹¹ impedindo, a filosofia natural, de se estabelecer em bases puramente empíricas para, só então, ser elaborada em termos racionais. Somente assim poder-se-ia esperar uma aliança mais sólida entre a faculdade racional e a faculdade experimental. Conclui, por isso, que “nós não precisamos dar asas ao entendimento dos homens, mas sim chumbo e pesos, para coibir cada salto e voo” (BACON, 2014, 93).

Schopenhauer afirma tomar a definição baconiana de filosofia em uma acepção muito mais universal do que a pretendida pelo pensador inglês. De fato, ao eliminar as causas finais do escopo da metafísica e restringi-la ao estudo das causas formais, Bacon torna metafísica e física complementares em sua classificação das ciências.¹² No entanto, mesmo conservando a etapa especulativa da investigação filosófica, Bacon pretende naturalizar o conhecimento metafísico. O problema será identificado por Schopenhauer, em *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* (de 1813), na confusão entre a causa e o fundamento. Para Schopenhauer, a metafísica não pode ter como objeto as causas formais: em primeiro lugar, pois “causa formal” enuncia uma *contradictio in terminis*, a saber, a contradição entre a causa, sempre material, e a forma ou essência, imaterial; em segundo, pois o fundamento metafísico tampouco é um fundamento do tipo meramente formal e abstrato, relativo ao princípio de razão do conhecer.

A investigação metafísica é *sui generis* e busca apreender a essência da experiência sem recorrer às formas da aparência, às formas (*Gestaltungen*) do princípio de razão. Ao contrário, o próprio princípio de razão configura o problema, pois permite a aplicação indevida de uma de suas figuras a um âmbito *toto genere* diferente delas. No entanto, em virtude da sua forma conceitual e abstrata, a filosofia evidencia uma contradição entre a forma e o conteúdo concreto:

Poder-se-ia até 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 [*anschauliche*], é conhecimento *in concreto*: reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições [*Anschauungen*] sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO [*Gefühl*]

abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia (SCHOPENHAUER, 2015a, 97).

Essa primazia do intuitivo frente ao concreto obriga a filosofia a cancelar os seus conhecimentos no tribunal da experiência. Ao conectar a experiência interna das paixões com a externa do conhecimento objetivo, Schopenhauer constrói aquela que será para ele a única via de trânsito possível entre o conhecimento fenomênico e o metafísico, entre a aparência e a coisa em si.

A influência metodológica do empirismo no pensamento de Schopenhauer pode ser atestada em dois pressupostos principais: o primeiro, de que não é possível alcançar por meio do expediente abstrato e formal do conceito o nível de realidade das intuições empíricas, pois há uma relação de compreensão inversa entre intuição e conceito. O segundo, de que um princípio da realidade que venha a arrogar-se metafísico somente pode ser estabelecido, para ser coerente com a realidade, a partir da experiência do mundo e, portanto, pelo método indutivo, sob pena de nomear uma entidade vazia. Ao propor uma mudança de ponto de vista em relação ao idealismo transcendental, Schopenhauer pretende estabelecer um novo método para a metafísica capaz de explicar o conhecimento como produto da realidade e não o contrário.

O sistema de Schopenhauer,¹³ “talhado em uma só peça” (SCHOPENHAUER, 2013, 210), é caracterizado como um “dogmatismo imanente” (*immanenten Dogmatismus*), na medida em que, embora se apresente em teses articuladas e ordenadas, dentre as quais a tese mais nuclear é a que afirma a vontade como coisa em si, não o faz a partir de axiomas da razão, mas da experiência *no mundo* (*in der Welt*). Parte, assim, de uma concepção intuitiva que torna possível uma concordância natural entre as proposições da metafísica e o mundo da experiência (externa e interna), descomprometida com o rigor lógico dos princípios e axiomas do raciocínio. Trata-se de uma mudança de compreensão acerca do fundamento da metafísica e da gênese dos conceitos, correspondente às figuras do princípio de razão do devir e do agir, cujo fundamento não é teórico, mas empírico.¹⁴

Embora os dois pontos de vista, representação e vontade, sejam complementares e necessários para uma compreensão totalizante da realidade, sabe-se que a ordem sistemática de exposição de *O mundo como vontade e representação* não é tão artificial (*künstliche*) quanto o filósofo por vezes se esforça em nos persuadir (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, XXVI, 330-31).¹⁵ Diferentemente, a exposição de seu pensamento segue um princípio empírico de ordenação. No que tange ao traço metodológico da

exposição d'*O mundo*, trata-se da diferença entre a exposição sintética e a analítica. Conforme nos explica Schopenhauer, a primeira vai da razão (*Grund*) às consequências (*Folgen*), enquanto a segunda vai das consequências à razão. A primeira consiste na dedução dos fatos a partir de um princípio *a priori*, a segunda, numa redução do que é dado a um princípio *a posteriori*.¹⁶ Não se trata, apenas, de uma diferença no critério de exposição, mas da própria maneira de orientar o pensamento, uma diferença que também se expressa nos termos dos métodos dedutivo e indutivo.

A concepção empírica da metafísica, que se expõe de maneira indutiva, polemiza com a tradição moderna, pois o dogmatismo de Schopenhauer é distinto do dogmatismo transcendente “derrubado por Kant (e não menos as leviandades dos três sofistas universitários modernos)”, uma vez que “este [o dogmatismo transcendente] ultrapassa o mundo, a fim de explicá-lo a partir de uma coisa diferente” (SCHOPENHAUER, 2007, 186). Um dos principais alvos dessa crítica é a *Ética* de Spinoza e seu método geométrico (Cf. SCHOPENHAUER, 2007, 187),¹⁷ mas também os panteístas, que seguem a marcha descendente e sintética a partir de Θεός, *substantia* ou absoluto (Cf. SCHOPENHAUER, 2015b, 767).

Essa concepção também é uma resposta direta a Kant. Além do estilo difícil da *Crítica da razão pura* – o seu método de exposição sintético é comparado a um edifício gótico, pela sua obcecada simetria (SCHOPENHAUER, 2015a, 498-99) –,¹⁸ há uma divergência clara de orientação para a metafísica. Se, para Kant, “as fontes do conhecimento metafísico (...) não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas”, pois seus princípios (axiomas e conceitos fundamentais) “nunca devem, pois, ser tirados da experiência” (KANT, 1988, 23-24), para Schopenhauer a metafísica é pensada no sentido diametralmente oposto, isto é, fundada na experiência.

Não parece diretamente contrário à verdade que para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto diante de nós, tenhamos de desviar totalmente os olhos dele, ignorar o seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofo [*Stoff*] apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL [*Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt*] 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 a certos conceitos abstratos? Em verdade, a tarefa da metafísica não é a observação das experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência em seu todo. O fundamento da metafísica, portanto, tem de ser de tipo empírico (SCHOPENHAUER, 2015b, 220).¹⁹

A metafísica imanente e indutiva de Schopenhauer não define seu objeto pelo que está além (modelo transcendente) ou aquém (modelo transcendental) da possibilidade de toda experiência (SCHOPENHAUER, 2007, 119), mas precisamente pelo que “permanece nos limites daquela possibilidade” (SCHOPENHAUER, 2015b, 220). O método analítico de exposição, ao qual Schopenhauer se refere repetidas vezes (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, 86-87, 330-31; SCHOPENHAUER, 2015b, 147, 767; SCHOPENHAUER, 2001, XXIX-XX, 8, 209), inclusive para a matemática,²⁰ “parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência” (SCHOPENHAUER, 2001, 8), ou seja, parte daquilo que é mais conhecido, antes, para extrair o menos conhecido. Por isso a orientação de se começar um sistema filosófico pela teoria do conhecimento, cujas formas e leis condicionam o conhecimento efetivo, e terminar com a metafísica dos costumes (*Metaphysik der Sitten*): “nesse caminho, a filosofia chega, a partir da aparência, àquilo que aparece [*Erscheinende*], àquilo que está escondido atrás da primeira; por isso τὰ μετὰ τὰ φυσικά” (SCHOPENHAUER, 2010, 48).

Os pressupostos teóricos do empirismo schopenhaueriano

Alguns dos pressupostos teóricos mais relevantes de David Hume estão presentes na metafísica de Schopenhauer. Embora Hume seja conhecido pelo ataque cético (*skeptischen Angriff*) que despertou Kant de seu “sono dogmático” (KANT, 1988, 17; SCHOPENHAUER, 2007, 129), a metafísica de Schopenhauer é mais consequente em relação à postura antidogmática do autor do *Tratado da natureza humana* (de 1739-40), pois leva a cabo dois de seus traços principais: a crítica antidogmática da racionalidade e o primado das paixões na moralidade.

Já na sua introdução ao *Tratado*, Hume afirma que “assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação” (HUME, 2009, 22). Com uma estrutura que lembra a *d’O mundo*, o *Tratado* começa com o estudo do entendimento, avança para o tema das paixões e encerra com a consideração da moral. É claro o seu objetivo, expresso já no subtítulo da obra, de ser “uma tentativa

de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”, ou seja, o método elaborado por Bacon.²¹ O primeiro objetivo do *Tratado* é, pode-se dizer, desfazer ilusões metafísicas, ou seja, “evitar o erro em que muitos incorreram, a saber, o de impor ao mundo suas conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos” (HUME, 2009, 23), postura essa que será chamada por Schopenhauer de “egoísmo teórico” (*theoretischen Egoismus*) (SCHOPENHAUER, 2015a, 122). Com efeito, o primeiro obstáculo de uma ciência moral é que “nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos” (HUME, 2009, 23).

O pressuposto de que as percepções da mente humana se reduzem a impressões e ideias (HUME, 2009, 25), sendo as ideias cópias de impressões, conduz ao problema da primeira parte da obra: “por que, partindo dessa experiência, formamos uma conclusão que ultrapassa os casos passados de que tivemos experiência?” (HUME, 2009, 120). O alvo, aqui, é a pretensão imaginativa de estabelecer princípios *a priori*, a qual, valendo-se dos princípios empíricos de associação de ideias – causa e efeito, semelhança e contiguidade –, extrapola a experiência singular e postula ficções tais como uma “alma”, um “eu” e uma “substância” (HUME, 2009, 287).

A impossibilidade de explicar a necessidade causal apenas pela experiência, conquanto as conjunções causais sejam a própria fonte dessa expectativa, leva Hume a concluir que a pretensa necessidade é, na verdade, um hábito. A experiência apenas nos fornece a sequência de eventos, uns depois dos outros, e não a consequência, isto é, a conexão entre eles. Assim, frustram-se não apenas a validade objetiva da causalidade como, também, todas as tentativas de provar a existência de um incondicionado sem que se consiga, em última instância, reconduzi-lo às primeiras impressões. Isso não implica que todas as hipóteses teóricas da metafísica sejam, elas mesmas, observáveis, mas que há uma diferença entre as hipóteses estabelecidas *a priori* – por meio de um raciocínio meramente dedutivo a partir de primeiros princípios – e aquelas que guardam coerência com a experiência empírica, isto é, resultam de inferências.²²

A postura cética de Hume é, desde o seu registro gnosiológico, um antídoto contra o dogmatismo e reconhece que “nada é mais perigoso para a razão que os voos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos” (HUME, 2009, 299). A própria expressão “razão” (*reason*) passa a designar um conjunto de operações as quais, ou dizem respeito à ordem dos raciocínios dedutivos puros, ou designam questões de fato e, por isso, num conhecimento provável que se “degenera em probabilidade” (HUME, 2009,

213ss.). Em ambos os casos, porém, a necessária remissão epistemológica das ideias às impressões singulares transforma a razão numa “espécie de sensação (*sensation*)” (HUME, 2009, 133):

Não é somente na poesia e na música que devemos seguir nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia. Quando estou convencido de um princípio qualquer, é apenas uma ideia que me atinge com mais força; quando dou preferência a um conjunto de argumentos sobre outro, não faço mais que decidir, partindo daquilo que sinto [*from my feeling*], sobre a superioridade de sua influência. Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência do outro. (HUME, 2009, 133).

Hume inova ao dizer que a palavra “razão” (*reason*) indica “afetos exatamente da mesma espécie” que os da “paixão” (*passion*), só que operando “mais calmamente, sem causar desordem no temperamento” (HUME, 2009, 473). Em uma seção do segundo livro do *Tratado*, intitulada “Dos motivos que influenciam a vontade”, vai além: afirma que, diferentemente da tradição filosófica, parte do pressuposto de que não é a razão que produz uma volição ou inclinação moral, ao contrário, “o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela”. A direção do impulso (*spring*) é determinada pelo que será reconhecido como o princípio da dor e do prazer, isto é, a disposição empírica para sentir aversão ou atração por determinado objeto. Por não possuir uma influência original sobre a vontade, mas apenas secundária e mais fraca, a razão não é capaz de fazer frente ao princípio do prazer e dor, ensejando a emblemática afirmação de que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (HUME, 2009, 448).

Na geografia mental humeana, as percepções são divididas em impressões e ideias, distintas pelo grau de força (*force*) e vividez (*liveliness*) (HUME, 2009, 25). As impressões, por sua vez, se dividem em originais e secundárias, isto é, impressões de sensação (*of Sensation*) e de reflexão (*of Reflexion*) (HUME, 2009, 32). No primeiro caso, temos as sensações brutas dos sentidos: do calor e do frio, da sede ou da fome, do prazer e da dor etc.; no segundo, temos aquelas impressões derivadas das ideias das impressões originais, como as paixões, os desejos e as emoções.

A dimensão afetiva dos sentimentos, oposta à dos pensamentos,²³ será decisiva para a compreensão da moralidade, primeiramente, porque “o principal motor ou princípio da ação da mente humana é o prazer e a

dor” e, por isso, “aprovar um caráter é sentir um contentamento original diante dele, desaprová-lo é sentir um desprazer” (HUME, 2009, 330). Depois, pelo chamado princípio da simpatia (*sympathy*), um “princípio muito poderoso da natureza humana” (HUME, 2009, 617, 657), cuja força consiste na capacidade de comunicar sentimentos. Ocorre quando, a partir dos signos externos estampados na expressão do rosto ou nas palavras de alguém, formamos uma ideia que, imediatamente, se converte em uma impressão em nós, “adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original” (HUME, 2009, 352).

É esse princípio que “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, 618). A simpatia permite, assim, que virtudes sociais, como a justiça, sejam aprovadas moralmente, na medida em que proporciona a experiência da alteridade, da qual o amor (*love*), mais particularmente na forma da compaixão (*compassion*),²⁴ é um paradigma (HUME, 2009, 403ss.). No caso da compaixão, ou piedade (*pity*), o que é comunicado é a dor, a aflição e a tristeza, trata-se da preocupação com a infelicidade alheia, “até mesmo de estranhos que nos são absolutamente indiferentes”. Se a conversão simpática de uma ideia vívida em uma impressão pressupõe a semelhança entre todas as criaturas humanas, quando se trata do sofrimento o reconhecimento é muito mais forte e duradouro. Nesses e noutros casos, para Hume, “embora a justiça seja artificial, o sentido de sua moralidade é natural” (HUME, 2009, 659).²⁵

Em acordo com os pressupostos empíricos de Hume, Schopenhauer nomeia seu princípio teórico, que prefere chamar de coisa em si (*Ding an sich*) ou essência (*Wesen*), de “vontade”. Em primeiro lugar, admite que talvez o melhor fosse não dizê-lo, por se tratar do último marco-limite do conhecimento positivo que pode ser expresso na linguagem (SCHOPENHAUER, 2015a, 475). Depois, escolhendo dizê-lo de alguma maneira, prefere que o termo escolhido nomeie a experiência mais íntima de cada um e não um substantivo meramente abstrato, hipostasiado na forma de uma palavra oca ou vazia (*ein leerer Wortschall*):

Denominamos essa essência íntima e universal de todas as aparências, de acordo com a manifestação na qual ela se dá a conhecer da maneira mais desvelada, a VONTADE, palavra esta com a qual de modo algum designamos um x desconhecido, porém, ao contrário, designamos aquilo que, pelo menos de um lado, nos é infinitamente mais conhecido e

familiar que qualquer outra coisa. (SCHOPENHAUER, 2015b, 384).

Estabelecida a partir da experiência e não dedutivamente de um axioma, a palavra “vontade” expressa um sentido que mais se aproxima da experiência mais íntima de todos nós, a dos sentimentos. Não indica, portanto, um sentido transcendente (Deus, alma) ou abstrato da razão (absoluto, infinito), a despeito das críticas que receberá posteriormente de Nietzsche. A vontade é “inteiramente real e dada empiricamente” (*durchaus Wirkliches und empirisch Gegebenes*) (SCHOPENHAUER, 2015b, 421, tradução modificada). Todavia, porque “todo conhecido já é como tal apenas aparência”, a vontade só pode nomear um conhecimento relativo e nunca absoluto, isto é, um conteúdo que, embora seja o melhor candidato para um princípio metafísico, ainda assim é parcial e limitado pela experiência (Cf. SCHOPENHAUER, 2015b, 239).²⁶

Trata-se de uma inversão na tese fundamental idealista-kantiana do “eu” como a unidade sintética e transcendental da apercepção, isto é, enquanto fio condutor da realidade. O argumento central de Schopenhauer consiste em dizer que “eu” é uma grandeza lógica, como um recipiente no qual podem ser inseridos diferentes objetos, e, por isso, não possui significação concreta, mas apenas formal. Além disso, o substrato da realidade não pode ser condicionado pela consciência, pois isso seria pressupor como princípio um de seus desdobramentos, gerando, assim, uma *petitio principii*. Refletindo sobre a especificidade de seu pensamento, Schopenhauer afirma: “a vontade, que em todos os sistemas filosóficos anteriores, em outros aspectos tão divergentes, sempre entra em cena como um dos últimos resultados, é para mim o que há de primeiríssimo” (SCHOPENHAUER, 2015b, 325).

Na filosofia schopenhaueriana, a dimensão metafísica da vontade somente se dá a conhecer na expressão empírica de sua existência (*Dasein*), isto é, nos sucessivos atos isolados (*successiven einzelnen Akten*) e agitações ou movimentos (*Regungen*) internos do querer (*Wollen*).²⁷ O querer se manifesta em um conjunto polissêmico de fatos subjetivos reunidos negativamente pela rubrica do sentimento, tais como as afecções, as inclinações, os desejos, os afetos, as paixões etc. Os movimentos internos da vontade, mesmo quando ocasionados de fora, são entendidos, aqui, como expressões íntimas do querer no corpo (*Leib*). Nesse sentido, toda impressão, interna ou externa, é um sentimento (*Gefühl*), na medida em que expressa uma conexão íntima entre corpo e vontade. Por isso, Schopenhauer afirma que, para o sujeito que atinge essa intelecção, “todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato do corpo” (SCHOPENHAUER, 2015a, 118).

Do ponto de vista transcendental, o conhecimento intuitivo *in concreto* da vontade é livre apenas das duas formas do conhecimento externo, espaço e causalidade, mas não o é em relação à forma do conhecimento interior, o tempo, razão pela qual somente conhecemos a vontade em seus atos e momentos isolados (SCHOPENHAUER, 2015b, 238). Esse conhecimento não é, pois, totalmente imediato, mas é o mais imediato daqueles que se pode ter acesso pelo corpo. Por serem conhecidos interiormente, na consciência de si (*Selbstbewußtseyn*), e não pela consciência dirigida para os objetos externos, a consciência das outras coisas (*Bewußtsein anderer Dinge*), os movimentos do querer ajudam a encontrar a gênese do próprio conhecimento empírico exterior:

Nosso QUERER (*Wollen*) é de fato a única oportunidade que temos para compreender simultaneamente desde seu interior qualquer processo que se exponha exteriormente, portanto, o querer é o único algo que nos é IMEDIATAMENTE conhecido, e não, como tudo o mais, algo dado meramente na representação. Logo, aqui encontra-se o único *datum* apropriado a tornar-se a chave de todos os demais, ou, como eu disse, a única, estreita porta para a verdade. (SCHOPENHAUER, 2015b, 237).

Na teoria dos afetos schopenhaueriana, as ações animais são efeitos da movimentação do querer (e não querer), cuja ocasião geralmente são os motivos. As ações são, assim, a exteriorização de movimentos interiores e, por isso, mesmo as afecções exteriores aos sentidos nos afetam interiormente. Não é fácil dizer, por exemplo, que a dor de um corte na pele é menos interior que a dor da perda de um ente querido. Porque ambas afetam o sistema nervoso, sequer se pode afirmar que uma seja mais física do que a outra.²⁸ O que se pode afirmar é o grau de intensidade e de persistência de uma afecção: o afeto (*Affekt*) é definido como uma inclinação passageira da vontade, mesmo que violento e irresistível, já a paixão é definida como uma inclinação duradoura e “profundamente enraizada” (*tief wurzelnde*) (SCHOPENHAUER, 2015b, 707). O acordo entre uma impressão e a vontade provoca bem-estar (*Wohlbehagen, Wohl*) ou prazer (*Wollust, Lust*), o desacordo provoca mal-estar (*Wehe*), desprazer (*Unlust*) ou dor (*Schmerz*).

Pois não apenas o querer [*Wollen*] e decidir [*Beschließen*], no sentido estrito do termo, mas também todo esforço [*Streben*], desejo [*Wünschen*], fuga [*Fliehen*], esperança [*Hoffen*], temor [*Fürchten*], amor [*Lieben*], ódio [*Hassen*], numa

palavra, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar [*Wohl*] e mal-estar [*Wehe*], prazer [*Lust*] e desprazer [*Unlust*], é manifestamente apenas afecção da vontade [*Affektion des Willens*], é agitação [*Regung*], modificação do querer [*Modifikation des Wollens*] e não querer [*Nichtwollens*], é justamente aquilo que, quando faz efeito na direção do exterior, expõe-se como ato da vontade propriamente dito. (SCHOPENHAUER, 2015b, 244-45).

Na psicologia schopenhaueriana, o domínio do querer ocupa o lugar de comando das ações animais, dentre as quais estão as ações humanas, e “toda paixão, sim, toda inclinação e aversão tinge os objetos do conhecimento com a sua cor” (SCHOPENHAUER, 2015b, 172). O primado da vontade na consciência é ilustrado pelo filósofo na imagem muito eloquente do gigante cego que carrega um paralítico que enxerga: embora o segundo direcione os motivos, o intelecto, o primeiro é quem decide segui-los, a vontade (SCHOPENHAUER, 2015b, 252-53).

A afirmação schopenhaueriana de que “o intelecto humano não passa de uma amplificação do intelecto animal” (SCHOPENHAUER, 2015b, 173) ecoa, nesta e noutras diversas passagens, as afirmações provocativas de Hume, em “Da razão aos animais” (HUME, 2009, 209), tais como: “nenhuma verdade me parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens”, ou: “a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas” (HUME, 2009, 209). Ambos reconhecem a engenhosidade do instinto e do hábito presente no impulso industrioso dos animais (Cf. SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 27). No entanto, o que chama especial atenção de Schopenhauer é a qualidade moral do sentimento na forma do amor compassivo, uma das três motivações ou impulsos (*Triebfeder*) morais, cujos melhores exemplos são extraídos de Rousseau (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, 174ss). Também em Schopenhauer a simpatia é um conceito empírico que permite reconhecer as experiências efetivas da identidade metafísica da vontade, dentre as quais está a compaixão, como experimentos da tese teórica que afirma a vontade como coisa em si.

Apesar de tudo isso, a aproximação entre as duas espécies animais não visa, como pode parecer, a antropomorfização das outras espécies, o que corresponderia a um egoísmo teórico, mas, sim, o reconhecimento da falibilidade do conhecimento racional e do primado dos impulsos irracionais, entendidos, razão e paixão, como determinações cegas da vontade, inclusive entre os humanos. O exemplo paradigmático da cegueira da vontade, utilizado por Schopenhauer, é o da toupeira, “esse incansável trabalhador”, e o seu modo de vida particularmente simples: escavar

intensamente com suas patas enormes. Essa ocupação toma-lhe toda a vida, tornando nítida a desproporção entre meio e fim: o que ela consegue com esse decurso de vida pleno de fadiga e vazio de alegria? Comida e cópula. A vida é, no fim das contas, “um negócio cujo lucro está longe de cobrir os custos do investimento” (SCHOPENHAUER, 2015b, 426-27) e a toupeira, cujos olhos embrionários lhe servem apenas para evitar a luz, é exemplo manifesto e fisiológico da índole metafísica da vontade que persegue seu instinto cego sem direito a recompensas – nos termos da *Wille zum Leben*.²⁹

Na lógica do querer, todo desejo nasce de uma necessidade (*Bedürfnis*) ou carência (*Mangel*) e, portanto, de um sofrimento (*Leiden*) (SCHOPENHAUER, 2015a, 226). O sofrimento é, por sua vez, definido como a travação (*Hemmung*) da vontade por algum obstáculo (*Hindernis*) e a satisfação (*Befriedigung*), bem-estar ou felicidade, como o alcance de seu alvo ou objetivo (*Ziel*) (SCHOPENHAUER, 2015a, 358). Ocorre que a dor é uma experiência sempre positiva, nunca negativa, pois,

Sentimos a dor, mas não a ausência de dor; sentimos a preocupação, mas não a ausência de preocupação; sentimos o medo, mas não a segurança. Sentimos o desejo como sentimos a fome e a sede; mas tão logo ele foi satisfeito, ocorre como com o bom-bocado que foi abocanhado: no momento em que este foi deglutido, cessa de existir para o nosso sentimento. 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 de nossa vida foram felizes, só o notamos depois que eles cederam lugar para dias infelizes (SCHOPENHAUER, 2015b, 686).

A experiência empírica da dor leva Schopenhauer a concluir, por inferência, aquela que servirá de sentença para o seu pessimismo metafísico: “*alles Leben ist Leiden*” (“toda a vida é sofrimento”) (SCHOPENHAUER, 2015a, 360). A dinâmica da carência impõe,

especialmente no ser humano, uma condição existencial, um modo de vida em que as nossas cobiças são muito numerosas e duradouras, “as nossas exigências não conhecem limites” (SCHOPENHAUER, 2015a, 226), enquanto que os nossos momentos de satisfação e alegria são sempre escassos e passageiros. Considerada de um ponto de vista racional e deliberativo, a existência não possui uma razão, sendo preferível a não existência. Na vida, a mera experiência da dor é suficiente para convencer do seu mal, enquanto os esforços para justificar o seu bem são intermináveis. Contra o otimismo leibniziano do “melhor dos mundos possíveis”, afirma o filósofo: “a mera existência do mal decide a questão” (SCHOPENHAUER, 2015b, 687):

Se se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente também veria de que tipo é este *meilleur des mondes possibles*. De onde DANTE extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real? E, no entanto, fez um inferno corretamente ordenado. Ao contrário, quando se pôs a tarefa de descrever o céu com suas alegrias, teve diante de si uma insuperável dificuldade, exatamente porque nosso mundo não fornece material algum para tanto (SCHOPENHAUER, 2015a, 377).

Considerações finais

Se é certo que há boas razões para interpretar a filosofia de Schopenhauer à luz do idealismo transcendental, são igualmente relevantes os ganhos hermenêuticos se a consideramos a partir do debate empirista. O método indutivo de Bacon ajuda a formular um modelo de metafísica imanente ancorado na experiência, fonte dos conhecimentos racionais e abstratos. Com base nesse modelo, a teoria dos afetos permite a proposição da vontade como um princípio metafísico de tipo empírico, em sintonia com o antidogmatismo de Hume e suas constatações acerca do primado das paixões nas ações humanas. O pessimismo metafísico é, antes de tudo, uma constatação empírica.

Aos pressupostos que foram apresentados somam-se, ainda, as observações feitas por Schopenhauer durante a sua vida. Quando tinha dezesseis anos, por exemplo, ainda jovem, participou de uma visita

turística, que lhe marcou profundamente a vida, à prisão seis mil escravos nas galés de Bagno, em Toulon. Em uma anotação em seu diário, de 8 de abril de 1804, Schopenhauer relata que os visitantes eram conduzidos aos navios, utilizados como prisões, como se fossem jaulas em um jardim zoológico, um espetáculo de horror. Os prisioneiros viviam em condições desumanas, dormiam no banco em que estavam algemados e se alimentavam apenas de pão e água, submetidos aos trabalhos forçados. A observação dessas cenas não gerou medo ao jovem Schopenhauer, mas o retrato de uma realidade de sofrimento sem fim e sem finalidade (SAFRANSKI, 2011, 95-95). Mais tarde, ele escreverá sobre as injustiças da desigualdade, da sobrecarga do trabalho e da escravidão (SCHOPENHAUER, 2015b, 690; SCHOPENHAUER, 2012, 90-91), observações de cunho quase marxianas que inspiraram o “pessimismo materialista”³⁰ de Horkheimer.

Esse e outros exemplos atestam o impacto da observação para a elaboração das teses de *O mundo como vontade e representação*, obra na qual a impressão do mundo intuitivo (*Eindruck der anschaulichen Welt*) é uma das principais fontes de inspiração (SCHOPENHAUER, 2015a, 483). Embora o filósofo não explicita a maioria das conexões aqui feitas, não lhe passará despercebida outra obra de Hume, os *Diálogos sobre a religião natural*, e sua refutação empírica do otimismo, a qual renderá a Hume uma menção honrosa por parte do filósofo de poucos elogios: “de cada página de David Hume há mais para aprender do que das obras filosóficas completas de Hegel, Herbart e Schleiermacher juntas” (SCHOPENHAUER, 2015b, 694-95). Dada sua relevância e proficiência, reservo as conexões entre esses *Diálogos* de Hume e o pessimismo schopenhaueriano para uma outra oportunidade, mais adequada às pretensões de dar sequência aos pressupostos aqui apresentados.

Notas

¹ Pós-doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR.

² Carta a Rosenkranz, datada de 25 de setembro de 1837 (Cf. SCHOPENHAUER, 1978, 170-71).

³ Assim se expressa Paulo R. Licht dos Santos (2007, 12).

⁴ O marco da posição transcendentalista, com diferentes expressões na *Schopenhauer-Forschung*, é a obra de Rudolf Malter, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* (1991). Críticos dessa posição são, por exemplo, Arthur Lovejoy (2020 [1911]) e Alfred Smith (1977).

No Brasil, Maria Lúcia Cacciola (1994) inaugura a leitura crítica e antidogmática da recepção kantiana na obra de Schopenhauer, bem como, mais tarde, recoloca a questão de sua vinculação plena (2018). Eduardo Brandão (2008), por seu turno, evidencia o problema a partir do método genético, enfatizando algumas contradições com o transcendentalismo.

⁵ Nicolai Hartmann (1983) associa Schopenhauer à “nova corrente espiritual” do irracionalismo romântico, deslocando-o de suas considerações, e Karl Ameriks (2000), por sua vez, à alternativa teórica em relação ao movimento idealista dominante. Dentre os esforços revisionistas para incluir Schopenhauer na corrente idealista pós-kantiana, está, por exemplo, o de Günter Zoller (2000), para quem Schopenhauer estaria, ao lado das obras tardias de Fichte e Schelling, na contra-imagem ao quadro hegeliano do idealismo alemão.

⁶ Em carta de 24 de agosto do mesmo ano de 1837, um mês antes da carta supramencionada, Schopenhauer solicita a Rosenkranz e Schubert, então organizadores das obras de Kant, a impressão da primeira *Crítica* na sua forma genuína e oferece suas marcações de alterações para registrar as diferenças entre as edições hoje conhecidas como A e B. O seu pedido foi acolhido pelos editores, de modo que, como afirma o tradutor da carta: “ao reconhecermos a importância da carta enviada a Rosenkranz para a volta à circulação do texto original da primeira crítica kantiana, reconheceremos também que a obra do filósofo de Königsberg (da forma como chegou a nós) não seria a mesma se não contasse com Schopenhauer entre seus leitores.” (VALENTE, 2018, 271).

⁷ Digo “nem sempre explícita” por não haver uma distinção explícita no texto schopenhaueriano entre *Körper* e *Leib*. É possível encontrar, por exemplo, uma ocorrência de *organische Körper* (SCHOPENHAUER, 2015a, 135). Por outro lado, Schopenhauer opera muitas vezes com essa diferenciação em ocorrências como *leblosen Körper*, *unorganischen Körper* em contraposição ao *organischer Leib*, *belebte Leib* etc. Apesar de nem sempre a diferença de vocabulário poder ser verificada, é seguro afirmar que Schopenhauer realiza uma demarcação conceitual clara que o destaca na tradição moderna.

⁸ Sobre o método da *Standpunktwechsel* (mudança de ponto de vista) e sua interpretação no contexto da filosofia de Schopenhauer, ver KOBLER, 2009.

⁹ Doravante veremos como Schopenhauer disputa um novo sentido de objetividade, não mais calcado no registro da filosofia kantiana.

¹⁰ A segunda parte e mais contundente da citação, de “nem pode um *mundus intellegibilis...*” em diante, foi acrescida na edição de 1854, a partir de uma anotação de Schopenhauer no seu exemplar de mão.

¹¹ Na leitura de Bacon, Aristóteles “tirava conclusões de antemão e não consultava devidamente a experiência como base de suas decisões e axiomas; depois de tomar suas decisões de forma arbitrária, ele exibia seu experimento distorcido

para conformar-se às suas opiniões, como quem desfila um escravo.” (BACON, 2014, 64).

¹² A classificação das ciências de Bacon pode ser encontrada no escrito *Of Proficiency and Advancement of Learning*, publicado em 1605 (BACON, 2007), e, também, em *De dignitate et augmentis scientiarum*, no qual essa classificação é publicada com significativas alterações, em 1623. Esta classificação é a terceira parte do ambicioso projeto da Grande Restauração, a “*Instauratio Magna*” que, porém, nunca foi finalizado.

¹³ Embora Schopenhauer evite a palavra “sistema” (*System*) para se referir ao seu pensamento, é possível verificar, sub-repticiamente, o uso dessa expressão em passagens importantes: “atrevo-me a dizer, no geral, que nunca houve um sistema filosófico que fosse tão completamente talhado em uma só peça como é o meu, sem lacunas ou remendos” (SCHOPENHAUER, 2013, 210), “(...) meu sistema” (SCHOPENHAUER, 2015b, XXXVIII), “praticamente não há sistema filosófico tão simples e composto de tão poucos elementos como o meu” (SCHOPENHAUER, 2007, 186) etc.. Além disso, a frequente referência de oposição de seu sistema orgânico à arquitetônica kantiana merece ser, pelo menos em parte, relativizada. Dentre as razões para isso, o seguinte trecho da “Arquitetônica da razão pura”, a qual lembra a observação schopenhaueriana do pensamento orgânico: “a unidade do fim a que se referem todas as partes, e em cuja ideia também se referem umas às outras, faz com que a ausência de cada parte seja notada no conhecimento das demais, e que não ocorra nenhum acréscimo contingente, nem qualquer quantidade indeterminada da perfeição cujos limites não sejam determinados *a priori*. O todo, portanto, é articulado (*articulatio*) e não amontoado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), tal como um corpo animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas torna cada um deles, sem modificação nas proporções, mais forte e apropriado a seus fins.” (KANT, 2012, 600). Nos *Prolegômenos* (1988, 21), Kant compara o sistema a um corpo organizado (*organisierte Körper*).

¹⁴ No § 43 de *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, que trata da figura do princípio de razão do agir, a motivação é a causalidade vista de dentro (SCHOPENHAUER, 2019, 321).

¹⁵ Como se sabe, Schopenhauer apresenta sua obra não como um sistema de pensamentos (*System von Gedanken*), mas como um pensamento único (*ein einziger Gedanke*) não linear ou sequencial, com uma ordenação complexa que mais se assemelha a de um círculo. Fala, por isso, de uma contradição entre forma e conteúdo, na medida em que sua obra se apresenta na forma de livro que “tem de ter, entretentes, uma primeira e uma última linha” (SCHOPENHAUER, 2015a, XXVI).

¹⁶ O primeiro raciocínio é comparado a uma torre muito elevada que desmorona quando uma coluna se rompe, enquanto o segundo raciocínio pode ser comparado

a um edifício com uma ampla base, sobre a qual tudo se apoia com segurança (Cf. SCHOPENHAUER, 2007, 188).

¹⁷ Schopenhauer chega ao ponto de defender o título “*Ética*” para a sua obra: “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; razão pela qual eu teria muito mais direito de nomear a minha metafísica de ‘ética’ do que Spinoza.” (SCHOPENHAUER, 2013, 210).

¹⁸ Em uma afirmação, Kant discorre com certa impaciência sobre o método de sua *Crítica* e daquele adotado, quase a contragosto, nos *Prolegômenos*: “quem achar ainda obscuro este plano, que eu coloco como prolegômenos perante toda a metafísica futura, deve considerar que não é forçoso que todos estudem metafísica, que há muitos talentos que progridem bem em ciências sólidas e mesmo profundas, as quais se aproximam da intuição, e que não são bem sucedidos em investigações por meio de conceitos puramente abstractos e que, em tal caso, deverão empregar os seus dons intelectuais noutra objecto (...).” (KANT, 1988, 21-22). Justamente o método de exposição analítico e a forma menos dedutiva dos *Prolegômenos* receberá elogios de Schopenhauer: “este mais belo e mais compreensível de todos os escritos capitais de Kant, que é muito pouco lido, embora facilite extraordinariamente o estudo de sua filosofia.” (SCHOPENHAUER, 2015a, 485).

¹⁹ Na *Crítica da filosofia kantiana*, apêndice à segunda edição d’*O mundo* publicada junto aos seus *Suplementos*, de 1844, Schopenhauer afirma: “digo (...) que a solução para o 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 interna e externa, é certamente a fonte principal de todo conhecimento (...). As verdades importantes descobertas por Kant, contudo, com as quais os primeiros sistemas metafísicos foram demolidos, forneceram os dados e os materiais ao meu sistema.” (SCHOPENHAUER, 2015a, 497).

²⁰ O tema aparece, especialmente, em SCHOPENHAUER, 2019, 297ss.; SCHOPENHAUER 2015a, 82ss.; SCHOPENHAUER, 2015b, 157ss.. Ver, também, o livro recém publicado *Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer* (LEMANSKI, 2020).

²¹ “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, atraindo a atenção e despertando a curiosidade do público.” (HUME, 2009, 22). Dentre os “filósofos recentes da Inglaterra”, estão: “Sr. Locke, Lord Shaftesbury, Dr. Mandeville, Sr. Hutcheson, Dr. Butler etc.” (HUME, 2009, 22, nota 1). Já no subtítulo, o *Tratado* mostra-se uma reação ambiciosa ao método geométrico da *Ética* de Spinoza, cujo subtítulo é: “*Ethica, ordine geometrico demonstrata*” (“demonstrada segundo a ordem geométrica”).

²² Conforme observa CACHEL (2016), trata-se da diferença entre a razão demonstrativa e a razão experimental, isto é, no modo de compreender a própria racionalidade.

²³ Embora tendamos a chamar as impressões reflexivas de "sentimentos" (*sentiments*), é particularmente difícil delimitar com precisão o sentido dessa expressão no *Tratado*. Conforme observa a tradutora Déborah Danowski, "o próprio Hume, com frequência, parece usar como equivalentes palavras como 'sentiment', 'feeling', 'sensations' e até 'impression'", tornando até mesmo a tradução de "feeling" um problema (DANOWSKI, 2009, 9). Pensamos que a confusão entre sensação e sentimento reflete a dificuldade de se distinguir positivamente as sensações dos sentimentos quanto à natureza desses afetos na experiência. Schopenhauer nos ajuda a compreender que, embora seja difícil atribuir um significado positivo à expressão "sentimento", do ponto de vista da experiência ela expressa sua riqueza significativa. Para o pensamento, no entanto, o sentimento é um conceito negativo, assim como o é a paixão em relação à razão. (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, § 11).

²⁴ Hume e Schopenhauer utilizam indistintamente as expressões "compaixão" (*compassion, Mitleid*) e "piedade" (*pity*). Ambos concebem a "simpatia" como princípio mais geral, embora simpatia e compaixão sejam etimologicamente equivalentes.

²⁵ Concordamos com Philip Mercer (1995, 437), para quem a filosofia moral de Hume não pode ser compreendida sem que considere o papel das paixões na sua filosofia da mente. Para ele, dentre os tópicos discutidos no negligenciado segundo livro do *Tratado*, sobre as paixões, o da simpatia é o mais importante deles.

²⁶ Particularmente esse aspecto ajuda a fundamentar a interpretação da metafísica schopenhaueriana como uma "hermenêutica da experiência" ou "da existência", ver, por exemplo: SAFRANSKI, 2011; BARBERA, 2004; RODRIGUES, 2012.

²⁷ É perceptível a intenção de Schopenhauer em desvincular seu princípio metafísico de uma concepção estanque da vontade. A forma verbal da expressão "wollen", ainda que substantivada, "Das Wollen", contribui para a compreensão existencial da vontade como coisa em si, "Der Wille". Compreende-se a "existência" (*Dasein*), aqui, como a vontade que transcorre no tempo e se expressa na forma do querer, a saber, a experiência.

²⁸ Da mesma maneira que, quanto à percepção exterior, não se pode afirmar que a visão seja resultado, tão somente, da sensibilidade externa, pois "toda intuição é intelectual" e, portanto, "cerebral" (SCHOPENHAUER, 2019, § 21; *Idem*, 2015a, § 4; *Idem*, 2003, § 1).

²⁹ O mesmo exemplo da toupeira é utilizado por Hegel (1971, 456), referindo-se a *Hamlet*, ato I, cena 5: "What, ho, old mole, canst work i' th' earth so fast?", todavia num sentido bastante diferente. A conotação hegeliana do verso de Hamlet é

ironizada posteriormente por Marx. Para uma interessante história da metáfora da toupeira, ver STIERLE, 1981.

³⁰ Cf. CORBANEZI, 2017. Sobre a dimensão social do pessimismo, ver DEBONA, 2021.

Referências

AMERIKS, K. Introduction: Interpreting German Idealism. In: AMERIKS, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. London: Cambridge University Press, 2000. p. 1-17.

BACON, F. *Novo Órganon [Instauratio Magna]*. Tradução e notas de Daniel M. Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2014.

BACON, F. *The New Organon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BARBERA, S. *Une philosophie du conflit. Etudes sur Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2004.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CORBANEZI, E. Horkheimer entre Marx e Schopenhauer: do materialismo pessimista ao pessimismo materialista. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, 2017. p. 111-132. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732017000400007>.

CACCIOLA, M. L. M. O. Prólogo: Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, 2018. DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.30.049.PR01>.

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

CACHEL, A. Teoria e experiência na ciência da natureza humana de Hume. *Revista Ética e Filosofia Política*, n. XIX, v. I, 2016. DOI: <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2016.17637>.

DANOWSKI, D.. Sobre a tradução. In: DANOWSKI, D. (trad.). *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de*

raciocínio nos assuntos morais. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 7-11.

DEBONA, V. Schopenhauer, Horkheimer e o sofrimento social. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 60, 2021. p. 828-845. DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.060.DS05>.

HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Calouste, 1983.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

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.

HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução, introdução e notas de Álvaro Nunes. Lisboa: edições 70, 2005.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

KOBLER, M. „Standpunktwechsel“ – Zur Systematik und zur philosophiegeschichtlichen Stellung der Philosophie Schopenhauers. In: KOBLER, M.; CIRACÌ, F. (org). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 45-60.

LEMANSKI, J. (ed). *Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer*. Basel, Schweiz: Birkhäuser, 2020.

LICHT DOS SANTOS, P. R. O Idealismo Crítico e o Sistema do Idealismo: um problema sem fundamento?. *Dois pontos*, Curitiba – São Carlos, vol. 4, n. 1, 2007. p. 11-26. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v4i1.9530>.

LOVEJOY, A. Schopenhauer como um evolucionista. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 11, n. 3, 2020. p. 238-252. DOI: <http://dx.doi.org/10.5902/2179378636669>.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

MERCER, P. Hume's Concept of Sympathy. In: TWEYMAN, Stanley. *David Hume: Critical Assessments, Vol. IV: Ethics, Passions, Sympathy*. London – New York: Routledge, 1995. p. 437-460.

MATTIOLI, W. Soteriologia, transcendentalismo e metafísica: leituras de Schopenhauer a partir de Friedrich Nietzsche e Rudolf Malter. *Revista Lampejo*, 2014. p. 15-23

RODRIGUES, R. Schopenhauer: Cosmologia como hermenêutica da Representação. *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, v. 11, n. 2, 2012. p. 227-239. DOI: 10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p227.

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

SCHMIDT, A. Schopenhauer und der Materialismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, v. 58, 1977. p. IX-XLVII.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*. Tradução de Karina Jannini. Prefácio de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von A. Hübscher. Bonn: Bouvier, 1978.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015a.

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

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1942. 16 Bände.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica*. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a visão e as cores*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

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

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

STIERLE, K. Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte. *Archiv für Begriffsgeschichte*, Koblenz-Landau, v. 25, n. 1, 1981. p. 101-143.

VALENTE, L. Carta de Schopenhauer a Karl Rosenkranz e Friedrich Wilhelm Schubert, de 24 de agosto de 1837. *Revista De Filosofia Aurora*, v. 30, n. 49, 2018. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.30.049.TD01>.

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

Received/Recebido: 02/06/2022

Approved/Aprovado: 07/10/2022