

Schopenhauer

Filosofia e Metafísica

Eduardo Ribeiro da Fonseca & Ana Carolina Soliva Soria
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Schopenhauer

Filosofia e Metafísica

Comitê Científico

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Oswaldo Giacoia Jr. (UNICAMP)

Eduardo Brandão (USP)

Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)

Luan Corrêa da Silva (UFSC)

Schopenhauer

Filosofia e Metafísica

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Ana Carolina Soliva Soria

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

S373

Schopenhauer: filosofia e metafísica / organizadores,
Eduardo Ribeiro da Fonseca e Ana Carolina Soliva
Soria. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto
Quero Saber, 2025.
146 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
www.institutoquerosaber.org/editora
ISBN: 978-65-5121-136-2
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

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

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

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

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
O problema da perspectiva otimista da felicidade e o pessimismo eudemonológico em Schopenhauer.....	13
Alex Andrade	
Possíveis contribuições de Schopenhauer para a ideia de “mente corporificada”	21
André Henrique M. V. de Oliveira	
A Dúplice Consideração do Mundo: uma Arquitetônica Schopenhaueriana	37
Dax Moraes	
A música em Schopenhauer como fundamentação filosófica da Doutrina dos Afetos	55
Isaú Ferreira Veloso Filho	
Presença do pensamento schopenhaueriano na concepção freudiana de homem.....	71
Janaína de Lima Veiga	
Seria a metafísica de Schopenhauer um limite para a sua ética?	97
Jaqueline Engelmann	
A inteligência artificial e a imitação do mundo como representação: reflexões sobre uma nova categoria de seres representantes	109
Jefferson Silveira Teodoro	
O pensamento único e a política schopenhaueriana: realidade ou retórica?	129
Vinícius Edart	

Apresentação

O presente livro é fruto de um imenso esforço editorial que tem por fim divulgar a pesquisa acadêmica produzida no Brasil e apresentada no XX Encontro Nacional da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), realizado entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, em Recife-PE. Os capítulos aqui apresentados nos trazem uma amostra da riqueza e diversidade do debate especializado sobre a filosofia de Arthur Schopenhauer no país. Eles recobrem temas fundamentais de suas obras, em seus diferentes aspectos: teoria do conhecimento, metafísica, estética e ética, bem como sua relação com outros autores da história de nosso pensamento.

Esperamos que a leitura dos capítulos que compõem a obra possa instigar, em profundidade e extensão, a continuidade do debate acadêmico e inspirar o interesse de novos estudiosos no pensamento do autor.

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Professor do PPGF da PUC-PR

Ana Carolina Soliva Soria

Professora do PPGFil da UFSCar/CNPq

O problema da perspectiva otimista da felicidade e o pessimismo eudemonológico em Schopenhauer

Alex Andrade¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.01>

1 Introdução

A tão conhecida e inabalável afirmação de “pai do pessimismo” dirigida a Schopenhauer é justificada pela defesa de que a essência da existência é o sofrimento, sendo Schopenhauer o primeiro a sistematizar essa ideia filosoficamente. O ser humano, que tem uma carência inesgotável dentro de si, procura, sem sucesso, a satisfação do seu corpo. A atual rejeição da existência trágica da humanidade, aliada à onda otimista e ao culto à prosperidade, estimula o engajamento pela perspectiva individualista e esperançosa da psicologia positiva. Acabando, portanto, por reforçar ainda mais o egoísmo, a inveja e a maldade do ser humano.

A atitude pessimista (não o pessimismo metafísico, e aqui peço licença ao professor Jair Barboza para defender que se trata de um pessimismo empírico-eudemonológico, ao contrário do que ele apresenta como um otimismo prático no prefácio da sua tradução dos Aforismos

¹ Doutorando em filosofia contemporânea pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia e professor efetivo da rede pública de ensino básico do Estado da Bahia. E-mail: alex.nascimento@ufba.br

para a sabedoria de vida) seria uma arma contra a irresistível promessa de prosperidade que as perspectivas atuais de felicidade oferecem?

2 A felicidade plena e as chagas de uma busca sem fim

A psicologia positiva ou, como também é chamada, ciência da felicidade, assume a tarefa de guiar as pessoas para a realização desse sonho: um mundo onde todos podem ser felizes. Segundo ela, todos os indivíduos são movidos pelo ímpeto de serem felizes, de modo que a busca da felicidade deveria ser vista não apenas como natural, mas como a expressão mais elevada da realização do ser humano. Edgar Cabanas, psicólogo e professor da Universidade Camilo José Cela, em Madri, desenvolve um estudo e crítico sobre o fenômeno da busca pela felicidade como objetivo máximo de vida propagado pela psicologia positiva. Em conjunto com a socióloga franco-israelense Eva Illouz, Cabanas lançou um livro intitulado *“A ditadura da felicidade”*, no qual os autores exploram, sob a perspectiva sociológica e psicológica, os efeitos da ideologia positiva.

Segundo Cabanas e Illouz, foi graças à psicologia positiva que a felicidade deixou de ser um conceito nebuloso, um desígnio utópico ou um luxo pessoal inacessível. Tornou-se um propósito universal, um conceito mensurável em torno do qual esses psicólogos afirmaram poder enfim identificar os atributos psicológicos que definem um indivíduo saudável, bem-sucedido e funcional num nível ótimo. Para fins retóricos, imaginamos o que Schopenhauer diria se fosse apresentado a ele um livro de autoajuda? Quais palavras ele escolheria para adjetivar um discurso que associa a felicidade meritocrática?

Diante de um mundo com tantas tragédias, e infortúnios, todos queremos saber o que deve ser feito para evitar as dores e sermos, de fato, felizes. O excesso de otimismo ou positividade é chamado por Byung-Chul Han (2017) de enfermidade fundamental do século XXI. Han é um filósofo sul-coreano que leciona na Universidade de Arte de

Berlim. Ele possui uma vasta obra que trata das consequências para a saúde mental das pessoas da necessidade crescente de demonstrar sucesso e esconder fracassos, o que é sinônimo de falta de comprometimento ou dedicação. Em sua obra “*A sociedade do cansaço*”, o filósofo afirma que o excesso de positividade e urgência pelo êxito está adoecendo a sociedade.

As doenças psicológicas são consequência direta da competição em busca de ascensão social através do esforço individual que nunca alcança êxito, e resulta apenas em frustração e solidão, além de doenças como a depressão e a Síndrome de Burnout (SB), causadas pela busca desenfreada por felicidade e autorrealização. De acordo com Han (2022), a psicologia positiva transforma experiências traumáticas em estímulos para o aumento do desempenho e da resiliência. A dor é constantemente evitada, considerada um *sinal de fraqueza*.

3 Pessimismo metafísico e o pessimismo empírico em Schopenhauer

A cosmovisão schopenhaueriana de um pessimismo metafísico está inserido na raiz da filosofia de Schopenhauer. Como dito anteriormente, a alcunha de “pai do pessimismo” atribuída ao alemão se dá por conta da formulação filosófica do conceito da Vontade e do sofrimento inerente à existência humana. Portanto, no âmbito metafísico, a felicidade é uma mera ilusão sendo impossível de ser alcançada.

Eterno vir a ser, fluxo sem fim pertencem à manifestação da essência da Vontade. O mesmo também se mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cuja satisfação sempre nos acena como o alvo último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos e, portanto, logo são esquecidos, tornam-se caducos e, propriamente dizendo, embora não se admita, são sempre postos de lado como ilusões desfeitas; suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem

continua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo — cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento — é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero (Schopenhauer, 2015, p. 190-191).

Schopenhauer foi visionário ao classificar o discurso otimista em relação à felicidade e seus efeitos insalubres. Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, que compõem a obra tardia *Parerga e Paralipomena*, ele afirma que “o insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado. Já o sábio evita os seus males” (Schopenhauer, 2016, p. 142). E, mais adiante, o filósofo afirma:

O desconhecimento dessa verdade (o efeito quimérico dos prazeres), favorecido pelo otimismo, é a fonte de muitas desgraças. [...] O jovem acredita que o mundo que ele ainda não viu está aí para ser gozado e é a sede de uma felicidade positiva, estranha apenas aos que não têm habilidade para conquistá-la. Nessa sua crença, é fortalecido por romances, poesias e também pela hipocrisia que, sempre e em toda parte, move o mundo com a aparência exterior (Schopenhauer, 2016, p. 143).

Uma vez que a felicidade é estabelecida como um imperativo, ainda que em constante movimento e sem um desfecho definido, segundo Cabanas e Illouz, ela produz uma nova variedade de “perseguidores da felicidade” e de “*happycondríacos*”. Para Schopenhauer, essa postura em busca pela felicidade é fútil e até mesmo ridícula “pois os prazeres são e permanecem negativos: acreditar que eles possam nos tornar felizes é uma ilusão que a inveja alimenta para a sua própria punição” (Schopenhauer, 2016, p. 142).

A felicidade não pode ser alcançada duradouramente devido à eterna insatisfação dos nossos desejos. Dessa forma, o filósofo alemão sistematiza o pessimismo filosófico em sua metafísica imanente, segundo a qual nenhum objeto pode satisfazer o nosso desejo, uma vez que o desejo satisfeito logo cede lugar a um novo, uma vez que o

sofrimento é inerente à vida e, tal como a metáfora usada pelo alemão no Livro III do *O mundo como vontade e representação*, “sentimos que toda satisfação de nossos desejos advinda do mundo se assemelha à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome” (Schopenhauer, 2015, p. 469).

O sofrimento é essencial à vida. Contudo, o filósofo não deixa que a sua filosofia caia num imobilismo ao trazer o conceito de sabedoria de vida nos *Aforismos*. É importante salientar que, de acordo com Schopenhauer (2020), a abordagem do pessimismo como eudemonologia não se opõe à sua ética da negação da Vontade, mas para isso o autor afirma que para abordar o tema, deve desviar-se do ponto de vista superior que é a doutrina da negação da Vontade tratada em sua obra magna.

Atualmente, muitos pesquisadores têm se dedicado a essa interpretação do pessimismo crítico, como Lütkehaus em sua palestra que intitulada “*Existe uma esquerda schopenhaueriana? Isto é: O pessimismo é um quietismo?*” viraria um capítulo do livro “*Arthur Schopenhauer e a sua escola*” organizado pelo Centro de pesquisa interdepartamental sobre Arthur Schopenhauer e sua escola na Universidade de Salento, que, por exemplo, defende a hipótese de uma “esquerda” schopenhaueriana que se envolveria com questões sociais.

Esse debate contemporâneo se estende a toda a comunidade nacional, a exemplo dos professores Felipe Durante, Leandro Chevitarese e Vilmar Debona. Este último, inclusive, enriquece o debate desde o seu trabalho de doutorado, intitulado “*A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida*”, em que defende a distinção entre uma grande ética e uma pequena ética que nos auxiliará neste percurso. Segundo Durante (2018), Schopenhauer evita a contradição entre as duas perspectivas de forma muito sutil, desviando-se de uma perspectiva na análise da questão. Ainda sobre a perspectiva pragmática do pessimismo, Durante afirma que:

Schopenhauer reconhece a mudança do âmbito, da perspectiva na qual se assenta a discussão: não mais na chave de uma ética-metafísica, mas de uma ética-empírica. Essa alteração de perspectiva é chamada por ele de desvio, de acomodação, visando o afastamento da contradição que seria tratar a questão envolvida em um âmbito ético-metafísico (Durante, 2018, p. 141).

Nessa perspectiva, portanto, Schopenhauer rejeita o otimismo ilusório e adota uma postura pessimista-não quietista, ou seja, uma postura pessimista que reconhece a impossibilidade de fugir do sofrimento, mas que, ao mesmo tempo, não implicaria uma postura passiva diante da vida. Ao invés disso, uma vida ativa em busca de uma existência menos sofrível. As premissas fundamentais para uma vida menos frustrante, como alcançar a felicidade de fato, bem como reconhecer as dificuldades inerentes à existência, são fundamentais para uma existência menos dolorosa. Sendo assim, a postura de um pessimismo eudemonológico seria antítese da promessa otimista apresentada neste trabalho.

4 Considerações finais

A sabedoria de vida denota uma aceitação da tragédia da existência, porém não significa que deve ser encarada como uma espécie de imobilismo. A natureza crítica e não quietista da sabedoria de vida evidenciada por Schopenhauer também tem um alicerce na sua ética da compaixão. O alemão enfatiza a importância da prática para determinar o valor moral da ação ao dizer que, apesar de a explicação do fenômeno ser psicológica, o sentimento de compaixão não é uma mera fantasia, sendo o princípio central da ética “*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*” [Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes]” (Schopenhauer, 2001, p. 140).

O tema deste trabalho é urgente e pouco aprofundado, tendo em vista as consequências filosóficas, sociais e políticas dessa ditadura

da felicidade. De acordo com Han (2017), a patologia do século XXI é caracterizada pelo excesso de positividade, o que resulta numa carga excessiva de produção e de super-desempenho até o ponto de esgotamento (síndrome de “burnout”) Essa ideologia sustenta que todos podemos alcançar a felicidade, mas isso depende do esforço individual. Se uma pessoa não está feliz, é porque não se esforçou o bastante.

O autor de *O Mundo* expõe nessa obra tardias determinações que auxiliariam a condução da vida, porém sem ser otimista. Dado que a vida é composta essencialmente por dor e sofrimento, Schopenhauer propõe máximas para uma vida menos infeliz. Debona (2020) sustenta que Schopenhauer não se limita a observar e compreender, mas também emite “conselhos” no campo da prática. Dessa forma, seria razoável supor que se trate de uma “psicologia empírico-pragmática”.

Referências

- CABANAS, Edgar. *Happycracia – fabricando cidadãos felizes* / Edgar Cabanas, Eva Illouz; trad. Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu, 2022.
- DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2020.
- DURANTE, Felipe. *A Escola de Schopenhauer em seus sentidos lato e estrito: entre Apóstolos, Evangelistas, Metafísicos, Heréticos, os Pais da Igreja e as Mulheres*. Sofia, v.6, n. 1, p. 136-148, 2017.
- FAZIO, Domenico. *A Escola de Schopenhauer*. In: CARVALHO, R.; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.). *Nietzsche – Schopenhauer: Metafísica e Significação Moral do Mundo*, volume II. Fortaleza: Ed. UECE, p. 11-36, 2014.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Trad. Maurício Liesen. Petrópolis: Âyiné, 2018.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2. ed. amp. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade Paliativa: a dor hoje*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2021.

- LÜTKEHAUS, L. Existe uma sinistra schopenhaueriana? Ouvero: il pessimismo è un quietismo? In: FAZIO, D.; KOßLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Orgs.). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdepartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento*. A cura di Fabio Ciracì, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. Collana del Centro interdepartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Koßler e Ludger Lütkehaus, Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007. p. 15-34.
- REPPOLD, Caroline Tozzi et al. *Felicidade como Produto: Um Olhar Crítico sobre a Ciência da Psicologia Positiva*. Aval. psicol., Itatiba, v. 18, n. 4, p. 333-342, dez. 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-04712019000400002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 05 mar. 2024.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I; trad. Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II: Suplementos aos quatros livros do primeiro tomo; trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2015b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Org. e trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na Natureza*. Trad Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. 2 ed. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SELIGMAN, Martin. *Felicidade autêntica: usando a nova psicologia positiva para a realização permanente*. Trad. Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

Possíveis contribuições de Schopenhauer para a ideia de “mente corporificada”¹

André Henrique M. V. de Oliveira²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.02>

1 Introdução

A problemática aberta com a postulação do *cogito* cartesiano é muitas vezes indicada como a mais importante raiz moderna da investigação filosófica a respeito da mente. Em que pese as especulações da filosofia clássica (e também da medieval) acerca da alma ($\psi\upsilon\chi\eta$), as investigações de cunho empírico-experimental que floresceram na modernidade parecem ter aberto e fortalecido a via que legou ao mundo contemporâneo a concepção de que a *subjetividade* não seria um fenômeno de caráter transcendente, mas sim um produto da *mente*, cujas propriedades constituiriam um conjunto complexo de processos intrinsecamente ligados ao corpo.³

Uma vez estabelecida esta concepção, o problema central passaria a ser o de caracterizar com mais consistência qual a natureza desse fenômeno a que chamamos *mente*, e qual a natureza da relação desta

¹ Uma versão prévia deste texto foi publicada em *Lampião – Revista de Filosofia*, v.4, n.1, 2023 – Dossiê Filosofia da Mente & Ciências Cognitivas – Parte 1.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI). E-mail: andylan-tista@gmail.com

³ A este respeito é pertinente ver, por exemplo, o verbete “filosofia da mente” em Abbagnano, 2007, p. 762.

com o corpo. Podemos dizer que por muito tempo essas questões foram marcadas por uma contraposição ontológica entre o que é material (o corpo) e o que é imaterial (a alma, a mente, o pensamento), contraposição que também tem em Descartes uma de suas raízes mais fortes. Quando, por exemplo, o filósofo francês escreve: “compreendi por aí que era uma substância pensante cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material” (Descartes, 1987, p. 46), notamos que a postulação desse dualismo sugere a necessidade de se explicar como ocorre a interação entre o que é material e o que é (supostamente) imaterial.

Ainda na modernidade, porém, essa dicotomia corpo-alma passaria a ser amplamente questionada, na medida em que se encontravam indícios científicos sobre a importância do corpo (organismo) para os chamados processos mentais; e seria mesmo uma injustiça não reconhecermos que Descartes, ainda que de modo incipiente, tentou pensar uma unidade entre corpo e alma no quadro de sua filosofia. Jaquet (2011) faz notar isso de forma clara em seu livro *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, atribuindo a Descartes a tentativa de elaborar um discurso psicofísico que pensasse corpo e alma como um todo integrado. De fato, no artigo 34 d’*As paixões da alma*, podemos ler a seguinte afirmação de Descartes sobre a glândula pineal:

Concebamos, pois, que a alma tem a sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros (cf. Descartes, 1987, p. 230).

No entanto, ainda conforme Jaquet (2011), a ideia de que a união entre corpo e alma dependesse prioritariamente de uma pequena

porção de matéria (a glândula pineal), que seria a sede da alma⁴, tornou-se uma ideia alvo da crítica de Espinosa e de muitos outros filósofos que lhe foram posteriores ao longo de todo o período moderno (vindo, a mesma crítica, a reverberar na filosofia contemporânea).

Contudo, nos parece particularmente digno de nota que o nome de Arthur Schopenhauer quase não apareça nos estudos filosóficos sobre essa temática. Devido a isso é que propomos abordar neste artigo o problema da relação entre mente e corpo a partir da filosofia de Schopenhauer, cuja obra nos parece repleta de contribuições relevantes para a noção de *mente corporificada*; formulação importante para o quadro que compõe a discussão contemporânea em filosofia da mente.

2 O problema mente-corpo: de Schopenhauer à neurociência

A crítica de Schopenhauer tem como alvo central a tese do dualismo de substâncias, já que foi com base nela que Descartes instituiu a suposta diferença radical entre substância pensante (*res cogitans*) e substância corpórea ou material (*res extensa*). O filósofo alemão destaca no primeiro volume de *Parerga e Paralipomena*, especificamente no § 12 do capítulo “Fragmentos para a história da Filosofia”, que os sistemas filosóficos da filosofia moderna “são cálculos que não funcionam (*aufgehen*): deixam um resto, ou se se prefere um exemplo da química, um sedimento insolúvel”⁵ (Schopenhauer, 2009, p. 101). Tal sedimento

⁴ O que hoje sabemos sobre a glândula pineal é que ela faz parte do nosso sistema endócrino e se encontra na parte central do cérebro, sendo atribuídas a ela algumas funções importantes, como a produção de melatonina e a regulação do ritmo circadiano (ciclo sono-vigília).

⁵ Os trechos da obra *Parerga e Paralipomena* citados neste artigo foram traduzidos por nós a partir de duas edições: a edição original em alemão, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, e a edição em espanhol indicada nas referências bibliográficas.

insolúvel do sistema cartesiano teria surgido justamente da hipóstase de um dualismo substancial:

Ele [Descartes], contudo, admitiu dois tipos de substância: a pensante e a extensa. Estas deveriam ser mutuamente afetadas por *influxus physicus*, o que logo se revelou como seu resto. Tal influxo, de fato, se produziria não só de fora para dentro, na representação do mundo corpóreo, mas também de dentro para fora, entre a vontade (que sem nenhum cuidado foi adicionada ao pensamento) e as ações corporais. A relação íntima entre esses dois tipos de substância tornou-se o principal problema (Schopenhauer, 2009, p. 102).

Além de censurar o caráter não-científico das ideias de alma imaterial e de substância pensante, Schopenhauer considera-as fruto de um paralogismo da razão dialética. Da descoberta de um “Eu” que se manteria fixo em meio à passagem e variação das múltiplas representações do sujeito, ter-se-o-ia hipostasiado como uma substância, já que se via ali o atributo da permanência, tal como na matéria. E, como se trataria de algo não extenso, essa substância jamais poderia ser dada no espaço, do que teriam concluído sua não espacialidade e sua não temporalidade, posto que no tempo não há permanência.

Importante lembrar que, segundo a doutrina de Schopenhauer, aquele “Eu”, sujeito cognoscente, é um subproduto da Vontade, e ela se objetiva no organismo, no qual brota o cérebro, com todas as suas funções e disposições cognitivas. Essa tese de Schopenhauer revela a total dependência do sujeito do conhecimento em relação à constituição física do organismo. Nas palavras do próprio filósofo,

Em meu pensamento, o sujeito do conhecer, como o corpo no qual ele se apresenta objetivamente como função cerebral (*Gehirnfunktion*), é fenômeno da vontade, a qual, enquanto única coisa em si, constitui aqui o substrato do correlato de todos os fenômenos, isto é, do sujeito do conhecimento (Schopenhauer, 2009, p. 133).

Já no segundo volume de sua principal obra, *O mundo como vontade e como representação*, vemos o filósofo afirmar, por exemplo, que “a

cada um a própria experiência demonstrou abundantemente a contínua e total dependência da consciência que conhece, do cérebro, e é mais fácil acreditar numa digestão sem estômago, que numa consciência sem cérebro” (Schopenhauer, 2015, p. 241). Assim, a concepção schopenhaueriana de *sujeito cognoscente* se direciona de modo explícito para uma *materialização do transcendental*⁶; aquilo que entendemos como *a mente* possui um profundo enraizamento em nossa estrutura orgânica, e não pode ser tomada como independente do aporte material que é o próprio organismo onde ela se insere e funciona.

Como consequência disso surge a tese de que nosso conhecimento do mundo possui um alcance não só limitado (em termos epistêmicos) como direcionado (em termos pragmáticos) pois o nosso corpo, e o intelecto a ele ligado, é o que determina as condições de possibilidade de conhecimento do mundo. De um ponto de vista objetivo, segundo Schopenhauer, isso ocorre porque o cérebro é dependente das funções mais vitais, o que o colocaria numa situação subalterna em relação ao restante do organismo. Assim, o cérebro,

[...] junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo, na medida em que não intervém (*eingreift*) diretamente em sua maquinaria interna, mas tão somente (*bloÙe*) serve ao fim (*Zweck*)

⁶ A direção que Schopenhauer toma a partir da filosofia crítica de Kant fica explícita em várias passagens de sua obra. Por exemplo, no texto *Crítica da filosofia kantiana* (apêndice de *O mundo como vontade e como representação*), Schopenhauer assim direciona o criticismo contra a chamada “metafísica dogmática”, indicando, ao fim da passagem, aquilo que aqui compreendemos como *materialização do transcendental*: “o fato de que a filosofia crítica, para chegar a esse resultado, teve de ir além das *veritates aeternae* sobre as quais estava baseado todo o dogmatismo de até então, e assim fazer de tais verdades mesmas o objeto de sua investigação, tornou-se filosofia *transcendental*. Daí resulta, ademais, que o mundo objetivo, como o conhecemos, não pertence à essência das coisas em si mesmas, mas é seu mero fenômeno, condicionado exatamente por aquelas mesmas formas que se encontram *a priori* no intelecto humano (isto é, o cérebro)” (Schopenhauer, 2005, p. 530-531).

da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo exterior (Schopenhauer, 2015, p. 243).

A submissão dos processos e mecanismos da racionalidade a uma base biológica, além de revelar a limitação natural do conhecimento humano, porquanto só nos é possível conhecer o mundo segundo os valores e necessidades do nosso organismo, mostra que é preciso entendermos a racionalidade como algo essencialmente integrado ao funcionamento do corpo, ou seja, ela não consiste num processo desvinculado das outras funções, por mais distantes que estas pareçam estar. Nenhum processo consciente ou inconsciente prescinde das atividades que ocorrem nos níveis mais básicos do organismo. Morgenstern (2013, p. 27) nos lembra que esta tese do pensador alemão “alcançou um grande significado no desenvolvimento posterior da filosofia moderna, especialmente com Nietzsche e Bergson, mas também no pragmatismo e na teoria evolutiva do conhecimento”,⁷ reiterando a atualidade do pensamento de Schopenhauer para o tema, como propomos.

Por outro lado, Birnbacher (2005) destaca algo que pode nos servir para uma crítica até mesmo da própria concepção schopenhaueriana a respeito do organismo, mais especificamente a respeito da interação entre os níveis mais básicos do organismo e aqueles processos que atribuímos aos mecanismos mais complexos da atividade cerebral, pois é preciso lembrar que, apesar de submeter tanto os processos conscientes quanto os inconscientes ao pulso da vontade (que se manifesta no corpo como um todo), Schopenhauer não acredita que o cérebro tome parte sobre as atividades que ocorrem fora de uma dimensão consciente. Para ele, os atos do corpo que não são *motivados*⁸, ou seja,

⁷ As traduções do texto de Morgenstern são de nossa responsabilidade.

⁸ Para Schopenhauer, todos os eventos do mundo são conhecidos como representações de um sujeito, e todas essas representações estão submetidas a alguma das formas que regem a causalidade fenomênica. Assim, as ocorrências físicas estão submetidas à causalidade material; os juízos e raciocínios estão submetidos às razões (que operam neles como causas); as mudanças de ordem vegetativa estão submetidas às excitações; e toda a dimensão do agir humano é regida por *motivos*, sendo “motivo” definido como “um

que não são dependentes de representações, ocorrem sem influência do cérebro. Tais atos, escreve ele, “seguem-se imediatamente dos estímulos, a maioria internos, e constituem os movimentos reflexos que partem da mera medula espinal, como os espasmos e convulsões, nos quais a vontade faz efeito sem a participação do cérebro” (Schopenhauer, 2015, p. 305).

Porém, como Birnbacher (2005, p. 142) sublinha, já ficou demonstrado pela moderna neurologia que algumas decisões “que são tomadas sem cálculo racional e, por assim dizer, ‘a partir do ventre’, muitas vezes se mostram (até) como as ‘melhores decisões’. Nessas decisões ‘instintivas’ determinadas partes do cérebro estão completamente envolvidas.”⁹ O que isto indica é que entre os níveis mais básicos e os mais complexos do organismo há uma integração que Schopenhauer parece não ter considerado devidamente.

Essas constatações comentadas por Birnbacher advém do estudo de casos com pacientes que sofreram lesões cerebrais que danificaram sua capacidade de perceber um “sentimento intuitivo” capaz de direcionar suas ações de modo mais razoável e favorável para si. Em determinadas situações, estes pacientes tomam “decisões mais desfavoráveis para si do que as pessoas normais, não *embora*, mas *porque* decidem exclusivamente de forma racional. A eles falta o ‘sentimento intuitivo’, de que eles estão tomando a decisão errada” (Birnbacher, 2005, p. 142).

Por “decisões razoáveis” entenda-se aqui simplesmente aquelas que contribuem para a integridade global do organismo, isto é, aquelas que não tendam a prejudicá-lo em qualquer sentido. Assim, dado que tanto a racionalidade quanto as determinações instintivas trabalhem

estímulo externo, cuja ocasião gera uma *imagem no cérebro* (*Bild im Gehirn*), sob cuja mediação a vontade realiza o efeito propriamente dito, a ação corporal” (Schopenhauer, 2013, p. 68, grifo do autor). Neste sentido, Schopenhauer nomeia a causalidade que rege as ações humanas de *lei de motivação*.

⁹ As traduções do texto de Birnbacher são de nossa responsabilidade.

para a conservação e integridade do organismo, o desequilíbrio entre aquelas duas dimensões parece levar a uma desvantagem, do que deduzimos a necessidade de entendê-las como funções que se integram e se harmonizam num conjunto. Alguns aspectos da psicologia de Schopenhauer, porém, tendem a distanciar aquelas duas dimensões do organismo (vontade e intelecto), por exemplo: quando ele atribui a uma delas determinado conjunto de tarefas sobre as quais a outra dimensão não exerceria qualquer influência; e quando discrimina a natureza moral dos indivíduos, isto é, o seu caráter, negando ao cérebro qualquer papel sobre este.¹⁰

Neste sentido, tomemos por exemplo as afirmações de Schopenhauer (2015, p. 299/ 305) de que “o cérebro controla as relações com o mundo exterior: este é o seu único ministério, e com ele paga a sua dívida com o organismo que o alimenta”; ou que “a vontade opera na vida orgânica por meio de estímulos nervosos que não vêm do cérebro”. E ainda, sobre a frenologia desenvolvida por Franz J. Gall:

O maior erro da frenologia de Gall é que ele estabeleceu órgãos do cérebro também para as características morais — Ferimentos na cabeça com perda de substância cerebral via de regra fazem efeitos muito prejudiciais ao intelecto [...] Ao contrário, nunca lemos que, após uma infelicidade desse tipo, o caráter tenha sofrido uma mutação, que o indivíduo teria se tornado moralmente pior ou melhor [...] Porque a vontade não possui sua sede no cérebro, e, ademais, ela, como o metafísico, é o *prius* do cérebro, como de todo o corpo, por conseguinte, não sofre mutações por ferimentos do cérebro (Schopenhauer, 2015, p. 298).

Obviamente, não pretendemos aqui resgatar a crítica à famigerada teoria frenológica do anatomista alemão. Antes, trata-se somente de indicarmos, através da crítica que Schopenhauer dirige a Gall, como

¹⁰ Discutimos ambos os problemas nos subcapítulos 3.2 e 3.3 de nosso livro *Materialismo agônico: corpo, mente e matéria na filosofia de Schopenhauer*, ao qual remetemos o leitor. Os subcapítulos se intitulam “Preeminência da vontade sobre o intelecto” e “O problema da separação entre intelecto e vontade”, respectivamente.

o filósofo se posiciona a respeito do papel desempenhado pela vontade e pelo intelecto em sua concepção geral sobre o corpo. Se por um lado ele formula a tese de uma objetivação da vontade (metafísica) no corpo, por outro não avança muito na construção de uma concepção mais integrada de organismo, isso porque a vontade mesma não é considerada algo físico, figurando como incessível ao mundo material. A identificação da vontade com o caráter inteligível¹¹ tende a tornar a relação vontade — intelecto uma via de mão única, onde a primeira engendra o segundo e depois se guarda inacessível numa dimensão metafísica apartada da matéria.

Como bem destaca Rodrigues (2014, p. 51), “A ideia do organismo humano como um sistema integrado composto por vários subsistemas — tais como os sistemas límbico, neural, digestivo, respiratório e reprodutor — é relativamente nova na história da filosofia e da ciência”. Neste sentido, o mais provável é que no interior de tal discussão, na qual a filosofia de Schopenhauer toma parte, ainda não houvesse se fortalecido uma perspectiva mais “interacionista” das diferentes funções intrínsecas ao organismo vivo. Talvez a influência da concepção cartesiana sobre a relação entre alma e corpo ainda pesasse de forma a dificultar o vislumbre de uma relação organicamente integrada da atividade cognitiva, inserida no mecanismo biológico como um todo e em sua intrínseca relação com o ambiente.¹²

¹¹ As noções de *caráter inteligível*, *caráter empírico* e *caráter adquirido* compõem a base central da psicologia de Schopenhauer, tal como desenvolvida na obra *Sobre o fundamento da moral* (2001). O caráter *inteligível* designa a vontade particularizada em cada indivíduo, o núcleo mais profundo de seu ser singular; o caráter *empírico* se refere à manifestação daquele primeiro em ações objetivas no mundo; e o caráter *adquirido* se refere ao modo como um indivíduo direciona aquelas ações segundo o conhecimento que passa a ter de si mesmo ao longo de sua experiência de vida.

¹² Na filosofia contemporânea, a crítica à tradição que pode ser chamada de “cognitivista” é feita em especial pelo enativismo, em obras como *The embodied mind: cognitive science and human experience* (Varela, Thompson e Rosch) e *Mind in life: biology, phenomenology and sciences of mind* (Evan Thompson). Mais a este respeito pode ser lido no artigo *Corpo, cognição e vontade: aproximação e distanciamento entre Schopenhauer e a teoria enativista* (Oliveira, 2016, p. 141-152).

Nota-se um reforço dessa hipótese quando Damásio (2000, p. 61), com quem Birnbacher (2005) dialoga em seu artigo, chama atenção para o fato de que houve, e em certo sentido ainda há:

[...] a ausência notável de uma noção de *organismo* na ciência cognitiva e na neurociência. A mente permaneceu ligada ao cérebro em uma relação um tanto equívoca, e o cérebro foi constantemente separado do corpo em vez de ser visto como parte de um organismo vivo e complexo. A concepção de um organismo integrado — a ideia de um conjunto composto de um corpo propriamente dito e de um sistema nervoso — já aprecia na obra de pensadores como Ludwig von Bertalanffy, Kurt Goldstein e Paul Weiss, mas teve pouco impacto na formação das concepções tradicionais de mente e de cérebro.

Com efeito, para citar um desses pensadores apontados por Damásio, temos em Bertalanffy a elaboração de uma concepção de organismo que em muitos aspectos indica a necessidade de uma reorientação de nossa visão clássica de ciência. Ao introduzir uma noção de “sistema” como conceito chave para a observação e interpretação dos fenômenos, Bertalanffy (2015, p. 15) reclama por um novo paradigma científico que está, em suas próprias palavras, “em contraste com o paradigma analítico, mecanicista, causal numa só direção da ciência clássica”. O biólogo austríaco entende os organismos como sistemas abertos, ou seja, sistemas que trocam (importam e exportam) matéria com o ambiente. Isso faz com que eles não possuam uma configuração estática, mas dinâmica. A rigor, cada organismo se constitui mais propriamente de “uma ordem hierárquica de sistemas abertos”, o que implica que há no interior deles um processo de interação, ou fluxo constante de troca no qual o que aparece em certo nível como estrutura estável se mantém na verdade devido a troca permanente dos componentes de nível imediatamente inferior.

Neste sentido, explica Bertalanffy (2015, p. 206), “o organismo multicelular mantém-se mediante a troca das células, a célula conserva-se pela troca das estruturas celulares, estas por sua vez pela troca dos

compostos químicos que as constituem”; o que para o biólogo “é uma boa ilustração do fluxo heraclítico, graças ao qual o organismo vivo se mantém”.

Notemos, portanto, que nem sempre é apropriado tomar os organismos como sistemas em equilíbrio. A aparente estabilidade deles se configura na verdade como um pseudo-equilíbrio dinâmico; o “fluxo heraclítico” que os regula impede que os analisemos sob os mesmos parâmetros dos sistemas fechados; ou seja, trata-se aqui do reconhecimento de um nível ou grau dos seres cuja condição de possibilidade é o próprio desequilíbrio, entendido como um movimento contínuo de destruição e regeneração. Em sua hierarquia de sistemas pode haver sistemas em equilíbrio, mas, ainda de acordo com Bertalanffy (2015, p. 162), “o organismo enquanto tal não pode ser considerado um sistema em equilíbrio”.

Se a partir disso ampliarmos um pouco nosso escopo notaremos que desde o (macro) nível cosmológico até o nível do organismo individual é possível vislumbrar a ideia schopenhaueriana de uma “luta universal” entre todos os seres e produtos da matéria; pois, segundo o pensador alemão, “do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado”¹³ (Schopenhauer, 2005, p. 209). Assim, o corpo de cada organismo torna-se um palco onde se apresenta a dialética entre equilíbrio e desequilíbrio que subjaz àquele “fluxo heraclítico”; dinâmica na qual intelecto, vontade e ambiente interagem na luta pela permanência do organismo em meio à sua inevitável transformação.

¹³ “Constantemente a matéria que subsiste tem de mudar de forma, na medida em que, pelo fio condutor da causalidade, fenômenos mecânicos, químicos, anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria” (Schopenhauer, 2005, p. 211)

3 (Para além das) considerações finais

O reconhecimento do corpo como base fundamental de significação do mundo, tal como lemos no §18 de *O mundo como vontade e como representação*, é uma tese cuja validade é reforçada pela neurociência mais recente. Naquele parágrafo, Schopenhauer assevera que a “busca para a significação do mundo” jamais seria possível se o sujeito que conhece fosse algo como “uma cabeça de anjo alada destituída de corpo”. Porém, na medida em que o *sujeito* é entendido como um *indivíduo*, depreende-se daí que aquele conhecimento (processos mentais) provém de um corpo/organismo dotado de vontade. Assim, para usarmos os termos do próprio Schopenhauer, o conhecimento, que é fruto de nossa atividade cerebral, “é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida para a intuição do mundo”. Coaduna-se com esta tese schopenhaueriana observações como a de Damásio (2012, p. 20), quando este afirma, por exemplo, que:

O nosso próprio organismo, e não uma realidade externa absoluta, é utilizado como referência de base para as interpretações que fazemos do mundo que nos rodeia e para a construção do permanente sentido de subjetividade que é parte essencial de nossas experiências [...] a mente existe dentro de um organismo integrado e para ele; as nossas mentes não seriam o que são se não existisse uma interação entre o corpo e o cérebro durante o processo evolutivo [...] A mente teve primeiro de se ocupar do corpo, ou nunca teria existido.

Ao nos determos no significado da paráfrase que Damásio (2012, p. 184) faz do famoso adágio de Pascal, quando escreve que “o organismo tem algumas razões que a razão tem de utilizar”, podemos perceber quão rica em capacidade explicativa (e interpretativa) pode ser uma filosofia do corpo em relação ao seu antípoda, isto é, à antiga postulação e ênfase numa racionalidade descorporificada. Se impulsos biológicos podem atuar como critérios enraizados, isso implica que o

organismo tem suas razões; e mais: implica a necessidade de um questionamento da própria concepção tradicional de racionalidade e de conhecimento, bem como das consequências que uma concepção corporificada de conhecimento pode acarretar para compreendermos a dimensão do agir humano.

É certo que, a partir do que atualmente sabemos com base na biologia evolutiva, é um ponto pacífico que qualquer investigação filosófica ou científica a respeito da mente deva levar em conta a dependência fundamental que os processos mentais guardam em relação às funções mais básicas do cérebro, e do organismo em geral. Contudo, apesar dessa considerável concordância no plano teórico, aquela tradicional concepção “intelectualista” da mente ainda não foi amplamente questionada quanto às suas implicações para o âmbito da filosofia prática, sobretudo para o da política, entendida como conjunto de ações concretas realizadas por agentes dotados de consciência e de vontade.

Se todo o mundo do agir político constitui a realização do que se intenciona a partir de consciências, e se estas são o produto da interação “orgânica” entre vontades e ambiente, isto é, entre vontades e o conjunto de estímulos e circunstâncias de um determinado contexto, então pode e deve haver uma profícua articulação crítica, ainda por se estabelecer, entre uma consistente explicação biológica do organismo e as implicações que esse conhecimento biológico pode trazer para a compreensão do agir político dos indivíduos.

Como bem destaca Rodrigues (2014, p. 51), “Sem o ambiente não há organismo. Sem organismo não há consciência. E sem consciência não há mundo”. Isto porque, se podemos falar em “mundo”, este só pode ser concebido como o mundo *conhecido, intencionado*, ou seja, justamente este mundo em que vivemos; o mesmo que construímos e transformamos continuamente a partir de nossas escolhas e ações. Trata-se de um mundo construído por indivíduos dotados de vontade; consciências que *querem* de uma forma, e não de outra. Em suma, trata-

se de organismos que buscam suas “razões” e expressam-nas no modo como querem moldar o mundo da vida.

Neste sentido é que queremos destacar que a ideia de uma mente *corporificada* pode abrir horizonte para uma compreensão mais biologicamente fundamentada do agir moral e político dos indivíduos, na medida em que passarmos a entender que suas ações são (também) os produtos de organismos que *querem*; e esse seu *querer* é a expressão de determinadas “razões” (ou valores) construídas ao longo de toda a trajetória multifatorial (genética, ambiente, educação etc.) que constitui a existência de cada organismo e de cada grupo de organismos. Concordamos, assim, com Maturana (1998, p. 33) quando afirma que as raízes do nosso ser cognitivo se estendem até sua própria base biológica, e que, devido a esse fato, “não há dúvida de que ele se manifesta em todas as ações da vida social humana nas quais costuma ser evidente, como no caso dos valores e das preferências. Não há descontinuidade entre o social, o humano e suas raízes biológicas”.

Por fim, tomando aqui de empréstimo uma expressão ainda do texto de Maturana (que não se refere diretamente ao filósofo da Vontade, mas que, assim pensamos, pode ser usada no contexto do problema que discutimos ao longo deste artigo); a nosso ver, talvez a mais importante contribuição deixada por Schopenhauer para todo esse escopo de pesquisa, e para a compreensão da relação entre corpo e mente, tenha sido a indicação essencial de que existe, na dimensão prática de nossa existência, um “fundamento não-racional do racional”.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BERTALANFFY, L. *Teoria geral dos sistemas: fundamentos, desenvolvimentos e aplicações*. Trad. Francisco M. Guimarães. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BIRNBACHER, D. „Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie“. *Schopenhauer-Jahrbuch* 86, Frankfurt am Main, 2005.

- DAMÁSIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- DAMÁSIO, A. R. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).
- JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos F. de Paula e Luís C. G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- MATURANA, H. *Da biologia à psicologia*. Trad. Juan A. Llorens. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- MORGENSTERN, M. „Schopenhauers Kritik des Materialismus“. *Schopenhauer-Jahrbuch* 94, Frankfurt am Main, 2013.
- OLIVEIRA, A. H. M. V. de. Corpo, cognição e vontade: aproximação e distanciamento entre Schopenhauer e a teoria enativista. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 141-52, 2º sem. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378633727>.
- RODRIGUES, E. G. “O organismo: um sistema que integra consciência, mente, corpo e meio ambiente”. In: *Revista Simbio-Logias*, v. 7, n. 10, 2014, p. 49-61.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Textkritik bearbeitet und hrsg. Von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbusch wissenschaft, 1989.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomos I e II Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005/2015.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena I y II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- THOMPSON, E. *Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- VARELA, F. J., THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press, 1993.

A Dúplice Consideração do Mundo: uma Arquitetônica Schopenhaueriana

Dax Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.03>

1 Introdução

É bem conhecido o julgamento de Schopenhauer relativamente ao estilo “gótico” da arquitetura kantiana, como consta no apêndice da obra capital dedicado à crítica de sua filosofia (W I, p. 509), apresentando aquela peculiar simetria que replica a ordenação da tábua dos juízos em sucessivas sub-ordenações, em tamanha complexidade se comparada à grandiosa simplicidade encontrada na arquitetura clássica dos gregos. Mas não será que alguma simetria também seja encontrável na própria doutrina schopenhaueriana, não apenas em sua exposição? Não seria seu pensamento único exposto como que um entablamento assentado sobre colunas dispostas em paralelo e, mais do que isso, não em nível único, mas, sim, compondo andares, em forma “piramidal”? O trabalho pretende demonstrar que o modo dúplice de consideração do mundo, o do conhecer e o do querer, tão contraditórios

¹ Doutor em Filosofia. Professor Adjunto e membro permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro do Núcleo de Sustentação do GT Schopenhauer da ANPOF. E-mail: dax.moraes@ufrn.br O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, e resulta de projeto de pesquisa contemplado pelo Edital nº 02/2020 – Produtividade em Pesquisa da UFRN, ainda em andamento.

entre si quanto indissociáveis, ao uni-los organicamente, vence a unilateralidade dos demais sistemas filosóficos, tendo sua duplicidade replicada e espelhada em diferentes graus de aprofundamento. Tal consideração tem em vista explicitar a inter-relação, a interface e mesmo a interdependência de elementos doutrinários que são objeto de perene confusão e mesmo de acusações de contradição dirigidas ao filósofo desde os tempos mais remotos de sua recepção. Nesse sentido, o que pretende oferecer é uma espécie de “chave de leitura”, se não algo mais do que isso: a explicitação de uma disposição regular — certamente, não exaustiva — de elementos irreduzíveis e inconciliáveis que, não obstante, constituem a doutrina da representação desde as suas bases até suas consequências mais controversas.

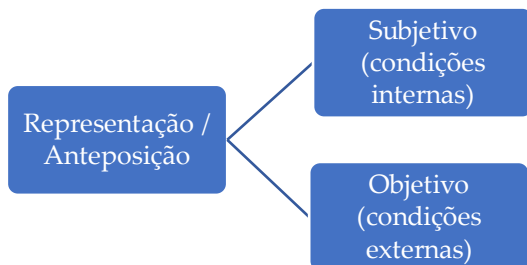
2 A arquitetura

O ponto de partida, ou melhor, a pedra de toque para essa edificação consiste na impossibilidade de um conhecimento absoluto. Todo conhecimento é meramente relativo e, como tal, cada ponto de vista particular está fadado à insuficiência, uma unilateralidade que só pode ser superada uma vez que o filósofo se coloque em tal posição que lhe permita uma visão conjunta, um *panorama*. Aqui mesmo esconde-se o problema insuperável: reduzindo-se as unilateralidades possíveis a seus extremos contraditórios, é verdade que cada polo jamais poderá ser conciliado ao outro enquanto se assume os clássicos princípios lógicos fundamentais. Essa é a armadilha da dialética: com Platão, elimina-se um dos polos a fim de que se prossiga de maneira ascendente; com Hegel, busca-se a síntese, também de modo progressivo. Kant, por sua vez, encontra na dialética a possibilidade, se não da eliminação cabal de ambas as teses, a sua compatibilização, a saber, do empírico com o transcendental — aqui, a inspiração de Schopenhauer, a despeito de sua aparente recusa à dialética. A contraditoriedade mesma não é eliminada, mas a posição assumida permite ver como

cada polo ilumina o outro. Quanto a isso, um esquema deve nos ajudar na contemplação do referido panorama, pois não nos é possível pensar simultaneamente os contraditórios, daí decorrendo nossa confusão. Se não há objeto sem sujeito, tampouco sujeito sem objeto, como unilateralidades, realismo e idealismo não são capazes de solucionar o enigma do mundo; porém, mirando-se cada um alternadamente, sem perder de vista seu contraditório, chega-se a uma visão integral, como se a vigília e o sonho, que nunca podem ser experimentados simultaneamente, viessem a se complementar uma à outra como páginas de uma única e mesma vida, como o dia e a noite, a clara face da Lua e seu lado sempre oculto. Aliás, o projeto da complementação (*Ergänzung*) pode ser estimado como a orientação geral da filosofia madura de Schopenhauer (Moraes, 2021; 2022).

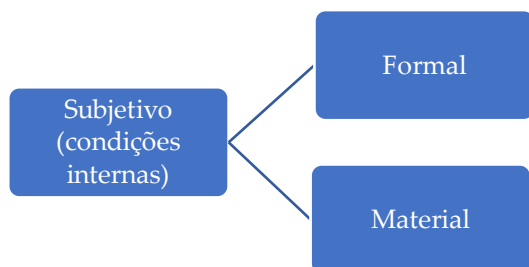
A posição privilegiada assumida por Schopenhauer, portanto, não é nem a que se estabelece a partir do objeto representado, nem a que se funda no sujeito que representa, mas a *relação* que, *antes* de toda consciência refletida, dispõe um em face do outro pela primeira vez e reciprocamente: a **representação** (W I, p. 30). Assim inicia o § 7 de *O mundo como vontade e representação*, já em sua primeira edição, em uma passagem peculiar na qual a palavra *Vorstellung* (Anteposição) não é intercambiável com “objeto” (*Gegenstand*, contraposto), significando, em vez disso, o *ato* mesmo pelo qual um objeto aparece anteposto a uma consciência — a consciência de outras coisas. Embora seja mantida aqui a consagrada tradução “representação”, a mesma induz a erro, na medida em que dá a entender algo de, em alguma medida, posterior ao que se encontra presente, como algo dependente dele. Isso até pode valer para o objeto, uma vez que o sujeito, em certo sentido, tem em relação a ele algum primado, daí resultando o primado do idealismo em relação ao realismo. Todavia, a *Vor*(Ante)*stellung*(posição) indica uma “anterioridade”, na medida em que sujeito e objeto emergem *dela*. Portanto, do lado do Conhecer, surge essa primeira fundação: Tudo é

sujeito ou **objeto** — não há terceiro, como não haverá nos demais casos.

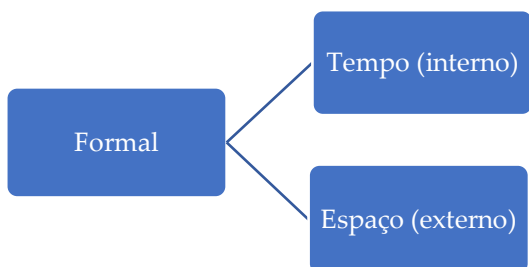


Se essa dicotomia irradia por toda parte algo tomado por muitos como um dualismo é porque ela precisa ter seus elementos postos a cada vez lado a lado, dando a impressão mesmo de um pensamento contraditório, ao invés de único, como se a única unidade possível de um pensamento como esse não fosse a de integrar em um todo o que é, a partir de sua própria unilateralidade, inconciliável em relação àquilo que se lhe opõe. É característico de conjuntos complementares que não compartilhem nenhum elemento, sendo contraditórios por definição, determinando-se ambos segundo a regra do terceiro excluído. Enquanto nos dispomos do lado do Conhecer, essa dicotomia é inescapável na medida em que é constitutiva. Ora, é fácil compreender e desnecessário explicar por que o lado objetivo parece mais palpável e seguro, na mesma medida em que o subjetivo só pode ser determinado negativamente como aquilo que “não é objetivo”; todavia, logo se deve reconhecer que toda possibilidade de experiência pressupõe condições que não podem, portanto, ser retiradas dela, tal como demonstrado por Kant, decorrendo precisamente disso a recusa de todo realismo transcendental em nome de um idealismo transcendental. O lado subjetivo encerra as condições “internas” da experiência, ao passo que o lado objetivo corresponde ao que desde então é tomado como suas condições “externas”, observando-se, não obstante, que a dicotomia mesma interno/externo já é sempre posta e fundada na separação sujeito/objeto,

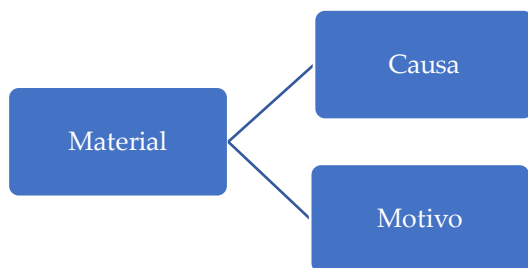
sendo-lhe congênere. Uma vez que haja sujeito, a ele já pertencem *a priori* as condições de experiências internas e externas. Assim, o subjetivo desdobra-se primeiramente no **formal** e no **material**.



Quanto ao formal, desdobra-se na forma da experiência interna e na forma da experiência externa, as formas da sensibilidade. Assim como algo só pode ser sujeito ou objeto, só se pode ter experiências *como se* “dentro de si” em um **tempo** ou “fora de si” em um **espaço**.



Entretanto, a pura sensibilidade não basta ao conhecimento empírico até que algo lhe seja efetivamente contraposto, preenchendo a mera forma com conteúdo em alguma medida determinado. Quanto à condição material *a priori*, como condição de efetiva percepção, temos os dois modos de condicionamento daquilo que possa se encontrar no espaço e no tempo tomados em conjunto, ou seja, do que seja passível de experiência: **causa** ou **motivo**.

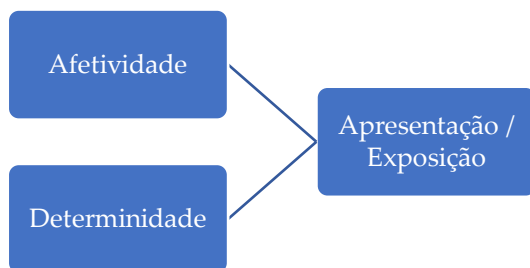


Quem me lê pode aqui questionar se não cometo o crime de Procusto ao decepar a excitação. Há para isso mais do que a mera conveniência de evitar embaraços: em primeiro lugar, a excitação surge no contexto de diferenciação entre um condicionamento universal daquilo que é material e um condicionamento mediado pelo conhecimento, sendo, por isso, particular e variável, beirando por vezes o imponderável, sendo a excitação marcada, ao mesmo tempo, pela desproporção entre fundamento e resultado, bem como pela universalidade relativa — toda planta x morrerá tanto pelo excesso quanto pela falta de água e/ou sol em circunstâncias dadas —; em segundo lugar, a excitação ocupa tal posição que, conforme o caso, tenderá mais para o fisiológico ou para o psicológico, pois trata-se sempre de determinar a participação ou não do elemento individual na consequência; em terceiro lugar, por isso mesmo, talvez, a excitação não aparece como fundamento de nenhuma classe de objetos da experiência possível, ou ainda, ela pertence e se revela em relação a processos orgânicos que, como tais, pertencem à força vital e, portanto, à objetividade da vontade, sem intervenção do conhecimento e sem o tipo de necessidade que rege o inorgânico, estando ausente na Dissertação de 1813. De resto, também merece ser levado em conta que um mesmo fato pode atuar sobre o ser dotado de conhecimento como causa (sobre seu corpo) e como motivo (sobre sua autoconsciência).

Nesse ponto, já convém atentar para algo inaudito e muito recentemente apontado (Moraes, 2024): que, além de uma contraposição mais geral entre vontade e representação, o que significa a absoluta

diferença entre querer e conhecer, ao âmbito do Conhecer, pertenceria não apenas a *Vorstellung*, mas seu correlato: a *Darstellung* (Exposição), ou apresentação da coisa em si como objetividade em geral. Portanto, antes de tudo, algo é objeto condicionado pelo conhecimento ou consiste na autopresentificação da coisa em si: **representação** ou **apresentação**, ou seja, por exemplo, a atividade própria da coisa em si como vontade, cheia de conteúdo e significação, em contraste com a estática e inócua representação que só ganha conteúdo e movimento na condição de mera aparência, ou ainda, a essência em contraste com indivíduo.

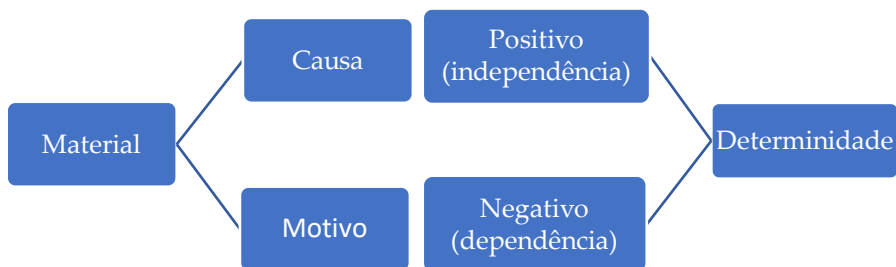
Dando um passo atrás, a partição originária entre sujeito e objeto, a primeira que reconhecemos no mundo da representação, já supõe uma partição ainda mais radical posta inexplicavelmente pela própria coisa em si que se põe como uma objetividade ante uma faculdade de conhecer que é, ela mesma, objetivação do querer conhecer em geral em dada objetividade da mesma coisa em si como organismo animal. O próprio organismo como objetividade é um complexo unitário que se apresenta à faculdade de conhecimento (que lhe pertence) como corpo composto de partes. A apresentação da coisa em si não é “anterior” nem “posterior” à possibilidade de sua representação, antes se dá em conjunto com ela no mundo. Na representação, o objeto conhecido funda o sujeito cognoscente e vice-versa. Subjetivo e objetivo, interno e externo, já é uma contraposição que reflete, como que “visto de fora”, esse fenômeno interno que se denomina “consciência de outras coisas”, ao mesmo tempo em que isso já aponta para uma relação de uma autoconsciência com aquilo que lhe afeta. Todavia, como atividade originária da coisa em si, a apresentação não se reparte em sujeito e objeto; em vez disso, atua diferenciadamente naquilo que é subjetivo ou objetivo, vindo a aparecer em um e no outro como o mesmo: vontade. Assim, ao subjetivo formal e ao subjetivo material correspondem, respectivamente, a **afetividade** e a **determinidade**.



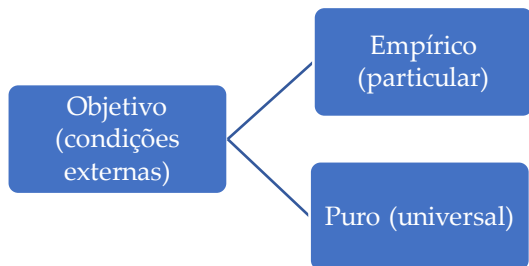
A afetividade, já como afecção — isto é, na presença do objeto —, atua diretamente sobre a vontade individual, no tempo, como **sentimento** e sobre o corpo, no espaço, como **sensação**. Em conjunto, as afecções exprimem os infinitos graus entre o agradável e o desagradável. Do ponto de vista material, a experiência deve ser determinada no tempo e no espaço de maneira **positiva** (ativa) ou **negativa** (passiva), ou seja, como algo que **independe** ou que **depende** do sujeito na produção do movimento, conforme terminologia que chega a ser esboçada na monografia *Sobre a liberdade da vontade*. Eis porque, enfim, a excitação não ocupa lugar no esquema: não por ter sido ardilosamente excluída, mas por poder ser subsumida, quanto a seus efeitos, à determinidade positiva ou à negativa de acordo com o referencial assumido.

Embora devamos reconhecer o caráter problemático da denominação proposta para as rubricas relativas à determinidade, estas são oferecidas ainda que a título provisório. Assim resulta o esquema do lado subjetivo, tendo, à esquerda, o intuitivo posto *a priori* e, à direita, os correlatos que lhe conferem uma espécie de conteúdo: trata-se daquilo de imponderável que entra nas formas.



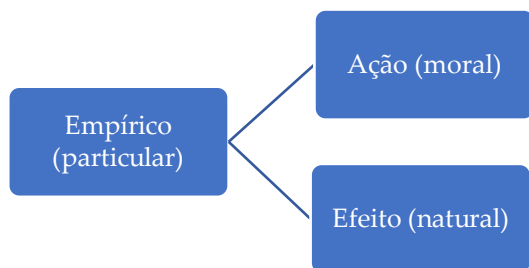


Voltemo-nos agora para o lado objetivo. Naturalmente, as condições externas são sempre *a posteriori*. A propósito, deve-se notar que, acima, afetividades e determinidades dizem respeito a suscetibilidades inerentes à pura subjetividade, não a sentimentos, sensações e determinações efetivas, que só podem ter lugar na experiência e, portanto, o esquema acima, subjetivo, reflete-se a seguir, objetivamente. Em primeiro lugar, com o acréscimo das condições externas, objetivas, conclui-se o âmbito de fundamentação das ciências: se antes tínhamos o formal e o material *a priori*, no sentido que lhes confere o quadro das predicções *a priori* ao fim do capítulo 4 do segundo volume de *O mundo como vontade e representação* (no qual as propriedades universais da matéria aparecem como juízos sintéticos *a priori* fundados na causalidade), agora temos que o conhecimento objetivo pode ser do **particular** (empírico) ou do **universal** (puro). Bem entendido, embora o universal seja alcançado *a posteriori*, não é experimentado como tal, tratando-se, portanto, de um conhecimento *objetivo puro*, sem mistura com o sensível, de maneira que o empírico corresponde ao subjetivo *a posteriori*.

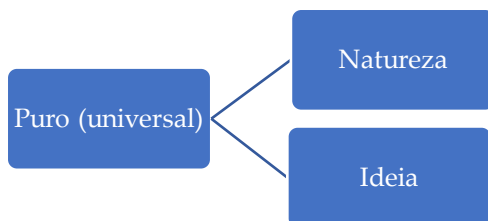


Se vimos antes que o lado esquerdo reflete o lado direito, como se um se dobrasse sobre o outro em um eixo vertical, podemos ver agora semelhante dobra em um eixo horizontal. O conhecimento objetivo puro é conhecimento do universal, sempre *inteligível*, relacionando-se com o formal, graças a que é possível abstrair as determinações particulares e, eventualmente, matematizar e/ou esquematizar os dados objetivos. Ao contrário disso, o conhecimento empírico é sempre de algo sensível, individual e, como tal, é indissociável de um conteúdo material dado, determinado, cuja abstração não produz necessariamente um *saber* universal, podendo tratar-se de mera arbitrariedade. É nesse sentido que podemos ter conhecimentos puramente objetivos e outros que são meramente “subjetivos”, ou seja, particulares. Vale ressaltar, portando, que a experiência subjetiva corresponde ao conhecimento empírico em geral que não se eleva à verdadeira universalidade. Assim se chega ao âmbito de aplicação do princípio de fundamento ao lado objetivo das intuições. Vale também ressaltar que, se a racionalidade abstrata só pode lidar com o conteúdo das intuições, a razão não encontra lugar específico no esquema, uma vez que se aplica, por meio de conceitos e juízos, a qualquer conteúdo mental, seja relativo a algo efetivo ou a algo imaginário. A Lógica, como ciência pura *a priori*, ademais, não encontra seus fundamentos no mundo empírico, tampouco as matemáticas (W II, p. 139) — apenas suas representações imagéticas são sensíveis e podem pertencer à experiência.

O conhecimento efetivo, nesse lado objetivo das intuições, divide-se em sensível e inteligível, conforme acaba de ser apontado. Embora o conhecimento sensível, como tal, não seja universalizável, nele se baseia a experiência em geral do mundo móvel. Tais movimentos podem ser de duas espécies, tendo-se em vista o duplo modo de condicionamento (determinidade): **efeito natural** ou **ação moral**, onde “moral” significa passível de imputação moral, responsabilização por um feito que se origina de nosso caráter individual, não da natureza humana ou de circunstância externas alheias ao nosso poder.



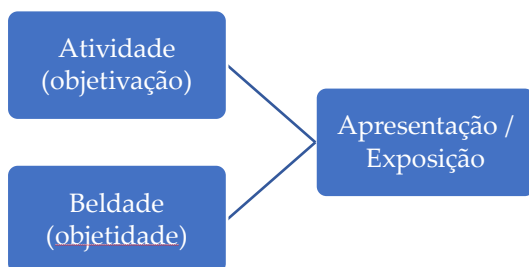
Também aqui os fundamentos *a priori* (motivo ou causa) não são eles mesmos sensíveis, apenas aquilo que deles se segue. Cada qual só pode dar a origem propriamente a uma ciência na medida em que se torne inteligível, ou seja, eleve-se à pura universalidade requerida não apenas pela ciência em sentido estrito, mas também pela filosofia e pela arte. Tal conhecimento puramente objetivo, ou seja, que não se deixa determinar em si mesmo pelo subjetivo, pode ser o conhecimento da **Natureza** em geral ou da **Ideia**, sendo este último relativo àquilo que não se encontra na cadeia das causas e efeitos, não podendo ser explicado pelo princípio de fundamento do devir, nem do agir.



Tendo-se em mente a dobra no eixo horizontal, a Natureza está para as representações segundo a forma do espaço, enquanto a Ideia está para as representações unicamente segundo o tempo puro, isto é, não como sucessão, mas como eterno presente.

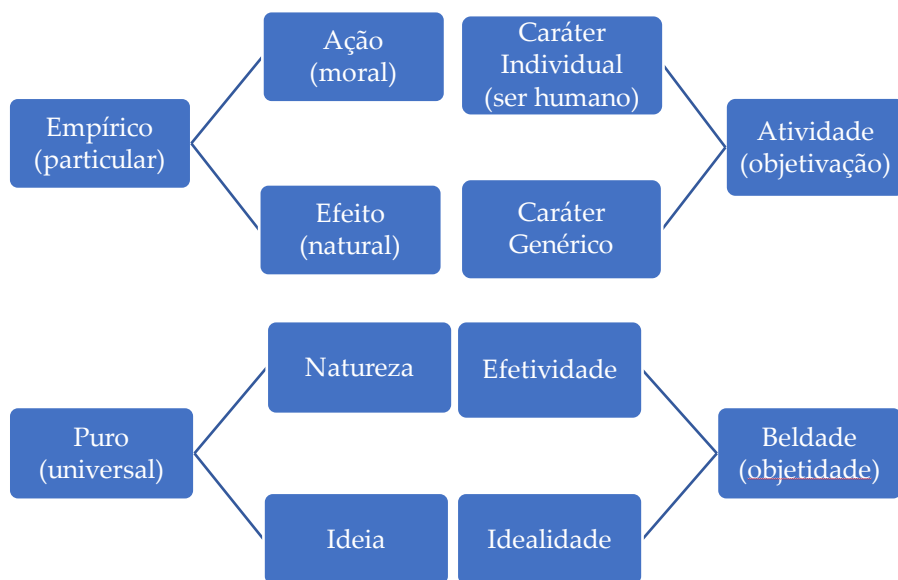
No que concerne à Exposição da coisa em si por si mesma, encontramos no mundo sensível a **atividade** da Vontade em seus diferentes graus de objetivação, cujo fenômeno global no espaço é a *pluralidade* e as relações processuais são marcadas pelo *conflito*. Do ponto de vista universal, inteligível, por sua vez, temos a *unidade* da Vontade, cuja

economia de forças contraditórias, na medida em que o todo nada perde ou ganha, constitui a *harmonia*, a **beldade** do Ideal que se revela ao gênio na contemplação da objetividade da Vontade no mero tempo.



Os graus de objetivação são diferenciados entre si segundo suas qualidades essenciais, que constituem o **caráter genérico** ou, no caso dos humanos, o **caráter individual**. O primeiro se encontra em toda a Natureza, inclusive nas forças e no mundo inorgânico como qualidades distintivas, ao passo que o segundo é exclusivo dos humanos, mas ambos refletem a determinidade. Embora contraditórios, coexistem em nós, podendo, por isso mesmo, gerar conflitos. Mas o natural, considerado em suas relações universais segundo a **efetividade**, apenas permite um saber científico ou filosófico como “efeito” puramente objetivo. O natural também pode ser considerado em suas relações particulares conosco, seja de hostilidade a ser subjugada, seja como fonte de recursos e lazer, relações orientadas por nossas afecções, mas aqui se trata apenas de sua consideração subjetiva. Todavia, a Natureza pode ser puramente contemplada em sua **idealidade**, dando lugar a um prazer íntimo puramente estético. Assim, no âmbito da beldade, a distinção entre **efetividade** e **idealidade** seria, já que “toda coisa é *bela*” quando puramente considerada (W I, § 41, p. 248), como aquela entre uma objetividade para uma intelecção que descobre uma regra universal e uma objetividade para uma intelecção que encontra uma fruição universal. Vale destacar, aliás, que a descoberta científico-filosófica, sendo intuitiva, não se confunde com sua demonstração racional em abstrato

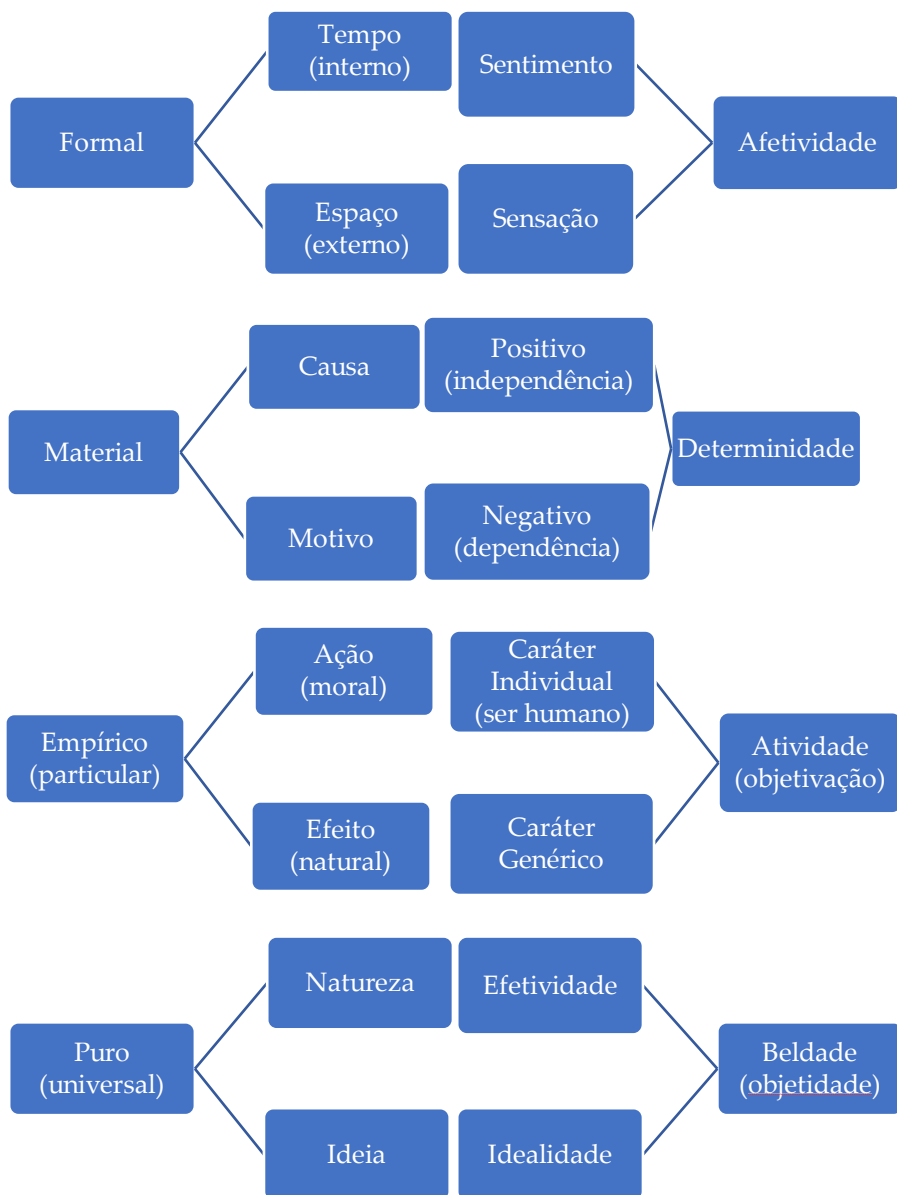
(W I, § 6, p. 25; § 14, p. 78). Paralelamente, a contemplação estética não se confunde com a representação artística, com a diferença que esta guarda uma relação de dependência com aquela, algo que não ocorre na demonstração científica, já que esta pode ser desenvolvida por alguém que não o autêntico descobridor.



Uma observação adicional parece necessária com relação à Beldade, que diz respeito à imediata objetividade da Vontade. O tema da Idealidade é o caráter, no sentido mais amplo referido acima, de maneira que, por isso mesmo, as artes pictóricas representam um nível mais baixo na ordem das objetivações, sendo precisamente o humano o caráter mais completo e, logo, o mais belo, integrando em si todos os elementos do mundo da vida, sendo objeto privilegiado das artes não imagéticas. Pode-se sugerir, talvez, que uma imagem que represente o caráter em lugar da aparência exterior possa ser tão bela quanto a poesia; não como quadro ou escultura, mas como expressão de um drama. Se for lícito supor isso, a arte visual contemporânea poderia encontrar lugar na Metafísica schopenhaueriana do Belo, desde que, como sempre, em vista de seu significado, não de seus meios de expressão.

Dando um passo mais além, a Música, que ultrapassa o âmbito das Ideias, na medida em que representa a Vontade em seu todo, poderia ser equiparada à representação mais direta da Apresentação.

Encontrar para a Representação outro correlato que não a Vontade, a saber, a Apresentação, significa não se deter nos dois modos de *conhecimento* do mundo, como *aparência* e como *coisa em si*, tal como parece exprimir o título da obra capital. Adentrando no âmbito específico do conhecimento das aparências, há algo que não consiste na coisa em si, algo que não aparece e de modo algum pode aparecer como tal, mas é aquilo a que toda aparência sempre se refere e que, no entanto, não pode estar “fora do mundo”, pois é seu conteúdo real e verdadeiro, que não é ainda a coisa em si ela mesma em sua transcendência. A Vontade como tal não encontra lugar em um esquema arquitetônico do Conhecer na medida em que o conteúdo deste pode apenas ser *positivo*, isto é, referente à Vontade *afirmada*. Nessa livre autoexposição da coisa em si como Vontade para um ser cognoscente, não há de se considerar oposições entre Atividade e Beldade, Determinidade e Afetividade, pois é no representar que se dá como que uma refração do apresentar-se, pela qual o puro e o empírico, o formal e o material são postos concretamente em conjunto, embora tenham seus modos distribuídos em conformidade à natureza dos objetos e das relações em jogo. Não obstante, ou antes, por isso mesmo, nesse espelhamento, a Beldade, como objetividade para a força judicativa (ou faculdade do juízo), está para Afetividade, como objetividade para a sensibilidade, como a Atividade tornada visível nos corpos segundo seu caráter próprio está para a Determinidade como objetividade para o entendimento puro. Assim poder-se-ia explicar que o caráter intrinsecamente dual do conhecimento, amparado em diferentes faculdades humanas, produz essa distribuição. O conjunto esquemático da complementaridade de subjetivo e objetivo, *Vorstellung* e *Darstellung*, teria, ao menos provisoriamente, a seguinte aparência.



Tal disposição poderia ser mais adequada se exposta de ponta-cabeça, como se o “horizonte” deste visível mundo objetivo fosse demarcado por um mar em cujas profundezas se ocultasse o mundo subjetivo que a tudo suporta.

Parece mesmo que a profundidade dessa fundação chega a passar despercebida na própria estruturação da obra capital (Moraes, 2021, p. 3, n. 2), mas que se atente para o seguinte: cada um de seus quatro livros a exprime. O livro I, dedicado às condições gerais do conhecimento (não exclusivamente humano), trata primeiramente das condições subjetivas do conhecimento (§§ 1-13) para, em seguida, tratar do conhecimento objetivo, seja teórico ou prático (§§ 14-16). A primeira porção é desproporcionalmente longa, pois a ela cabe o estabelecimento dos limites da investigação e distinções diversas. Os três livros que se seguem são dedicados a três objetos da Metafísica: a Natureza, o Belo, a Moral. Em outras palavras, o primeiro livro concentra-se nos princípios gerais do conhecimento segundo o fio condutor do princípio de fundamento, explicitando as faculdades e os objetos que lhes correspondem em geral, enquanto os demais livros têm em vista o que se encontra além do âmbito de aplicabilidade do mesmo. O livro II começa abordando o aspecto subjetivo do mundo como vontade (§§ 17-22), prosseguindo com a análise da Natureza como tal, objetivamente (§§ 23-29). O livro III faz a mediação entre a tematização da Natureza (forças naturais) e a da Moral (caráter humano), iniciando, em meio a um preâmbulo preparatório, com a abordagem das Ideias segundo sua cognoscibilidade, culminando na doutrina do gênio e no tema dos sentimentos antes que passe à expressão objetiva do real nas diferentes artes (§§ 41-52). Por um lado, reconhece-se aqui alguma proporcionalidade, como no livro II, mas, como no livro I, também dedicado ao mundo como representação, a primeira porção traz uma série de distinções relevantes à exposição, traçando os limites de seu objeto, bem como dos diferentes sentimentos subjetivos. Chama também a atenção, embora isso seja bastante razoável, que as artes sejam abordadas desde a mais objetiva, no sentido de partir da natureza inorgânica em direção ao caráter humano e ao que lhe é mais íntimo, tocando, aqui como lá, respectivamente, o livro seguinte e o precedente. Aliás, o livro I, ao tratar dos saberes humanos, também começa pelos mais objetivos,

deixando para o final a sabedoria prática, que concerne ao indivíduo. Finalmente, o livro IV encaminha a discussão sobre a essência da vida íntima em meio às doutrinas do caráter e do sofrimento tal como se apresentam ao íntimo de cada um antes que se passe ao discurso objetivo sobre as relações entre os agentes humanos e deles com o mundo (§ 61).

3 Considerações finais

Não é necessário dizer que, em virtude da própria natureza desse pensamento, esta chave é aproximativa e as fronteiras não são rígidas. O mesmo vale para o esquema desenvolvido até aqui, cuja versão apresentada não haverá de ser a última, assim como está longe de ter sido a primeira e não deve ser a única possível. O mérito que se defende para semelhante tentativa reside mais em seus potenciais frutos, caminhos interpretativos que parecem se abrir. Por exemplo, se objetivo e subjetivo se completam e, em outro eixo, representação e apresentação se completam, pode parecer que faltaria um correlato para a Vontade, compreendida como atividade em geral da coisa em si. Pelo que mais poderia ser completada se não por aquilo que, como ela, jamais podendo ser objeto, algo fora de toda relação causal, igualmente eterno e incriado, em si mesmo imutável ao mesmo tempo em que consiste em uma passividade (plasticidade, potencialidade) em geral pela qual pode assumir todas as aparências que lhes venha impor a coisa em si? Que mais poderia completar essa realidade em toda parte ativa se não a Matéria de que se trata no capítulo 24 do segundo volume da obra capital? Afinal, se o Conhecer faz remeter as aparências àquilo de que provém seu conteúdo, o Querer não deveria supor aquilo sobre o que se afirma em geral? Em outras palavras, temos a aparência e sua possibilidade de aparecer (objetidade), a coisa em si e sua possibilidade de ser intuída. Se a Vontade é o que há de propriamente uno e real, ao passo que tudo o que pode ser compreendido como “matéria” não

passa de produto de nossas faculdades de conhecimento, de onde emerge toda dicotomia, parece encaixar-se aí a proposta de elevar a Matéria — ou melhor, a Materialidade — ao *status* de ser, objetivamente, o que, subjetivamente, é vontade (W II, p. 350), conforme acréscimo feito na edição de 1859. É certo que isso não deve bastar para alocar a Matéria no “outro lado do mundo”, mas parece atender a uma espécie de “exigência arquitetônica” que, nessa medida, a corrobora.

Referências

- MORAES, Dax. Schopenhauer e a demarcação do lugar de sua filosofia segundo ele mesmo. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 12, ed. especial, dez. 2021, e10. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/67009>. Acesso em: 31 dez. 2024.
- MORAES, Dax. Sulla differenza fra Ideale e Reale in Arthur Schopenhauer. In: FAZIO, Domenico M.; VITALE, Maria (Org.) *Prospettive: tredici saggi a duecento anni dal Mondo come volontà e rappresentazione* di Arthur Schopenhauer. Lecce: Pensa MultiMedia, 2022. p. 189-204.
- MORAES, Dax. Notas sobre o uso técnico de *Darstellung* por Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 15, n. 1, ago. 2024, e 85486. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/85486>. Acesso em: 31 dez. 2024.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Komplettausgabe*. Schopenhauer im Kontext III. 1. Aufl. Berlin: Karsten Worm – InfoSoftWare, 2008.

A música em Schopenhauer como fundamentação filosófica da Doutrina dos Afetos

Isaú Ferreira Veloso Filho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.04>

1 Introdução

Schopenhauer nasceu na cidade de Danzig em 1788 falecendo em Frankfurt no ano de 1860, e como inúmeros pensadores, só foi efetivamente reconhecido postumamente. Contudo, mesmo que de forma tardia, sua contribuição serviu de referência para importantes pensadores como Nietzsche e Freud. A demora para que o filósofo alemão fosse reconhecido se dá, sobretudo, por duas razões: sua proximidade com o irracionalismo e sua querela com Hegel. A discrepância em que a filosofia schopenhaueriana é vista frente à tradição, e ao seu contemporâneo, bem como a afirmação de que seria uma força “irracional” o que motivaria as ações humanas, são bons argumentos para o seu esquecimento, ou não reconhecimento, durante boa parte da sua vida.

É sabido pela História que ambos os filósofos lecionavam em Berlim por volta do ano de 1820, todavia as aulas de Hegel estavam sempre lotadas enquanto as do seu “colega” entregue as moscas. Um dos motivos de tamanha discrepância de público deve-se a maneira

¹ Graduado e pós-graduado em Filosofia pela UNIMONTES e Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela UFOP, professor efetivo do IFMT. E-mail: isau.filho@ifmt.edu.br

como Schopenhauer critica a “suposta evolução” da filosofia, e do conhecimento humano, ao afirmar que o progresso da filosofia, juntamente com o científico, não passa de uma busca incessante motivada por algo que é contrário à razão humana, ou seja, é irracional. Ademais que essa busca é infrutífera causando, além do sofrimento, apenas o conhecimento fenomênico, portanto, afastando-se do essencial. Nas palavras do filósofo:

Todos esses domínios, cujo nome comum é ciência, seguem, portanto, o princípio de razão em suas diversas figuras, e seu tema permanece o fenômeno, suas leis, conexões e relações daí resultantes. — Entretanto, qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDEIAS, que são a objetividade imediata e adequada da coisa-em-si, a Vontade? — Resposta: é a ARTE, a obra do gênio (Schopenhauer, 2005, p. 253).

Em outros termos, o Schopenhauer retira a razão do centro na busca pela verdade e assim critica toda a tradição filosófica e científica. Ramos sustenta nossa afirmação do seguinte modo:

É na elevação do conceito de razão a uma faculdade de conhecimento que Schopenhauer observa de Kant a Hegel uma decadência da filosofia alemã. [...] Segue-se disso o caráter necessariamente secundário da razão: “ela é de natureza feminina: ela só pode dar depois de ter recebido. Por ela mesma nada tem a não ser a forma sem conteúdo de sua operação” (Ramus, 2008, p. 3).

Para que possamos demonstrar a relação entre o filósofo alemão e a *Doutrina dos Afetos* é necessário compreendermos a teoria do conhecimento schopenhaueriana. Sobretudo o modo de conhecimento estético, onde os conceitos como *Vontade*, *Representação* e *Ideia* são analisados e compreendidos sob a luz da estética. A saber, por intermédio do *Belo* encontrado na natureza e na obra de arte. Tal análise nos permitirá

identificar os argumentos levantados pelo filósofo que justificam o verdadeiro conhecimento ou o imutável frente ao mutável fenomênico.

Um dado deveras importante é a maneira como Schopenhauer desenvolve sua teoria do conhecimento com base na *intuição estética* ou *metafísica imanente*, ou seja, contra o ideal iluminista e, sobretudo, o ideal propagado por Kant de que o meio pelo qual podemos conhecer passa necessariamente por aquilo que pode ser compreendido pela razão enquanto fenômeno. Em outros termos, o limite colocado pelo filósofo de Königsberg seria ultrapassado por meio da estética atingindo deste modo o *númeno*.

2 Desenvolvimento

Em sua principal obra, *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer nos apresenta como o conhecimento da realidade, entendida como *fenômeno*, é uma projeção do sujeito por meio do *princípio de razão do dever* motivado pela *vontade*. Que, por sua vez, é um reflexo da *ideia* ou da essência dos objetos apreendidos pela citada faculdade. Em outros termos, o *princípio de razão* que, aparentemente, seria o meio de se captar os fenômenos e assim fazer a relação com os objetos fora do sujeito, segundo Kant, em Schopenhauer se torna um mero instrumento de *representação* da *ideia*.

O argumento exposto arbitrariamente acima pode ser analisado na própria organização do *Mundo como vontade e como representação*, onde temos, no primeiro livro, a demonstração do processo de conhecimento humano acerca do mundo, a saber, a partir de *tempo, espaço e causalidade*. Barboza nos diz:

O primeiro, sobre o mundo da “representação submetida ao princípio de razão”, aborda os fenômenos da realidade dados no espaço, no tempo e na causalidade (princípio de razão do dever), tendo-se aí “o objeto da experiência e da ciência”; [...] é prestado um tributo à epistemologia kantiana e aos ensinamentos vedantas, no sentido de que o

véu de Maia de nossa mente só permite conhecer fenômenos transitórios, não a coisa-em-si, [...] (in Schopenhauer, 2005, p. 13).

Como exposto por Barboza o filósofo presta uma homenagem a Kant ao confirmar a maneira como os homens conhecem os fenômenos, ao passo que atribui valor ao conhecimento da filosofia Zen Budista. Mas, seguindo a argumentação, o corpo seria imprescindível nesse modelo de gênese de conhecimento, uma vez que seria a partir dele que os objetos poderiam aparecer, e assim, serem conceituados pelo entendimento. “Quando o corpo a recebe (a sensação nua e crua) começa todo um processo de engenharia, automático, sem intervenção calculada do sujeito, que resulta num objeto” (Barboza, 2001, p. 22). Desta maneira, os objetos se tornam uma *representação* para o sujeito na medida em que este usa da sua *percepção*², nomeando-os e, portanto, atribuindo significado. Nestes termos, o sujeito cria uma “imagem” dos objetos, sendo esta, motivada por algo que está no sujeito e não no objeto.

Pelo dito nos resta ainda a coisa-em-si, e nisto o filósofo se distancia de Kant. Segundo Schopenhauer a coisa-em-si não poderia ser aquilo que causa o fenômeno, mas sim, o que o manifesta. Conteúdo do segundo livro busca-se compreender o mundo além da representação e assim, objetivamente, procura-se no próprio corpo aquilo que motiva a compreensão do que está fora dele. Só resta a *Vontade*. Este querer interior que motiva a busca pela apreensão dos fenômenos mesmo que, aparentemente, não esteja ligado a estes. Querer que é incontrolável³ e universal, isto é, pertence a todo e qualquer indivíduo ou objeto de

² Barboza nos mostra que a percepção é diferente da sensação por servir do entendimento. “se estiver articulado à percepção (à sensação como matéria dos sentidos) e por ela for determinado mediante o entendimento, o objeto é real” (Barboza, 2001, p. 27).

³ O fato de ser incontrolável faz com que a *vontade* cause o sofrimento segundo Schopenhauer. Cada conquista é precedida por um processo árduo de busca que gera angústia, esta que não finda ao se atingir os objetivos e assim entra num loop eterno entre o desejo, a luta por saciá-lo, a sua conquista finita que gera outro desejo. Para saber mais ler o segundo livro do *Mundo como Vontade e como Representação*.

forma inerente mesmo que em graus distintos. Vontade que, nas palavras do filósofo:

[...] fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE (Schopenhauer, 2005, p. 156-157). Consideramos no livro primeiro o mundo como mera REPRESENTAÇÃO, objeto para um sujeito. Em seguida, complementamos essa consideração mediante o conhecimento do outro lado do mundo, encontrado na VONTADE, que é a única coisa que o mundo revela para além da representação, ou seja, como a coisa-em-si. Em conformidade com isso, nomeamos o mundo visto como representação, tanto em seu todo quanto em suas partes, OBJETIDADE DA VONTADE, ou seja, Vontade que se tornou objeto, isto é, que se tornou representação. Lembramos ainda que semelhante objetivação da Vontade tem muitos e bem específicos graus, nos quais a essência da Vontade aparece gradualmente na representação com crescente nitidez e completude, ou seja, expõe-se como objeto (Schopenhauer, 2005, p. 235).

Até aqui percebemos uma relação entre a *vontade*⁴ e os *princípios de razão*, ou seja, o conhecimento se daria a partir de um impulso incontrollável que existe em todos os sujeitos que por sua vez buscam representá-los nos fenômenos. Contudo, no livro três, Schopenhauer elimina

⁴ Sobre essa constatação do conceito de Vontade em Schopenhauer Barboza nos aponta: “O filósofo, a partir novamente do corpo humano, agora considerado uma “objetividade da vontade”, encontra uma via de acesso privilegiado ao íntimo dos corpos do mundo, pois o investigador inspeciona a sua objetividade e entende que os movimentos por motivo do seu corpo têm por mola impulsora o querer interior. Apreende, de dentro, a causalidade (motivos), isto é, a própria natureza volitiva. Em seguida, analogicamente, estende esse achado por intelecção a todos os corpos do mundo e chega por conclusão analógica, guiado pelo sentimento, ao conceito de Vontade de vida como coisa-em-si universal que se objetiva no fenômeno” (Barboza, 2005, p. 14).

o segundo ponto, os *princípios de razão*, demonstrando que o conhecimento efetivo e pleno, longe das variáveis sensíveis, é aquele atingido unicamente pela *vontade*. Nesses termos, evocando a relação platônica entre ideia e representação sensível, Schopenhauer demonstra que a *ideia* é uma manifestação da *Vontade* que busca se efetivar para os sujeitos e encontra esta efetivação a partir do seu aparecimento, finito e desfigurado, nos fenômenos. Schopenhauer justifica nossa análise acima ao referir-se das Ideias e as cópias em Platão, citando-o:

Reconhecemos nesses graus as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza. Todas essas Ideias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com suas cópias. A pluralidade desses indivíduos só pode ser representada por meio do tempo e espaço, enquanto o seu nascimento e morte só o são pela causalidade. Nessas formas reconhecemos as diversas figuras do princípio de razão, que é o princípio último de toda finitude, de toda individuação, forma universal da representação tal como esta se dá ao conhecimento// do indivíduo. A Ideia, ao contrário, não se submete a esse princípio; por conseguinte não lhe cabem pluralidade nem mudança. Enquanto os indivíduos, nos quais a Ideia se expõe, são inumeráveis e irrefreavelmente vêm-a-ser e perecem, ela permanece imutável, única, a mesma, o princípio de razão não tendo significação alguma para ela. Por outro lado, se este princípio é a forma sob a qual se encontra todo conhecimento do sujeito, quando ele conhece como INDIVÍDUO, as Ideias, ao contrário, residem completamente fora da esfera de conhecimento do indivíduo. Entretanto, caso as Ideias devam se tornar objeto de conhecimento, isso só pode ocorrer pela supressão da individualidade no sujeito cognoscente (Schopenhauer, 2005, p. 235-236).

Em outros termos o conhecimento fenomênico, este que serve de estudo à ciência, torna-se um meio obsoleto de conhecer tendo em vista seu caráter particular. É necessário partir da análise da coisa-em-

si buscando compreender como se chega à *ideia* para se atingir o conhecimento verdadeiro e universal.

A solução apontada pelo filósofo alemão parte de uma *metafísica imanente*, onde a *ideia* é atingida por meio da *intuição estética*⁵. Assim, foi necessária a aproximação com a perspectiva platônica e, consecutivamente, um distanciamento da kantiana. Onde se tem como premissa uma correlação entre a essência, dos objetos no mundo das ideias, e a aparência no mundo sensível, destoando da dúvida kantiana sobre a existência da relação entre o fenomênico e o núnemo. Assim, ancorado na filosofia platônica, Schopenhauer aponta uma semelhança entre o núnemo e o fenômeno e afirma que esta se dá além da representação do sujeito podendo ser conhecida via negação da *vontade* pela *intuição estética*.

O sujeito puro do conhecimento⁶ seria capaz de “cessar” a *vontade*, evitando o engano da busca por numa relação causal, e atingindo o conhecimento verdadeiro dos fenômenos. Deste modo, a apreensão estética seria, parafraseando Kant, *finalidade sem fim* enquanto processo, contudo, e exatamente por ser deste modo, ela acabaria contemplando a ideia, isto é, a essência verdadeira do mundo. Nestes termos deixa de existir uma hierarquia entre sujeito e objeto ou ainda uma multiplicidade de indivíduos, ao mesmo tempo em que se nega a *vontade* pela intuição estética nega-se a concepção de indivíduos ou ainda as suas relações com os objetos. Tudo é integrado ao se atingir a *ideia*. Nas palavras do filósofo:

⁵ Barboza endossa essa análise: “As ideias platônicas, espécies da natureza expostas em fenômenos e apreendidas pelo princípio de razão turvadamente — e aqui se tem no tempo uma “imagem móvel da eternidade” —, podem ser intuídas límpida e puramente por meio da intuição estética (Barboza, 2005, p. 14).

⁶ Difere do indivíduo que conhece apenas a partir da força imperante da *vontade* sobre os *princípios de razão*. Barboza coloca do seguinte modo: “Quando se fala em puro sujeito do conhecimento no modo de conhecimento estético, requer-se concomitantemente o pensamento da “supressão da individualidade”. O conhecimento, que originariamente era mekané, servidor da vontade, passa a ser desinteressado e a vontade é negada [...] (Barboza, 2001, p. 60).

Encontramos no modo de conhecimento estético DOIS COMPONENTES INSEPARÁVEIS. Primeiro o conhecimento do objeto não como coisa solada, mas como IDÉIA platônica, ou seja, como forma permanente de toda uma espécie de coisas; depois a consciência de si daquele que conhece, não como indivíduo, mas como PURO SUJEITO DO CONHECIMENTO DESTITUÍDO DE VONTADE. A condição sob a qual esses dois componentes entram em cena sempre unidos é o abandono do modo de conhecimento ligado ao princípio de razão, único útil para o serviço tanto da Vontade quanto da ciência (Schopenhauer, 2005, p. 265-266).

Pelo que nos foi apresentado podemos afirmar uma relação entre todos pela *vontade*. Schopenhauer efetivamente conclui que os indivíduos e os objetos estejam interligados, pertencentes a uma mesma “natureza”. Contudo, esta relação só é percebida quando se nega a *vontade* atingindo assim a *ideia*. Nesses termos, a *vontade*, assim como os *princípios de razão*, seriam um instrumento usado pela essência do mundo, ou o verdadeiro em-si, ou, como denomina o filósofo, a *ideia*. A princípio de maneira fenomênica, logo um reflexo imperfeito da *ideia*, para posteriormente, pela negação da *vontade* proporcionada pela *intuição estética* do sujeito puro do conhecimento, atingir a perfeição “clara e distinta”.

Na história da filosofia outra corrente desenvolve uma aproximação inequívoca entre sujeitos e objetos quando se trata da experiência estética: os filósofos e músicos da *Doutrina dos Afetos*. De maneira menos incisiva que o filósofo alemão, afinal estão preocupados mais com música do que com a filosofia neste contexto, pensadores como Merssene, Descartes, Vincenzo Galilei, Johann Mattheson e Adolph Scheibe irão traçar relações inequívocas entre a música e afetos. Estas que só são possíveis tendo como premissa a existência de uma ligação estreita entre a natureza e os afetos dos sujeitos, isto é, acreditando que os afetos humanos fazem parte da natureza assim como qualquer outro fenômeno conhecido pela ciência empírica e, portanto, podem ser matematizados.

Nestes termos, levantamos a hipótese de que Schopenhauer acaba por justificar filosoficamente a supracitada teoria ao creditar a música uma espécie de correlação com a *ideia*, consecutivamente com a *vontade* e com os afetos dos sujeitos. A relação análoga entre “todas as coisas” e a *vontade*, como instrumento da *ideia*, nos parece próprio à relação entre afetos e a música, afinal ambas partem do pressuposto de uma espécie de ordem que perpassa e que supomos ser definida por Schopenhauer como *Vontade*. Mas para que nossa hipótese seja averiguada cabe-nos apresentar a *Doutrina dos Afetos* e a representatividade da música dentro da argumentação estética de Schopenhauer.

A *Doutrina dos Afetos* surge da busca ocorrida a partir do século XVI de se retomar a expressão que a música detinha no período grego, onde ela seria capaz de afetar os sujeitos de maneira direta, isto é, livre de particularidades e provocando as mesmas sensações nos indivíduos. Vários são as respostas ao porquê de tamanha eloquência da música para os gregos: Vicentino⁷ afirma que o motivo seria a maneira como ela seguia as modulações da fala e por ser uma música monofônica Galilei⁸ concorda com Vicentino sobre a monofonia, mas se preocupa principalmente com a capacidade estética da música grega, pautada na *catarse* e na *mímeses*. No entanto, será com o músico italiano Gioseffo Zarlino⁹ que surgiu a necessidade da racionalização da música partindo da própria natureza dos sons. A sua concepção pressupõe que o fundamento musical para os gregos era a natureza, essa que por si é matematizada, sendo assim, poder-se-ia fazer o mesmo com os afetos,

⁷ Nicola Vicentino (1511-1576) nasceu em Milão e foi um compositor e teórico musical italiano.

⁸ Vincenzo Galilei (1520-1591) pai do famoso astrônomo italiano, foi um dos participantes da *Camerata Bardi*. Ele juntamente com Zarlino e outros intelectuais se reuniam com o Conte Giovanni Bardi de Vernio a fim de discutir a música do século XVI, em especial, na busca em compreender o motivo pelo qual a música antiga, leia-se música grega, era tão expressiva. Os seus esforços irão possibilitar o surgimento da ópera italiana.

⁹ Teórico e compositor italiano publicou em 1558 *Le Istitutioni Harmoniche*, obra considerada um marco na história da teoria musical por buscar unir teorias especulativas, baseadas em fontes antigas, a práticas modernas de composição.

afinal, eles também são parte da natureza sendo passíveis de racionalização. Sobre a perspicácia dessa mudança Fubini afirma:

Fundamentalmente, o teórico veneziano tencionava eliminar a contraposição, bastante difusa, entre os que confiavam ao ouvido e ao prazer auditivo a determinação dos intervalos consonantes, e aqueles que a confiavam a princípios teórico-matemáticos abstratos ou à autoridade dos antigos. Para Zarlino, a racionalização adequada à natureza corresponde perfeitamente ao que agrada ao ouvido (Fubini, 1999, p. 207).

O músico italiano chega à conclusão de que seria possível, a partir da racionalização da natureza, ditar as consonâncias que suscitariam determinados afetos provocando a sensação de agradabilidade nos ouvintes. Em outros termos, parafraseando Fubini: “Importa referir como, a partir dessa determinação, Zarlino fixa uma relação inseparável entre a racionalidade matemática da música e os efeitos produzidos por ela na alma humana” (Fubini, 1999, p. 207).

A *Teoria ou Doutrina dos Afetos* é descrita por Stanley Sadie, no Dicionário Grove da música, como um:

Termo utilizado para descrever um conceito teórico da era barroca, derivado das ideias clássicas de retórica, sustentando que a música influenciava os “afetos” (ou emoções) do ouvinte, segundo um conjunto de regras que relacionavam determinados recursos musicais (ritmos, motivos, intervalos etc.) a estados emocionais específicos (Sadie, 1994, p. 9).

Em acordo com a citação, a música influência diretamente as emoções, sendo assim, dever-se-ia criar as notações musicais que culminasse em um estado emocional específico. Tendo seus princípios já embrionados no século XV, a *Doutrina dos Afetos* passará por todo o período barroco e será plenamente estabelecida no século XVIII na Alemanha, onde teóricos da música como Johann Mattheson e Adolph Scheibe vão criar essas notações de maneira incisiva. Eles irão designar modelos musicais a que todos deveriam seguir ao buscar representar

um determinado afeto, seria uma espécie de cartilha musical ou um tomo dos afetos.

Independente do período, ou o modelo teórico, a que nos referimos acima é um fato que estes músicos acreditavam na existência de uma universalidade na música que pudesse atingir, e assim criar afetos, de maneira idêntica nos ouvintes. Afinal, todos fazem parte de uma mesma natureza. Logo, por estarem contidos em um período de endeuçamento da razão, consecutivamente da matemática, bastaria se definir as consonâncias musicais em acordo com os afetos tendo como instrumento a matemática.

Schopenhauer por sua vez enxerga a música como um correlato do *em-si*, ou seja, da *ideia* e da *Vontade*. Segundo o filósofo todas as artes, seja a pintura, a escultura ou a arquitetura podem proporcionar aos sujeitos a aproximação com a *ideia*, contudo, a música seria diferenciada tendo em vista que não necessita de intermédio algum para elevar-se à essência ou ao conhecimento verdadeiro. A música nem entraria numa disputa qualitativa com as outras artes por seu caráter próprio. Torres Filho endossa nossa afirmação:

Em Schopenhauer, pela primeira vez na história da filosofia, a música ocupa o primeiro lugar entre todas as artes. Liberta de toda referência específica aos diversos objetos da vontade a música poderia exprimir a Vontade em sua essência geral e indiferenciada, constituindo um meio capaz de propor a libertação do homem, em face dos diferentes aspectos assumidos pela Vontade (Torres Filho, 2005, p. 10).

Se todas as artes têm como princípio uma busca mimética pela ideia, presente na natureza, visando apresentar aos sujeitos uma saída para o incessante querer motivado pela *vontade* a música não entra nesse jogo. Ela não é cópia das *ideias*, mas a *ideia* mesma, o *em-si*. Citando Fubini ao falar sobre esta peculiaridade da música para Schopenhauer, “A música é objectivação directa, uma vez que enquanto as outras artes <nos dão apenas o reflexo, a música dá-nos a essência>” (Fubini, 2008, p. 126). Não por acaso a “música” para Schopenhauer é a

teórica clássica onde vigora os instrumentos e a melodia. Segundo o filósofo ao trazer para a música elementos como a poesia se cria uma relação com o externo, e assim, perdesse a sua potência efetiva. Fubini novamente, “a música não deve, por natureza, ser descritiva; <se se quiser adaptar muito a música às palavras e modelá-la aos factos, essa esforça-se por falar uma linguagem que não é a sua>” (Fubini, 2008, p. 126).

Nestes termos, se as outras artes são exposições das ideias que requerem um sujeito puro do conhecimento¹⁰ a música, por sua vez, não necessita de nada. Já estaria presente de forma inata nos sujeitos e nos objetos, isto é, em todas as coisas. Kant, um dos interlocutores do pensamento schopenhaueriano, afirma que a música seria inferior à poesia, afinal seria um empecilho à “urbanidade” pensada pelo filósofo. Ou seja, ela incomoda os sujeitos que por algum motivo podem não estar dispostos a escutá-la, coisa que não aconteceria com a poesia¹¹. Respeitando as peculiaridades do pensamento do filósofo, bem como do próprio Schopenhauer que não pensa a música em termos puramente fenomênicos, notamos como a música não pode ser controlada. Em outros termos, assim como a *vontade* ela é parte constituinte do todo.

Fato, pelo que nos foi dissertado até aqui, seria pouco prudente uma aproximação entre Schopenhauer e a *Doutrina dos Afetos* tendo em vista a crítica ao conhecimento via ciência/matemática, bem como a maneira como o filósofo enxerga a música em parâmetros não puramente

¹⁰ Barboza: *De fato*, no capítulo 52 de “O mundo...”, dedicado à arte dos sons, Schopenhauer, em nenhum momento, menciona o puro sujeito do conhecimento. E nem poderia, afinal, a música é linguagem direta da coisa-em-si, não exposição de Ideias, portanto, não é representação que exija um sujeito” (Barbosa, 2001, p. 126).

¹¹ Citando Kant: “Além disso, é inerente à música uma certa falta de urbanidade, pelo fato de que, principalmente de acordo com a natureza dos instrumentos, ela estende a sua influência além do que se pretende dela (à vizinhança) e assim como que se impõe, por conseguinte causa dano à liberdade de outros, estranhos à sociedade musical; as artes que falam aos olhos não fazem isto, enquanto se deve apenas desviar os olhos quando não se quer admitir sua influência” (Kant, 2005, p. 175).

fenomênicos, mas essências. Contudo, e aí reside nossa perspicácia, devemos ter claro, primeiro, que Schopenhauer está inserido no momento áureo da supracitada teoria, afinal será na Alemanha do final do século XVIII início do XIX onde ela encontrará seu apogeu, sendo improvável que um filósofo tão ligado à música fosse alheio a esta corrente que lhe é contemporânea e, segundo, o uso da matemática por parte dos “músicos dos afetos” é apenas um instrumento de compreensão. Existe por trás a “crença” numa certa harmonia do universo.

Desde Pitágoras, começa-se a pensar na música como sinônimo de uma harmonia do universo. A natureza seria um enorme campo com várias formas e modelos aparentemente desconexos, os números por sua vez, conseguiriam usar dessas formas e agrupá-las, ordenando-as e as tornando compreensíveis em linguagem matemática. No entanto, ao fazer essa concatenação, fica claro que a ordem já estava na própria natureza e que sua essência coincidia com a própria estrutura abstrata dos números. Neste contexto a música, enquanto teoria, teve tanta relevância para os pitagóricos, ela seria uma espécie de reflexo do funcionamento da natureza ou das esferas celestes, dotada da mesma harmonia do universo. Fubini expõe da seguinte maneira: “para os pitagóricos, a natureza mais profunda da harmonia e do número é revelada exactamente pela música” (Fubini, 2008, p. 71). Logo, a música é a representação daquilo que está presente na natureza, ou seja, é composta da mesma maneira¹².

Ora como nos foi aludido acima os músicos da *Doutrina dos Afetos* buscam fazer uma retomada aos gregos e como tal partem deste mesmo pressuposto valorativo. Sendo assim, apesar de usar da

¹² Essa “crença” pitagórica será presente durante toda a história da música. Boécio escreveu o tratado musical mais difundido durante a Idade Média, o *Institutione musica*, onde afirma existir três tipos de música a *mundana*, *humana* e *instrumentalis*. A música *mundana* seria a teórica, especulativa, de Pitágoras e Platão, a música verdadeira, superior, já que dissociada dos sentidos; a música *humana* seria o reflexo da harmonia cósmica na relação entre corpo e alma; a *instrumentalis* por sua vez seria indigna, tendo em vista que era a música prática, concreta.

matemática a usam apenas como meio de explicar o que é inerente à natureza. Nos parece que por vias distintas o filósofo alemão pensa nos mesmos termos. É a música correlato da *vontade*, assim a música fala como a *vontade*. Pensar na possibilidade de criação de afetos universais, em todos os seres humanos, pela música é bastante próximo da máxima schopenhaueriana de música como algo que independa dos sujeitos particulares ou mesmo do sujeito puro do pensamento. Em ambos os casos é suprimido a individualidade, a experiência particular, o gosto particular ou mesmo eventuais erros nos sentidos. Por intermédio da música todos se percebem “um”.

Nesses termos, podemos concluir que apesar de Schopenhauer não designar afetos específicos suscitados pela música nos sujeitos, afinal a música é ainda mais universalizante que denominações particulares, ele acaba por partir dos mesmos pressupostos dos pensadores da *Doutrina dos Afetos*, isto é, numa harmonia entre todos motivada pela música. Contudo, e aí acreditamos que o filósofo vai além, irá designar estes pressupostos de modo filosófico, ou seja, conceituando-os. A harmonia universal compreendida pela matemática seria motivada pela *vontade*, que por sua vez, está diretamente ligada à *ideia*, que por si é explicada na medida em que é intuída.

No momento em que Schopenhauer atribui a música um valor distinto das outras artes, sendo correlata a *vontade*, percebemos como o filósofo embasa aquilo que para os músicos da *Doutrina dos Afetos* não passava de pressupostos. Em outros termos, ele cria uma sustentação filosófica que permite se pensar na harmonia do universo a partir dos conceitos de *princípio de razão*, ao se mensurar a música pela matemática, *vontade*, ímpeto cego que motiva a todos igualmente e, *ideia*, essência do mundo que compõe tudo de forma inerente.

3 Considerações finais

Pelo que nos foi exposto, fica claro que mesmo não discorrendo acerca da maneira como a música pode criar afetos de maneira uniforme nos sujeitos Schopenhauer apresenta o “porquê” de tal relação ser possível. Isto é, distante de pensar na existência de faculdades engessadas de sensibilidade e razão o filósofo desenvolve uma relação harmônica entre tudo e todos a partir de uma unidade exposta sobre o conceito de *ideia*.

Nossa tese é a de que o pensamento filosófico de Schopenhauer, em especial no que se refere à música, está intimamente ligado aos pressupostos dos músicos e filósofos da *Doutrina dos Afetos*. Acreditamos não apenas que o filósofo alemão sofreu influência da supracitada teoria ao desenvolver seu pensamento filosófico como o criou, sobretudo no que tange ao papel de destaque que ele proporciona à música, como uma justificativa da relação inequívoca entre música e os afetos humanos. Sendo ela, a música, vista de forma dupla por um lado como a verdade absoluta, o em-si, númeno ou *Vontade* e, por outro, o fenômeno no conceito de *ideia*, os sentimentos provocados nos ouvintes de maneira fidedigna ao em-si.

Referências

- BARBOZA, Jair. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- BARBOZA, Jair. *Introdução a O mundo como vontade e como representação, Arthur Schopenhauer*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- DUFRENNE, Mikel. *Estética e filosofia*. Trad. Roberto Figurelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- FUBINI, Enrico. *Estética da Música*. Trad. Sandra Escobar. Lisboa: Edições 70, 2008.

- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- RAMOS, F. Caldeira. *A “Miragem” do Absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação de filosofia da USP. 265 p. São Paulo, 2008.
- SADIE, Stanley; LATHAN, Alison. *Dicionário Grove da música: edição concisa*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação (III Parte): Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- TORRES FILHO, R.R. *Introdução a O mundo como vontade e como representação (III Parte): Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

Presença do pensamento schopenhaueriano na concepção freudiana de homem

Janaína de Lima Veiga¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.05>

1 Introdução

Como se sabe, através da história, a filosofia é a “mãe” de todas as ciências, tendo desde séculos a.C., levantado questões, entre outras, que interessam ao saber psicológico (1879), como por exemplo, relativas ao comportamento humano. Durante a Antiguidade a psique já era preocupação de filósofos e de médicos.

Não se pode negar a influência da filosofia (por exemplo, a abordagem fenomenológica existencialista) e da psicanálise (apesar de a formação psicanalítica independer da psicológica) no desenvolvimento da Psicologia. É fato que o saber psicológico se apropria tanto de uma quanto de outra, em sua teoria e prática.

O legado da filosofia é tão relevante que, em vários de seus textos, o pai da psicanálise (1890), Sigmund Freud (final do século XIX e início do século XX), fez uso de citações filosóficas, tendo o psicanalista, como pensador predileto, Arthur Schopenhauer (final do século XVIII e início do séc. XIX). Freud (1856-1939) destaca a importância dada pelo filósofo a temas, entre outros, como inconsciência e sexualidade.

¹ Mestra em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professora de Filosofia da Educação Básica da Rede Estadual de Pernambuco.

E-mail: nainave@uol.com.br

A concepção de homem admitida pela (o) profissional psicóloga (o) traz, pelo menos em tese, repercussões para a sua prática e a sua formação acadêmica. A depender de como concebe o homem, direcionará seus trabalhos e estudos, dando ênfase a determinados métodos e técnicas. Daí ser importante para a (o) psicóloga (o), para um bom desempenho profissional, ter domínio da concepção em que acredita, além da experiência. Ao se estabelecerem concepções, há o exercício do conceituar, do filosofar.

No rol das feridas narcísicas da humanidade definidas por Sigmund Freud (1917), pode-se inserir a concepção schopenhaueriana de ser humano, como o próprio psicanalista admitiu, ao citar Schopenhauer (1788-1860) como o principal precursor da terceira afronta (a psicológica, realizada por Freud) ao amor próprio do homem. A vontade inconsciente equiparada aos instintos² mentais na psicanálise e a importância dos impulsos sexuais na vida dos seres humanos, constatadas no pensamento do filósofo, levaram o psicanalista a destacar Schopenhauer como o mais proeminente predecessor da terceira ferida narcísica. Perspectivas essas que afrontam o predominante conceito cartesiano de homem, em que há a supremacia da racionalidade.

O filósofo Arthur Schopenhauer constrói sua concepção de homem baseada em sua “leitura” do mundo enquanto vontade e representação. Esta se mostra na pluralidade dos fenômenos, ao se objetivar por meio das ideias. Já a vontade consiste na essência de todas as coisas do Universo, na força motriz, não racional, livre, cega, ávida pela vida. A vontade pode entrar em conflito consigo mesma. Em sua filosofia, portanto, a essência do homem não está no consciente, mas na vontade, a qual não se acha essencialmente atrelada a uma consciência. A partir da sua metafísica da vontade, Schopenhauer elabora o seu modelo de

² No presente artigo, serão usadas as palavras instinto, impulso e pulsão como sinônimos, pois utilizou-se de obras variadas que traduzem, à sua maneira, um mesmo conteúdo.

ser humano e de desejo inconsciente, bem como possíveis desdobramentos.

Também indo de encontro à concepção de Descartes (1596-1650), o qual afirma que a existência está essencialmente ligada ao registro do pensamento, Sigmund Freud constrói o seu molde de homem, o qual possui um registro psíquico inconsciente e uma consciência. No desenrolar de suas teorias, estabelece a existência da pulsão de vida (Eros) e a pulsão de morte (Tânatos) como as duas faces da moeda, dois princípios que regem a vida psíquica humana. As duas formas energéticas “trafegam”, de maneira livre, no inconsciente, cuja única finalidade consiste na mitigação de suas tensões, conforme o princípio do prazer e o processo primário. Segundo Freud, o homem vive um incessante conflito entre forças contrárias presentes no seu interior.

Em sua fundamentação teórica, o artigo foi dividido em três momentos. Num primeiro momento, destacaram-se os principais conceitos do pensamento de Arthur Schopenhauer, os quais se inserem na sua perspectiva de homem. Em seguida, foram trazidas as citações, na obra de Freud, acerca de pontos de vista schopenhaueriano, de modo a vislumbrar em que contexto/circunstâncias foram feitas as referências ao pensamento do filósofo mencionado. Num terceiro momento, realizaram-se a identificação e estudo de possíveis aproximações conceituais schopenhauerianas e freudianas que embasariam a concepção de homem para Freud. O presente artigo deu-se no âmbito do “diálogo” entre filosofia e psicanálise, e a pesquisa bibliográfica em periódicos e livros digitais e físicos foi a metodologia utilizada. O principal motivo para a escolha do tema foi o de promover a possível contribuição para o meio acadêmico e para as/os profissionais psicanalistas, psicólogas (os), etc. que não se contentam com a pesquisa superficial da formação da teoria psicanalítica freudiana. O diálogo entre filosofia e psicanálise poderá cada vez mais colaborar para que as teorias psicanalíticas conquistem uma compreensão mais profunda de seus fundamentos.

A concepção de homem admitida pela (o) profissional psicóloga (o) traz, pelo menos em tese, repercussões para a sua prática e a sua formação acadêmica. A depender de como concebe o homem, direcionará seus trabalhos e estudos, dando ênfase a determinados métodos e técnicas. Daí ser importante para a (o) psicóloga (o), para uma boa atuação, ter domínio da concepção em que acredita, além da experiência. Ao se estabelecerem concepções, há o exercício do conceituar, do filosofar.

Schopenhauer e Freud consistem em autores que tentam fazer ver ao homem, o quão é importante ser levada em conta a existência de fatores não permissivos de um controle permanente por parte da sua razão em sua vida. Nesse sentido, cabem as palavras de Vincenzo Di Matteo (2003), sobre a importância, na atual época, das perspectivas dos dois pensadores acima citados, ao considerar que, enquanto não forem criados novos e mais satisfatórios “jogos de linguagem” para a condição humana ser redescrita, poderá ser sempre salutar a revista de metáforas e de aforismos do filósofo referido e a constelação da mitologia freudiana: Édipo, Narciso, Eros, Ananke, Thanatos. A particular linguagem deles ainda pode colaborar para que a sexualidade seja redita, de modo que seja pensada, sentida e solidariezada a dor de outrem.

2 Presença do pensamento schopenhaueriano na concepção freudiana de homem

2.1 O conceito de homem segundo Arthur Schopenhauer³

Um mundo que se traduz como vontade e como representação, eis a leitura feita pelo filósofo Arthur Schopenhauer. A vontade, na metafísica schopenhaueriana⁴, corresponde à essência do Universo, de todas as coisas que o constitui, ao cerne do mundo, à sua força motriz, ímpeto cego, uno, irracional, livre, sedento pelo viver. A concepção de homem para o referido filósofo está alicerçada, pois, na sua leitura do mundo enquanto vontade e representação.

Conforme Schopenhauer (2005), a reflexão poderá levar o ser humano a reconhecer a mesma vontade como essência mais íntima não somente dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, isto é, homens e animais. A reflexão continuada, complementou o filósofo, levará ao referido reconhecimento também em relação à força que vegeta e palpita na planta; que gera o cristal; que roda a agulha magnética para o pólo norte; que surge do choque de dois metais não homogêneos; que desponta nas afinidades elétricas dos materiais com atração e repulsão, à gravidade atuante em toda matéria, de maneira a atrair a pedra para a terra e a terra para o sol. Acrescentou que tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas de acordo com sua essência em si, é para se

³ No presente tópico, são trazidos conceitos schopenhauerianos acerca de como o filósofo concebe o homem. Na seleção desses conceitos para elaborar o artigo, levaram-se em conta aqueles fundamentais da filosofia de Schopenhauer, bem como os das referências feitas por Freud ao filósofo, constantes no segundo tópico do presente texto, já que os fins da pesquisa realizada não comportam um aprofundamento maior.

⁴ Metafísica imanente (relaciona-se a experiências a partir do corpo). “Poder-se-ia chamar meu sistema de ‘dogmatismo imanente’, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem ‘o que ele é’, já que o decompõe em suas partes componentes. [...] Minha filosofia, em contrapartida, começa com a afirmação de que só existem razões e consequências (sic) no mundo e desde que este esteja pressuposto” (Schopenhauer, 2003, p. 118).

reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira íntima, chamado vontade.

A representação, segundo o filósofo, expõe-se na diversidade dos fenômenos. Multiplicidade e diferenciação individual se mostram, portanto, como o percebido na relação sujeito e objeto. Schopenhauer ressaltou que tais pluralidade e individualidade com que se tem contato através da experiência, relacionam-se aos fenômenos, às representações que se constroem pelo intelecto por meio do entendimento.

O filósofo admitiu, portanto, o mundo como sendo também representação para o ser humano, sendo este também representação. Considerou como uma verdade válida no que diz respeito a cada ser que vive e conhece, embora somente o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata; o que o faz de fato, aparecendo nele, então, a clarividência filosófica. Argumentou que se torna claro e certo, pois, para o ser humano, não conhecer sol algum e terra alguma, porém sempre somente um olho que vê um sol, uma mão que toca a terra; que o mundo à sua volta existe apenas como representação, ou seja, unicamente em referência a outrem, aquele que representa, isto é, ele próprio. Afirmou ainda que cada uma das formas conhecidas como figuras particulares do princípio de razão (tempo, espaço e causalidade) apenas possui validade para uma classe determinada de representações. Ressaltou o filósofo que unicamente a divisão em sujeito e objeto é a forma comum de todas as classes, a partir da qual pode-se pensar todo tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Diante do que foi explanado, asseverou que verdade alguma é mais certa e menos necessita de uma prova do que esta: aquilo que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, representação (Schopenhauer, 2005).

O inconsciente desempenha uma função primordial na filosofia de Schopenhauer. “A consciência é a mera superfície de nossa mente, da qual, como da terra, não conhecemos o interior, mas apenas a

crosta” (Schopenhauer, 2005, p. 368). As formas racionais da consciência são ilusões, enquanto a essência de todas as coisas é alheia à razão.

Para Schopenhauer, um dos poucos filósofos que se dedicaram ao tema da sexualidade, ao longo de séculos, ela, em linhas gerais, consiste num mecanismo utilizado pela vontade cósmica na sua atividade de perpetuar, de compor as futuras gerações, voltado para a existência e constituição especial do gênero humano nos tempos pósteros, e na qual, em virtude disso, a vontade individual aparece potencialmente mais elevada, como vontade de espécie (Schopenhauer, 2000a). Assim, o filósofo desenvolveu o referido tema com base na sua metafísica. Argumentou que o impulso sexual, apesar de ser de fato uma necessidade subjetiva, sabe colocar, habilmente, a máscara de um deslumbramento objetivo, de modo a iludir a consciência, pois a natureza precisa desta manobra para alcançar seus fins (Schopenhauer, 2000a).

Nesse contexto, Schopenhauer argumentou que o impulso sexual também está configurado como a mais decidida e forte afirmação da vida em virtude de, tanto para o homem, como para o animal, ele ser o fim último, a finalidade suprema de sua vida. Acrescentou ser a autoconservação seu primeiro esforço e, tão logo seja assegurada, dedica-se apenas em propagar a espécie. Complementou o filósofo que a natureza, cuja essência íntima é a volição de vida, impulsiona com todas as forças o homem e o animal a se propagarem. Ressaltou que, após a natureza ter atingido por meio do indivíduo o seu objetivo, ela se torna por completo indiferente à sucumbência dele, pois como vontade de vida, preocupa-se unicamente em conservar a espécie, o indivíduo sendo-lhe nulo (Schopenhauer, 2005).

Sobre possíveis interferências do “amor apaixonado”, do seu correlato impulso sexual, na vida do ser humano, asseverou o filósofo ser aquele o objetivo final de quase todo esforço do homem, de modo a influenciar prejudicialmente nos mais relevantes casos, em suas atividades (interrompendo a toda hora as ocupações mais sérias, confundindo por momentos as maiores cabeças, não se intimidando de se

intrometer e atrapalhar, com bagatelas, as negociações dos homens de Estado e as investigações dos sábios, conseguindo inserir seus bilhetes de amor e suas madeixas nas pastas dos ministros e nos manuscritos de filosofia) e relacionamentos interpessoais (urdindo diariamente as piores e mais intrincadas disputas, rompendo relações de maior valor, desfazendo laços mais estreitos). Acrescentou que o impulso sexual atua de modo, às vezes, a tomar por vítima a vida, ou a saúde, e por vezes a riqueza, a posição e a felicidade; a fazer do honesto, um inescrupuloso e do leal, um traidor, apresentandose, em todo lugar, tal qual um demônio hostil, que se empenha por subverter, confundir e destruir tudo. Arthur Schopenhauer destacou que, ao ser considerado tudo isso, é-se levado a exclamar sobre a finalidade de tanto barulho, do furor, da angústia e da aflição (Schopenhauer, 2000a).

Quando tratou a respeito da questão onírica, no sentido de uma continuidade entre o sonho e a realidade, filósofo se valeu de metáfora, considerando a vida e os sonhos como folhas de um mesmo livro, e a leitura encadeada, vida real. Acrescentou que, ao findar a hora da leitura habitual (o dia), chegando o tempo de descansar e se recuperar, ainda se folheia, com frequência, descontraída, desordenada e desencadeantemente, uma folha aqui, outra ali. Ressaltou que, apesar de muitas vezes consistir numa folha já lida, outras, numa não conhecida, são sempre páginas do mesmo livro. Complementou Arthur Schopenhauer que uma folha lida, de maneira isolada, acha-se fora do encadeamento em relação à consistência e sucessividade da leitura do livro. Ressaltou não haver aí, entretanto, algo muito destoante, caso seja pensado que também a leitura consistente e sequencial possui início e término, da mesma maneira, ao sabor do momento e, em virtude disso, pode ser visualizada somente como uma grande folha isolada (Schopenhauer, 2005).

O filósofo esclareceu que os sonhos também devem estar sujeitos de alguma forma ao princípio da razão (tempo, espaço e causalidade), pois os objetos que existem, sem exceção, para o ser humano,

são dependentes e condicionados a esse princípio (Schopenhauer, 2000b).

No contexto do sono, sonho e vigília, Schopenhauer também explanou que, quando se está acordado, o cérebro se encontra totalmente ocupado com suas operações, no recebimento de impressões externas, através da intuição quando estas acontecem, e por meio do pensamento. Assim, o eco (advindo dos eventos e movimentos na oficina muito complicada e ativa da vida orgânica) não se percebe; contrariamente, no máximo, uma influência misteriosa e inconsciente. Acrescentou o filósofo que, no entanto, quando se dorme, quando as impressões externas param de operar e a atividade das ideias, de forma gradual, morre no interior do sensório, aquelas impressões débeis que surgem indiretamente do centro nervoso interno da vida orgânica são destarte percebidas da mesma maneira que toda modificação ligeira da circulação sanguínea que se comunica às células cerebrais. Comparou à vela que começa a brilhar ao chegar o crepúsculo da noite, ou ao murmúrio da fonte ouvido à noite, porém tornado não audível pelos ruídos diurnos. Complementou que impressões muito fracas para afetar o cérebro alerta e ativo podem, quando de sua atividade completamente suspensa, produzir leve agitação de partes individuais e de poderes de representação próprios (Schopenhauer, 2000b).

Schopenhauer ressaltou que há uma conformidade entre o caráter de quem sonha e o conteúdo do sonho, ao asseverar que todo homem atua e fala, quando sonha, na mais perfeita concordância com seu caráter (Schopenhauer, 2009a). O filósofo comparou o sonho à loucura, ao admitir que se pode caracterizar o sonho como uma breve loucura, e a loucura, como um longo sonho. Afirmou que a semelhança do sonho com a loucura, essencialmente, está baseada numa certa desordem da capacidade de memória (Schopenhauer, 2009a).

Já quando escreveu sobre a loucura, o filósofo considerou-a como um recurso existente no homem para impedir que sofrimentos intensos chegassem à consciência, de modo que fossem reprimidos.

Assim, quando um tal desgosto, um tal saber doloroso, ou pensamento, é tão atormentador que se torna absolutamente insuportável e o indivíduo poderia sucumbir a ele, a natureza assim angustiada recorre à LOUCURA como último meio de salvação da vida (Schopenhauer, 2005, p. 263).

Arthur Schopenhauer cria a parábola do porco espinho para tentar explicar o modo como os seres humanos se comportam afetivamente uns em relação aos outros, de como convivem. De acordo com essa narrativa alegórica, um grupo de porcos espinhos, num dia frio de inverno, aglomerou-se para não ser congelado, ou seja, numa tentativa de proteção e de sobrevivência, começou a se unir, aquecendo-se uns aos outros para não morrer de frio. No entanto, logo os porcos espinhos começaram a se espetar, o que os fez se afastarem novamente. Quando mais uma vez foi necessário se aquecerem, eles se reaproximaram, de modo a se repetir a adversidade de se machucarem. Nesse aglomerar-se e desaglomerar-se em meio aos dois sofrimentos, prosseguem até identificar uma distância segura entre eles, na qual podem aguentá-los de uma forma melhor. Da mesma maneira, a necessidade de companhia, advinda do vazio e da monotonia do próprio interior, impelem os seres humanos a se juntar uns aos outros. No entanto, suas características pessoais bastante desagradáveis e defeitos intragáveis os apartam mais outra vez. O distanciamento médio finalmente encontrado, no qual podem conviver, são a educação e os bons costumes (Schopenhauer, 2009b).

Sobre a morte, o filósofo a considerou como o gênio inspirador ou a musa da filosofia, ou seja, dificilmente se teria filosofado sem a morte (Schopenhauer, 2000a). Como não poderiam deixar de ser, as teses schopenhauerianas sobre a vida e a morte advêm de sua metafísica da vontade. Arthur Schopenhauer afirmou ser a morte, o verdadeiro resultado e, assim sendo, finalidade da vida (Schopenhauer, 2009a).

2.2 Sigmund Freud, leitor de Schopenhauer⁵

É fato que Arthur Schopenhauer pertence à constelação dos pensadores lidos e citados por Sigmund Freud ao longo de seus escritos. O próprio criador da psicanálise admitiu, em várias passagens de seus textos, que o filósofo antecipou, de algum modo, noções importantes, posteriormente, incorporadas pela teoria psicanalítica. Conforme Elizabeth Roudinesco (2016), em biografia de Freud, o filósofo predileto do psicanalista foi Schopenhauer.

A admiração ao filósofo, apesar de aqui e acolá, em seus trabalhos, o pai da psicanálise fazer questão de ressaltar a sua autonomia intelectual em relação às ideias schopenhauerianas, restou evidente em várias das referências feitas a Schopenhauer em seus textos. Há quem intitulou o filósofo de o pai espiritual de Freud, por considerar grande a influência do seu pensamento sobre o do criador da psicanálise (Rosenfeld, 2009). Paul-Laurent Assoun (1978) afirmou que o psicanalista se surpreendeu com a dissonância entre o homem (Schopenhauer) e seu tempo, entre a certeza da relevância da mensagem e a não compreensão do século. Nos parágrafos seguintes, em ordem cronológica, foram citadas várias referências feitas por Freud ao filósofo ao longo de seus escritos.

Na obra *Interpretação dos sonhos* (1900), encontram-se várias passagens em que o criador da psicanálise mencionou o nome de Schopenhauer. Acerca do tema dos sonhos, o psicanalista constatou que, para diversos autores foi decisiva a argumentação criada pelo referido filósofo em 1851. Freud, procurando explicar os argumentos de Schopenhauer, asseverou que a imagem do mundo surge no interior do

⁵ Não se esgotam, aqui, as passagens em que o pai da psicanálise mencionou o nome do filósofo em comento, ao longo de seus textos; vez que, o objetivo do subitem 2.2 é apenas demonstrar que Freud leu e citou Schopenhauer em seus trabalhos, bem como reconheceu a sua importância como precursor de algumas noções da teoria psicanalítica. A posteriori, pretende-se desenvolver tese com base no tema do presente artigo, fazendo-se necessária, pois, uma investigação mais aprofundada.

homem quando seu intelecto molda as impressões oriundas do exterior nas formas do tempo, do espaço e da causalidade. Prosseguiu explicando o afirmado pelo filósofo, ao esclarecer que os estímulos advindos de dentro do organismo, do sistema nervoso simpático, influenciam no máximo inconscientemente o ânimo durante o dia. Continuou explicando o que escreveu o filósofo, ao expor que, à noite, ao cessar o efeito de entorpecimento das impressões diurnas, as impressões emergentes do interior atraem a atenção de maneira que se assemelha ao murmúrio da fonte que se ouve à noite, mas que foi abafado, completamente, pelo barulho do dia. O intelecto reage a esses estímulos, exercendo uma função que lhe é própria, remodelando-os em figuras, as quais ocupam tempo e espaço, e que se sujeitam à lei da causalidade, surgindo o sonho (Freud, 1900). Quando tratou, por exemplo, acerca dos sentimentos éticos no sonho, Freud mencionou, entre outros autores, o filósofo em estudo, ao dizer que, segundo Schopenhauer, o homem age e fala, nos sonhos, em perfeita consonância com o seu caráter (Freud, 1900).

A respeito do tema do parentesco entre sonho e distúrbio mental, ainda no escrito “Interpretação dos sonhos” (1900), o psicanalista também citou o pensador, ao verificar que o filósofo denominou o sonho de loucura breve e a loucura de sonho longo (Freud, 1900). No mesmo texto, há ainda duas passagens em que aparece o nome de Schopenhauer. Existe uma em que Sigmund Freud (1900) mencionou uma sobreinterpretação de Ferenczi para o mito de Édipo em que aquele se baseou em passagem de carta do referido filósofo⁶. Há outra na qual o psicanalista citou um sonho para ilustrar o tema da oscilação entre sono e vigília em que, segundo ele, certa tarde, encontrou-se

⁶ “Ferenczi (1912), baseando-se na passagem de uma carta de Schopenhauer, oferece uma sobreinterpretação engenhosa do mito de Édipo. [Acrescentado em 1919:] O ‘complexo de Édipo’, mencionado pela primeira vez neste livro, adquiriu por meio de outros estudos uma importância inesperada para a compreensão da história da humanidade e do desenvolvimento da religião e da moral (cf. Totem e tabu, 1912-3).”

deitado no sofá com muito sono e se forçou a refletir sobre um problema filosófico, buscando comparar os pontos de vista de Kant e de Schopenhauer acerca do tempo. Acrescentou que, em função de sua sonolência, não conseguiu manter presentes os raciocínios de ambos, o que seria necessário para compará-los. Complementou que, depois de algumas tentativas em vão, tentou fixar uma vez mais, com toda a força de vontade, a dedução kantiana, para aplicá-la à colocação do problema por Schopenhauer. Freud afirmou que sua atenção foi voltada para este último; que quando quis retornar a Kant, constatou novamente que ele lhe escapou; numa tentativa vã, procurou retomá-lo (Freud, 1900).

No texto *Observações sobre um caso de neurose obsessiva (O homem dos ratos, 1909)*, o pai da psicanálise afirmou ser necessária a admissão de que na neurose obsessiva há dois tipos de conhecimento, e que o neurótico obsessivo tanto “conhece” os seus sonhos como os “desconhece”. Acrescentou que os conhece na medida em que não os esqueceu, e não os conhece por desconsiderar seu significado. Realçou que, na vida normal, não acontece de outra maneira. Exemplificou, mencionando o filósofo, ao expor que, os garçons os quais tinham o costume de servir Schopenhauer no restaurante que aquele ia, com frequência, conheciam-no, em certo sentido, numa época em que não era conhecido em Frankfurt e noutros lugares, porém não no sentido em que no momento presente ligamos ao “conhecimento” de Schopenhauer (Freud, 1909).

Sobre o tema do fim da vida, no texto *Totem e tabu (1912-1913)*, o psicanalista também citou o pensador, ao dizer que o problema da morte se encontra, conforme a perspectiva schopenhaueriana, no início de toda filosofia (Freud, 1912-1913).

Acerca da teoria da repressão, no escrito *Contribuição à história do movimento psicanalítico (1914)*, Freud afirmou, num primeiro momento, que a concebeu independentemente, dizendo não saber de qualquer influência que o tivesse conduzido a ela, vendo-a, portanto,

durante muito tempo como original, até que Otto Rank o apresentou a passagem de Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*, em que esse filósofo busca explicar a loucura. Admitiu que o exposto pelo pensador sobre a recusa na aceitação de algo penoso da realidade coincide, de modo tão perfeito com o teor de seu conceito de repressão, que mais uma vez ficou devendo à sua escassa erudição a possibilidade de realizar uma descoberta. Complementou que, no entanto, outros leram esse trecho e não chegaram a descobrir isso, e talvez lhe tivesse acontecido o mesmo se quando, na juventude, ele encontrasse mais gosto para ler filosofia. Realçou o criador da psicanálise que, de bom grado, dispôs-se a renunciar à toda reivindicação de prioridade, nos casos corriqueiros nos quais a árdua pesquisa da psicanálise somente corroboraram as percepções que os autores filosóficos alcançaram intuitivamente (Freud, 1914).

Em carta de Freud a Abraham, em 25 de março de 1917, o psicanalista ressaltou que seu destinatário teve razão em apontar que a enumeração em seu último artigo poderia dar a impressão de que ele (Freud) reivindicou seu lugar ao lado de Copérnico e Darwin (ao anunciar o homem como não possuidor do controle total de seu psiquismo). O pai da psicanálise acrescentou que não queria, contudo, abrir mão de uma ideia interessante somente em razão dessa aparência; daí, portanto, de alguma forma, colocou Schopenhauer em primeiro plano (Freud *apud* Borch-Jacobsen; Shamdasani, 2018).

No contexto do que criador da psicanálise denominou de “feridas narcísicas”, ao se referir à terceira afronta ao amor próprio do ser humano, inseriu o filósofo como principal predecessor das teses da inconsciência e a do significado psíquico da sexualidade, as quais correspondem à terceira “ferida”, a psicológica, definida pelo próprio Freud. Em relação ao tema do inconsciente, no escrito *Uma dificuldade para psicanálise* (1917), o psicanalista afirmou que poucos homens tiveram o discernimento da enorme importância em admitir processos mentais inconscientes para a ciência e para a vida. Ressaltou que se deve

acrescentar não ser a psicanálise a pioneira nesse sentido. Admitiu que filósofos de renome podem ser tidos como precursores, em especial, Schopenhauer, a quem ele intitulou de “o grande pensador”, através da vontade inconsciente que pode ser equiparada aos instintos mentais da psicanálise. Atribuiu ao mesmo pensador a lembrança aos homens, por meio do que ele avaliou como palavras de inesquecível impressão, acerca da eterna desdenhada importância de seus impulsos sexuais (Freud, 1917).

Numa tentativa de validação de sua teoria do dualismo das pulsões, no texto *Além do princípio do prazer* (1920), o pai da psicanálise reconheceu que há outra coisa que não se pode ignorar: que, de maneira inadvertida, adentrou-se o porto filosófico de Schopenhauer, para quem a morte é o resultado autêntico e, por conseguinte, a finalidade da vida, já o instinto sexual é a vontade de vida encarnada (Freud, 1920).

Ressaltou o psicanalista, no *Prefácio à quarta edição dos Três ensaios sobre a sexualidade* (1920), ser preciso lembrar que o destaque dado à relevância da vida sexual em todas as realizações dos homens e a tentativa de ampliar o conceito de sexualidade sempre consistiram nas mais fortes motivações para resistir à psicanálise. Afirmou que, por sentirem necessidade de lemas altissonantes, os críticos falaram do “pansexualismo” da psicanálise e objetaram absurdamente que ela explica “tudo” a partir da sexualidade. Salientou que seria possível se espantar com isso, se se fosse capaz de olvidar como os fatores afetivos tornam as pessoas confusas e esquecidas. Sobre o assunto, Sigmund Freud destacou que há algum tempo o filósofo Arthur Schopenhauer fez ver aos homens o quanto seus atos e esforços determinam se por impulsos sexuais, no sentido usual do termo, e que não é possível ser apagada inteiramente do espírito de tantos leitores uma admoestação tão forte (Freud, 1920).

Ao tratar sobre a questão do modo de comportamento afetivo entre os homens, no texto *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), mais

uma vez o pai da psicanálise recorreu ao filósofo, ao mencionar a alegoria dos porcos-espinhos, realçando que, apesar de sentirem frio, não conseguem manter uma aproximação muito íntima (Freud, 1921).

Em *Autobiografia* (1925), num determinado trecho do escrito, Sigmund Freud reconheceu serem profundas as concordâncias entre a psicanálise e a filosofia de Schopenhauer, pois, como destacou o psicanalista, o filósofo não somente defendeu o primado da afetividade e a extraordinária relevância da sexualidade, como admitiu o mecanismo da repressão. Nesse mesmo parágrafo, o criador da psicanálise afirmou que tais teses não podem ser atribuídas a seu conhecimento da teoria do referido filósofo, visto que leu Schopenhauer bastante tarde em sua vida (Freud, 1925).

No texto *As resistências à psicanálise* (1925), Freud destacou que a psicanálise concede grande importância aos denominados instintos sexuais na psique do homem. Acrescentou que, conforme a doutrina psicanalítica, os sintomas das neuroses são satisfações substitutas distorcidas de forças dos instintos sexuais, cuja satisfação direta frustrou-se por resistências internas. Complementou que, posteriormente, quando a psicanálise foi além do seu âmbito de trabalho original e foi aplicada à vida psíquica normal, buscou expor que os mesmos elementos sexuais, que se desviam de seus fins imediatos e se voltam para outros, colaboram da maneira mais relevante para as realizações culturais do indivíduo e da sociedade. Salientou que essas afirmações não eram completamente novas. Ressaltou que o filósofo Schopenhauer já havia dado ênfase à incomparável relevância da vida sexual em palavras inesquecíveis; e, afora isso, aquilo que a teoria psicanalítica chamou de sexualidade não coincidia, de modo absoluto, com o impulso de unir os sexos ou de produzir sensações de prazer nos genitais, mas principalmente com o todo-conservador e onívor Eros do Simpósio de Platão. O psicanalista enfatizou que os adversários se esqueceram desses augustos predecessores, caindo sobre a psicanálise como se ela atentasse contra a dignidade humana (Freud, 1925).

Em seu escrito *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933), o criador da psicanálise, ao dissertar acerca da atividade conjunta e oposta dos instintos de vida e da morte, afirmou que seus leitores dirão talvez que isto não seja ciência natural, mas filosofia schopenhaueriana. Indagou aos leitores o porquê de um pensador ousado não ter adivinhado o que posteriormente foi confirmado pela sóbria e laboriosa pesquisa de detalhes. Acrescentou que tudo já foi dito alguma vez e que, antes de Schopenhauer, houve muitos que disseram coisas semelhantes. Ressaltou Freud que o dito não foi exatamente Schopenhauer. Complementou o psicanalista que não afirmou ser a morte o único objetivo da vida e que não deixou de ver, junto à morte, a vida (Freud, 1933).

2.3 A influência conceitual schopenhaueriana na concepção de homem para Freud

Schopenhauer e Freud podem ser considerados pensadores que foram na contramão da tradicional perspectiva cartesiana do “penso, logo existo” (cogito, ergo sum) no Ocidente. A primazia da razão, da consciência, do pensamento, não encontra espaço nas teorias schopenhaueriana e freudiana. O homem é apresentado como sujeito a desejo não consciente, submetido a ímpetos, a energias que escapam à racionalidade, tida como secundária e menos relevante. Observam-se aproximações conceituais sobre os pontos de vista acerca de homem nas concepções dos referidos filósofo e psicanalista.

No âmbito de uma busca por afinidades teóricas relacionadas à concepção de ser humano, são válidas as palavras de Eduardo de C. Martins (2006), quando ele argumentou se fazer necessário inscrever Freud e Schopenhauer numa linha de pensamento que considere os fatores inconscientes na geração dos comportamentos, que desconfia das explicações simplesmente lógicas, em que prevaleçam os componentes sexuais, egoístas do homem, dando-se ênfase à corporeidade na origem das representações.

A vontade, na metafísica schopenhaueriana, e o inconsciente, por meio das pulsões de vida e de morte, na metapsicologia⁷ freudiana, correspondem a essa força que faz parte da constituição do homem. No que diz respeito a essa questão do inconsciente, “Sabe Schopenhauer que está rompendo com uma tradição que é patrimônio da filosofia ocidental. Sabe também como é difícil fazer que se admita semelhante descentração da consciência” (Lefranc, 2005, p. 92). Luiz Alfredo Garcia-Roza (2009) comentou, acerca desse descentramento, que Freud indicou a psicanálise como a terceira grande ferida narcísica sofrida pelo saber no ocidente ao produzir um descentramento da razão e da consciência (as outras duas feridas foram as produzidas por Copérnico e por Darwin).

Ainda no contexto da terceira ferida narcísica, sobre o predomínio da atividade inconsciente no psiquismo, Eduardo R. da Fonseca (2011) argumentou que também na perspectiva schopenhaueriana, o Eu não é senhor da própria casa, vez que os atributos do intelecto fazem deste, função da vontade inconsciente. Comparou a consciência intelectual ao ginele da vontade, afirmando que geralmente a cavalgada conduz o intelecto para onde ela deseja, resultando na posição de dependência do intelecto relativamente à vontade e expondo sua natureza física e falha. Concluiu que, como em Freud, a vontade schopenhaueriana consiste no “senhor” e o intelecto, no “escravo”, submetido à sua restrita condição que somente em determinadas circunstâncias específicas poderá superar-se.

Buscando aproximações de conceitos num contexto em que admitiu a influência do pensamento schopenhaueriano sobre o de Freud, Jair Barboza (1997) argumentou que a índole da vontade, de acordo

⁷ “Metapsicologia: Termo criado por Freud para designar a psicologia por ele fundada, considerada na sua dimensão mais teórica. A metapsicologia elabora um conjunto de modelos conceituais mais ou menos distantes da experiência, tais como a ficção de um aparelho psíquico dividido em instâncias, a teoria das pulsões, o processo do recalque, etc. A metapsicologia leva em consideração três pontos de vista: dinâmico, tópico e econômico” (Laplanche e Pontalis, 1995, p. 284).

com a filosofia de Schopenhauer, coincide com a da definida instância freudiana mais profunda da mente (o id), a qual, segundo o criador da psicanálise, dominada pela paixão, pelos impulsos cegos, procura objetos de satisfação a qualquer custo, sem nada a temer. Acrescentou ainda que Freud compreende o homem como um animal, por essência, desejante, a encarnação de Eros, ou libido. Levando-se em conta que para o filósofo os órgãos genitais, a sexualidade consistem na manifestação mais crua, mais autêntica da essência do Cosmos, percebe-se como ele antecipa a psicanálise. Além disso, complementou que a proposta filosófica schopenhaueriana, em seu conjunto, a apresentação como filosofia do consolo, torna-a parecida com a proposta de Freud para o sucesso das sessões de terapia, qual seja, mexer na dor do paciente, falar sobre ela, apesar da resistência, delimitando-se o tamanho da ferida, de modo que a consciência dos males venha a provocar a cura. Considerou uma modalidade de consolo ante a existência.

Nesse sentindo, de modo a vislumbrar uma possível aproximação de âmbito terapêutico entre as perspectivas do filósofo e do psicanalista, Anatol Rosenfeld (1996) destacou ser Freud, de modo preciso, um dos intermediadores mais relevantes entre nós e a epopeia da filosofia da vontade irracional schopenhaueriana; vontade de cunho metafísico, espécie de libido do Cosmos, a qual, no momento em que gera, no ápice da escala dos seres, o homem e, juntamente com ele, a inteligência (o ego, conforme teoria freudiana), inicialmente simples instrumento à disposição desse sinistro impulso de vida, concebe concomitantemente a força auto-redentora e libertadora dos seus próprios conflitos e cegos desejos. Acrescentou caber ao princípio inteligente uma mística tarefa de salvamento que na psicologia de Freud tornar-se-á função de terapia, com capacidade de conduzir à cura dos conflitos inconscientes, ao elevá-los ao nível do consciente.

Outro ponto a ser destacado, quando se tenta fazer aproximações entre conceitos schopenhauerianos e freudianos acerca de homem, é o tema referente ao recalque. De acordo com Paul-Laurent Assoun

(1978), é por meio do conceito de recalque que se dá o verdadeiro encontro com Schopenhauer; a partir daí que Freud o designou, do modo mais claro, como seu precursor genial. O filósofo, quando tratou sobre a loucura, considerou-a como um recurso existente para impedir que sofrimentos intensos chegassem à consciência, de modo a serem reprimidos.

Apesar de Arthur Schopenhauer ter suscitado a questão de um impulso inconsciente que se sobrepõe à racionalidade no constituir do homem, ele não aprofundou o tema. Christopher Janaway (2003) asseverou que, além das searas das artes e da filosofia, a influência schopenhaueriana alcança ainda a psicologia, através de sua concepção de inconsciente e de seu ponto de vista de que a sexualidade se encontra no fundamento da personalidade. Afirmou que, apesar de não ter sido o primeiro nem o único filósofo a abordar sobre o inconsciente, é provável que Schopenhauer tenha fornecido a mais importante contribuição anteriormente a Freud. Sobre o tema do inconsciente na perspectiva schopenhaueriana, Marie-José Pernin (1995) ressaltou que a consciência efetua uma síntese frágil entre a vontade (a onipotência do Desejo cego) e a representação adicionada. Acrescentou que tal argumento levanta a questão filosófica do inconsciente, algo pouco explorado sobre o qual Schopenhauer se debruça, seguido por Freud. Afirmou que o filósofo admitiu o desejo inconsciente e, embora tenha sido o pioneiro no tratamento deste tema, não deu espaço ao pensamento inconsciente na sua filosofia.

Sobre o tema dos comportamentos afetivos entre os seres humanos, a parábola do porco espinho de Schopenhauer, como visto, foi citada por Freud para ilustrar como se dão as relações interpessoais. Nesse sentido, cabem as observações feitas por Paul-Laurent Assoun (1978), as quais dizem respeito ao pessimismo constatado pelo filósofo e pelo psicanalista quando se trata da difícil convivência entre os homens, da refratariedade dos relacionamentos.

A importância da sexualidade é outra questão que aparece em destaque quando se procura aproximar os pensamentos schopenhauerianos e freudianos quanto àquilo que constitui o homem. A influência dos impulsos sexuais na vida psíquica do ser humano é admitida pelo filósofo, bem como pelo psicanalista, de maneira a serem mal vistos pela tradicional filosofia racionalista. Paul-Laurent Assoun (1978, p. 183) comentou a respeito das citações feitas por Freud sobre esse tema, afirmando que “Schopenhauer é, assim, aquele que, pela primeira vez, fez aos homens o anúncio de seu ser sexual. Portanto, é evocado como profeta cuja mensagem luminosa foi recusada, e que prova o fundamento afetivo das resistências que o gênero humano opõe a essa revelação.” Jean Lefranc (2005) afirmou que as descrições schopenhauerianas desenvolvem uma espécie de “pansexualismo”, ainda mais radical do que o atribuído a Freud. Destacou o comentador que, na perspectiva de Schopenhauer, os órgãos genitais são o próprio lar da vontade, sendo em vão a cabeça (o intelecto) pretender ignorá-lo.

Sobre a importância dos impulsos sexuais para o filósofo, Anatol Rosenfeld (1996) asseverou que o foco da vontade, como é concebida na perspectiva schopenhaueriana, consiste no impulso sexual, importando, nesse contexto, a posição central dessa vontade (e a do seu foco sexual), não a sua valorização positiva ou negativa. Acrescentou ser através de tal impulso que se manifesta a vontade de viver de modo mais virulento. Considerou ser a filosofia de Schopenhauer a primeira e única na qual o sexo é compreendido como o núcleo de todos os males e atinge um status metafísico.

No que se referem aos sonhos, a admissão pelo filósofo de um continuísmo entre as atividades psíquicas da vigília e do sonho, valendo-se, por exemplo, da metáfora da vida e dos sonhos como folhas de um mesmo livro, levou, de maneira provável, a Freud vislumbrar o princípio da continuidade entre sonho e realidade, o qual ele afirmou como sendo princípio heurístico primeiro (Assoun, 1978).

Ao se estudarem aproximações conceituais schopenhauerianas e freudianas na elaboração do que vem a ser o homem, pode-se dizer que tanto o filósofo quanto o psicanalista conseguiram, sobretudo através da constatação dos impulsos inconscientes sobre o agir humano, demonstrar a fragilidade do homem no comando de sua própria vida. Com efeito, ambos, Schopenhauer e Freud infligiram à humanidade profundas feridas narcísicas, razão porque são condenados a uma espécie de maldição ideológica, não se falando de outras afinidades entre o solitário de Francfort e o solitário de Viena, entre o contemporâneo da dor e o contemporâneo do sexo (Weissmann, 1980). Nesse sentido, há o comentário de Paul-Laurent Assoun (1978), segundo o qual, o filósofo e o psicanalista são, na representação que fez Freud da analogia fundada numa identidade mais profunda entre as situações ideológicas em que ambos são os sujeitos, os profetas de uma verdade fundamental que, por seu conteúdo e pelas feridas infligidas por ela ao narcisismo do homem, estão condenados a um tipo de maldição de teor ideológico. Concluiu que é esse parentesco que Freud, durante toda a sua vida, parece realizar aprofundamento e sistematização.

3 Considerações finais

Não se olvidando de observar as peculiaridades metodológicas da filosofia, da psicanálise e da psicologia, realizou-se uma revisão bibliográfica com o fim de trazer, com base, principalmente, nas referências a Arthur Schopenhauer feitas por Freud, ao longo de seus textos, possíveis aproximações conceituais nas concepções de homem para ambos.

Destacaram-se, ainda, nesse trabalho, conceitos schopenhauerianos que apareceram nas citações realizadas pelo psicanalista, a fim de esclarecer o (a) leitor (a) sobre como o filósofo tratou sobre a vontade inconsciente em seus desdobramentos. São concepções que ressaltam

como o ser humano está submetido aos ditames da vontade, os quais se sobrepõem aos processos racionais.

Os impulsos sexuais possuem um lugar de destaque tanto na filosofia schopenhaueriana como na teoria psicanalítica freudiana, apesar das resistências sofridas pelo racionalismo. Freud e Arthur Schopenhauer, ao se referir à sexualidade, consideraram-na como abertura de acesso para compreender o psiquismo do homem. Tentaram fazer ver aos seres humanos o quanto seus atos e esforços determinam-se por impulsos sexuais. Nesse contexto, faz-se mister considerar o filósofo, como o próprio psicanalista o fez, o precursor da importância, tão subestimada pela espécie humana à sua época, da sexualidade, da sua ânsia sexual, como possuidora do lugar central na psicanálise.

Restaram evidentes, como conceitos centrais, o primado da vontade sobre a razão, no pensamento do filósofo, e da pulsão sobre a razão, na perspectiva do psicanalista, a potência do inconsciente e da sexualidade no psiquismo do homem de acordo com Freud e Schopenhauer. Evidências que demonstraram processos não conscientes, os quais secretamente determinam comportamentos humanos. São posicionamentos que põem em destaque o quão frágil é o homem em conduzir o seu destino. Inserem-se no que Freud denominou terceira ferida narcísica (ferida psicológica), em que o ser humano não é “senhor da própria casa”, configurando-se numa perspectiva maldita e não aceita pela tradição da filosofia racionalista. Diante de todo o conteúdo trabalhado no presente artigo, pactua-se do posicionamento de que o filósofo antecipou, portanto, algumas noções fundamentais que consistem em conceitos da teoria psicanalítica.

O filósofo e o psicanalista propõem forma de acesso à verdade por meio da experiência, a qual implica o corpo de maneira espontânea e imediatamente, ainda que compreendida de modos diversos por Schopenhauer e por Freud. É importante lembrar também que o filósofo e o pai da psicanálise não deixam de apontar saídas para que a razão possa se emancipar diante do domínio dos processos

inconscientes. São assuntos que se constituem em temas que se pretende trabalhar num outro momento.

Espera-se ter promovido alguma possível contribuição para o meio acadêmico e para as (os) profissionais psicanalistas, psicólogas (os) de abordagem psicanalítica, etc. que não se contentam com o conhecimento superficial das teorias psicanalíticas. O diálogo entre filosofia e psicanálise, como visto no decorrer do trabalho, colabora cada vez mais para que as teorias psicanalíticas possam ser compreendidas mais profundamente em seus fundamentos.

Referências

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1997.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel; SHAMDASANI, Sonu. *Os arquivos Freud: uma investigação acerca da história da psicanálise*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. In: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, n. 1, v. 2, 1º semestre 2011, p. 119-128. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34117/18463>. Acesso em: 09 nov. 2020.
- FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. IV.
- FREUD, Sigmund. Observações sobre um caso de neurose obsessiva (O homem dos ratos, 1909). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. IX.
- FREUD, Sigmund. Totem e Tabu (1912-1913). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XI.
- FREUD, Sigmund. Contribuição à história do movimento psicanalítico (1914). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XI.
- FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise (1917). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XIV.

- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XIV.
- FREUD, Sigmund. Prefácio à quarta edição (1920). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. VI.
- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XV.
- FREUD, Sigmund. “Autobiografia” (1925). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XVI.
- FREUD, Sigmund. As resistências à psicanálise (1925). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XVI.
- FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. São Paulo: Cia das Letras, v. XVIII.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Loyola: São Paulo, 2003.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean Bertrand Lefebvre. *Vocabulário da Psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MARTINS, Eduardo de Carvalho. Liberdade e determinação em Schopenhauer e Freud. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 09, v. 2, 2006, p. 95-113. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/163741/157298>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- MATTEO, Vincenzo di. Schopenhauer e Freud: afinidades eletivas? In: *II Colóquio Schopenhauer*, 2003, Salvador/BA.
- PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- ROSENFELD, Anatol. *Texto/Contexto I*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments para a história da filosofia*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005. Tomo I.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena: short philosophical essays*. New York: Oxford University Press, 2000b. v. I.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta, 2009a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Trotta, 2009b.
- WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1980.

Seria a metafísica de Schopenhauer um limite para a sua ética?

Jaqueline Engelmann¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.06>

1 Introdução

Em um artigo intitulado *Die beiden Grundprobleme der Schopenhauer'schen Tierethik*, publicado em 2008 no volume 89 da Schopenhauer Jahrbuch, Frank Brosow salienta a grande influência de Schopenhauer no desenvolvimento da posterior ética animal, enfatizando que a filosofia européia anterior ao filósofo não havia conseguido conceder um estatuto próprio aos animais, carecendo de uma abordagem crítica sobre a relação entre humanos e animais. Porém, seu propósito maior é demonstrar que a propensão metafísica e a negação pessimista do mundo podem ser considerados dois problemas fundamentais da ética animal de Schopenhauer, relativizando a importância da ação moral e retornando a uma visão antropocêntrica. Em nossa exposição pretendemos mostrar por que não concordamos com esse aspecto da interpretação de Brosow. Para tanto, nos alicerçamos na compaixão como fundamento não apenas da moral em geral mas também da ética

¹ Professora de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, campus Natal Central. Graduada e Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria e Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Pós doutora pelo Centro di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola, no Dipartimento di Studi Umanistici da Università del Salento – Lecce, Itália. E-mail: jqengel@gmail.com

animal em particular e concebemos a indiferença ascética como um ultrapassamento da própria moralidade.

2 A metafísica da compaixão e a ascese

Em um primeiro momento, gostaríamos de ressaltar que tanto no artigo de Brosow, qual seja, *Die beiden Grundprobleme der Schopenhauer'schen Tierethik*, quanto em *Tierethik*, de Dieter Bierbacher, faz-se menção ao fato de que Albert Schweitzer — considerado o pioneiro na consideração do animal não humano — homenageou Schopenhauer por ser ele o primeiro pensador europeu a realmente incorporar a “ideia de conexão do homem com as criaturas em sua visão de mundo”². Para Schweitzer, Schopenhauer foi o primeiro a fazer considerações teóricas a respeito dos animais, sem deixar de lembrar que houve toda uma tradição — de Pitágoras a Francisco de Assis³ — que demonstrou amor pelos animais, seja por um traço de caráter seja por uma perspectiva religiosa; porém, se recusaram a realizar uma abordagem crítica sobre a relação entre o animal humano e não humano. Foi Schopenhauer o primeiro a fazê-lo, além de ter sido um dos membros fundadores da Associação de Proteção Animal em Frankfurt, desde

² (Schweitzer 2001, 217). In: Birnacher, D. *Tierethik*.

³ “*Nach diesem Spurt durch die Geschichte der Tierethik bleibt festzuhalten, dass es auch schon vor Schopenhauer europäische Denker gegeben hat, die laut über den Status der Tiere nachgedacht haben. Wirklich unvoreingenommen blieb ihre philosophische Betrachtung der Tiere jedoch nur außerhalb der Moralphilo — sophie. In der Ethik wurden Tiere entweder gar nicht berücksichtigt oder als „das selbstverständlich ganz Andere“ betrachtet. Dies sollte sich erst mit Schopenhauer ändern*” [Após este avanço na história da ética animal, é preciso observar que, mesmo antes de Schopenhauer, houve pensadores europeus que pensavam em voz alta sobre o estatuto dos animais. No entanto, a sua visão filosófica dos animais permaneceu verdadeiramente imparcial apenas fora da filosofia moral. Na ética, os animais ou não eram levados em consideração ou eram vistos como “a coisa óbvia e completamente diferente”. Isso só mudaria com Schopenhauer] (Brosow, 2018, p. 202).

1841, ou seja, Schopenhauer consagrou-se como protetor teórico e prático dos animais.

Brosow parte do respeito que Schweiter exprime por Schopenhauer, mas sua intenção em *Os dois problemas fundamentais da ética animal de Schopenhauer*, é examinar se o filósofo merece, de fato, essa posição especial na história da filosofia e já adianta, na introdução de seu texto, que Schopenhauer representou uma significativa influência em toda discussão a respeito da ética animal mas, ainda assim, sua posição apresenta dificuldades devido a sua concepção metafísica e pessimista. Dito de outro modo: para Brosow, a perspectiva metafísica de Schopenhauer e sua negação pessimista do mundo podem ser considerados dois problemas fundamentais de sua ética animal. Nossas considerações a partir deste ensaio tem o objetivo de mostrar que a análise de Brosow, neste sentido, é equivocada. Para tanto, inicialmente explicitaremos os dois problemas que, segundo ele, existem na ética animal de Schopenhauer e, em seguida, tentaremos mostrar que tais problemas, em realidade, não são problemas.

Vale antes lembrar que a metafísica de Schopenhauer, no que diz respeito à ética animal — como enfatiza Brosow — é influenciada por pelo menos três vertentes. A primeira é a filosofia anglo-saxônica, da qual Schopenhauer teria se aproximado inclusive sob influência de seu pai que desde a infância fez questão de introduzi-lo na cultura inglesa. A segunda, sem sombra de dúvidas, pois que admitida pelo próprio Schopenhauer foi sua crítica a Kant e, finalmente, também sem ressalvas, os empréstimos que Schopenhauer toma do pensamento indiano. Esta última, inclusive, seja talvez a mais importante no contexto da apresentação daquilo que Brosow considera um problema para a fundamentação da ética animal de Schopenhauer. Comentaremos brevemente a primeira e nos deteremos na última porque se aproximam

mais do escopo central deste ensaio. A segunda já foi analisada por nós em outro texto⁴.

No que diz respeito à primeira, nos centraremos no pensamento de David Hume que, assim como Schopenhauer, parte da crítica à ênfase excessiva na razão. Além disso, ambos se opõem ao utilitarismo, assim como rejeitam a ideia de livre-arbítrio. Nas palavras de Brosow:

Se a liberdade da vontade é uma mera ilusão e a razão nada mais é do que uma forma especial de instinto, então, ao nível da ética animal, surge o problema de como pode ser justificada uma demarcação moralmente relevante entre humanos e animais. Também aqui Hume e Schopenhauer chegam a conclusões muito semelhantes: os filósofos que se referem a esta diferença fundamental na natureza têm uma falsa imagem dos humanos como seres essencialmente racionais. Ignoram o fato de que os critérios de racionalidade que estabelecem representam um obstáculo intransponível não só para os animais, mas também para as crianças e mesmo para a maioria dos adultos, a menos que tenham estudado filosofia (Brosow, 2008, p. 204).⁵

Schopenhauer afasta-se de Hume em relação a sua posição metafísica centrada no ceticismo e é então que dedica-se com todas as forças à crítica a Kant. Porém, como dito anteriormente, para chegar aos supostos problemas que Brosow vê na ética animal de Schopenhauer, voltemo-nos à filosofia indiana. Mas antes cabe um breve esclarecimento a respeito da expressão “ética animal”. Devemos esclarecer que Schopenhauer não tem uma teoria ética especial para o tratamento dos animais. Trata-se mais bem da inclusão dos animais na própria ética

⁴ Nos referimos à seguinte publicação: Engelmann, 2024.

⁵ *Wenn Willensfreiheit eine bloße Illusion und Vernunft nichts anderes als eine besondere Form des Instinkts ist, so stellt sich auf der Ebene der Tierethik das Problem, wie eine moralisch relevante Grenzziehung zwischen Mensch und Tier überhaupt noch zu rechtfertigen ist. Auch hier kommen Hume und Schopen — hauer zu sehr ähnlichen Ergebnissen: Die Philosophen, die sich auf diesen grundsätzlichen Wesensunterschied berufen, haben ein falsches Bild vom Men — schen als einem in erster Linie rationalen Wesen. Sie übersehen, dass die von ihnen aufgestellten Rationalitätskriterien nicht nur für Tiere eine unüberwind — liche Hürde darstellen, sondern auch für Kinder und selbst für die meisten er — wachsenen Menschen, sofern diese nicht gerade Philosophie studiert haben.*

destinada aos humanos. Como lembrou o próprio Brosow, quando pela filosofia de Schopenhauer, chega-se a uma imagem adequada da natureza humana, a ética animal emerge organicamente dela. Não se trata de uma nova área dentro da ética, mas constitui-se como uma ética geral aplicada a humanos e animais pois ambos possuem entendimento e, portanto, tem a capacidade de sofrer. Dado esse conhecimento, ambos são possíveis destinatários do mesmo princípio ético, qual seja, a compaixão.

Pois bem, a reflexão a respeito da compaixão como fundamento da ética schopenhauriana nos conduz à filosofia indiana. Como é de conhecimento de todo leitor de Schopenhauer, é na tradição do pensamento indiano que Schopenhauer encontra a mais profunda negação da vontade e, portanto, do mundo no sentido mais amplo. A consequência do alcance pleno da negação da vida e do mundo, é o desprezo completo por tudo aquilo que diz respeito ao mundo terreno. Portanto, as ações humanas realizadas no mundo e pela vida, independente de serem egoístas ou de serem motivadas pela compaixão, ou seja, moralmente motivadas, são completamente desprezadas. É apenas na ascese que se torna possível alcançar a tão almejada justiça pois uma vez negando a própria vontade não há possibilidade de interferir na vontade alheia⁶.

O argumento de Brosow que pretende conduzir à conclusão de que a ética schopenhaueriana é, em realidade, antropocêntrica, parte do pessimismo como uma forma de degenerar a ética da compaixão visto que ela seria apenas uma ferramenta que visa à redenção. Afirmar

⁶ Para Schopenhauer, a justiça é um conceito negativo pois só existe a partir do conceito positivo de injustiça, ou seja, só passamos a falar de justiça porque conhecemos a injustiça e esta passa a existir quando, a partir da afirmação da vontade própria chegamos à negação da vontade alheia. No §62 do Tomo I de O Mundo, Schopenhauer esclarece esta questão: “No encadeamento do nosso modo de consideração encontramos como conteúdo da noção de injustiça aquela índole de conduta de um indivíduo na qual este estende tão longe a afirmação da vontade que aparece em seu corpo que ela vai até a negação da vontade que aparece num corpo alheio” (Schopenhauer, 2015a, §62, p. 393).

Brosow que uma consequência da posição pessimista de Schopenhauer é que a compaixão não visa diminuir o sofrimento mas elevá-lo até o limite do insuportável. Sofremos pelos humanos com quem nos identificamos e também pelos animais, e quanto maior o número de seres por quem sofremos maior se torna o nosso sofrimento. Essa elevação do grau de sofrimento em algum momento precisa ter fim e seria nesse momento que alcançaríamos a negação da vontade de viver. Portanto, a negação da vontade é vista por Brosow como uma consequência natural da compaixão. Brosow enfatiza: “Para Schopenhauer, a moralidade é, portanto, apenas um estágio de transição no caminho para o ideal da indiferença ascética”⁷ (Brosow, 2008, p. 209).

O mundo terreno não passa de ilusão, conforme nos ensina a doutrina Maya, e o seu mandamento ahimsa nos obriga a não causar nenhum tipo de dor a nenhum ser vivo. A raiz deste mandamento, lembra Brosow, não reside na compaixão, mas na falta de sentido da atividade humana⁸, ou seja, tem-se assim a relativização de toda ação moral. Para Brosow, somente a partir da compreensão desta doutrina e de sua influência no pensamento de Schopenhauer, é possível compreender a metafísica do filósofo e o pessimismo que lhe é inerente. Nas palavras de Brosow: “Através do seu pessimismo radical, Schopenhauer degrada a sua ética da compaixão a uma mera ferramenta a serviço da busca pela redenção” (Brosow, 2008, p. 209)⁹.

Além do pessimismo, a necessidade metafísica de viver em um mundo justo seria, conforme Brosow, a responsável pela renúncia de uma ética na filosofia de Schopenhauer. Dito de outro modo, a sua concepção metafísica, afirma Brosow, prevê a necessidade do homem elevar esse sofrimento até o extremo — como dito no parágrafo anterior

⁷ Die Moralität ist für Schopenhauer daher nur ein Übergangsstadium auf dem Weg zum Ideal der asketischen Gleichgültigkeit.

⁸ Die Wurzel dieses Gebots liegt also nicht im Mitgefühl, sondern in der grundsätzlichen Sinnlosigkeit menschlichen Tätigseins (Brosow, 2008, p. 208).

⁹ Durch seinen radikalen Pessimismus degradiert Schopenhauer seine Mitleidsethik zu einem bloßen Werkzeug im Dienste der Suche nach Erlösung.

— até que seja superado. Portanto, tratar-se-ia de um sofrimento auto-infligido e, como tal, seria ele o responsável também por superá-lo: “O próprio homem é culpado pelo seu sofrimento, pois o sofrimento é o resultado da afirmação de sua vontade”¹⁰ (Brosow, 2008, p. 210). Brosow pretende sustentar a tese de que, para Schopenhauer, o homem que não é um estúpido tem a possibilidade de quebrar esse ciclo de sofrimento, negando sua vontade, a partir de um processo consciente. Cito Brosow:

Tomados em conjunto, ambos os problemas básicos da ética animal de Schopenhauer põem em perigo a consistência interna de toda a sua teoria: segundo Schopenhauer, o sofrimento é experimentado não apenas pelos humanos, mas também pelos animais. Contudo, o ser humano é o único ser em quem a vontade de vida se reconhece e, portanto, também o único ser que pode negar conscientemente esta vontade. Este caminho não está aberto aos animais. Portanto, não faz sentido falar em sofrimento autoinfligido no caso deles. No entanto, se eles são inocentes de seu sofrimento, como pode ser mantida a ideia reconfortante de um mundo que é pelo menos metafisicamente justo? Schopenhauer não leva mais longe esta questão, deixando assim claro que a sua filosofia permanece, em última análise, antropocêntrica. Qualquer que seja a consideração que Schopenhauer faz dos animais na sua ética: na medida em que se trata da abordagem metafísica da salvação do sofrimento como o verdadeiro objetivo da sua filosofia, Schopenhauer também diz para os animais: Temos de ficar de fora! (Brosow, 2008, p. 210)¹¹

¹⁰ *Der Mensch ist selbst Schuld an seinem Leiden, da dieses das Ergebnis seiner eigenen Willensbejahung ist.*

¹¹ *Beide Grundprobleme der Schopenhauer — schen Tierethik zusammengekommen gefährden zudem die innere Konsistenz seiner gesamten Theorie: Das Leiden wird laut Schopenhauer nicht nur vom Menschen, sondern auch von den Tieren erfahren. Der Mensch ist jedoch das einzige Wesen, in dem der Wille zum Leben sich selbst erkennt, also auch das einzige Wesen, das diesen Willen bewusst verneinen kann. Den Tieren steht dieser Weg nicht offen. Es macht also keinen Sinn, in ihrem Fall von einer Selbstverschuldung ihres Leidens zu sprechen. Wenn sie an ihrem Leiden jedoch unschuldig sind, wie lässt sich dann der tröstende Gedanke einer zumindest metaphysisch betrachtet gerechten Welt aufrechterhalten? Schopenhauer geht dieser Frage nicht weiter nach und macht dadurch deut — lich, dass auch seine Philosophie letztlich*

Sendo assim, a metafísica schopenhaueriana que, conforme Brosow, objetiva atingir a negação da vontade, como um estágio da moralidade, retira por completo a consideração dos animais de seu sistema ético pois eles não tem a possibilidade de negar a vontade.

Em primeiro lugar, pergunte-mo-nos se de fato a filosofia schopenhaueriana coloca como objetivo livrar-se do sofrimento ou admiti-lo como inerente à vida. Acredito que a resposta esteja na segunda alternativa pois a possibilidade de livrar-se do sofrimento não está ao alcance da maioria dos seres humanos sob a face da Terra. Só tem essa possibilidade o gênio e o sábio. Neste sentido, o que pretendemos mostrar é que não temos aqui um problema porque a ética schopenhaueriana não tem a ascese como ponto culminante, ou seja, a negação da vontade pela ascese é já um ultrapassamento da ética e não uma etapa sua.

Em uma carta endereçada a Johann August Becker, datada de 10 de dezembro de 1844, Schopenhauer esclareceu que são três os impulsos fundamentais da ética e aquele que Becker considera o quarto é, em realidade, um princípio esotérico. Ainda assim, Becker insiste que seu mestre reduz as motivações morais a dois pares de impulsos, quais sejam, o egoísmo e a malícia, por um lado, e a compaixão e a ascese, por outro.

Na carta já citada Schopenhauer explicita que apenas as ações decorrentes do terceiro — a compaixão — têm um valor moral. Ele ainda enfatiza essa separação afirmando que as ações que surgem a partir do quarto tem apenas um valor ascético. Nas palavras de Schopenhauer: “Enquanto isso, permaneço firme em meus três impulsos fundamentais, mais o quarto esotérico e o princípio de que somente as ações decorrentes do terceiro têm valor moral (aquelas decorrentes do

anthropozentrisch bleibt. Soweit Schopenhauers Berücksichtigung der Tiere in seiner Ethik auch immer gehen mag: Sobald es um den metaphysischen Zugang zur Erlösung vom Leiden als dem eigentlichen Ziel seiner Philosophie geht, heißt es für die Tiere auch bei Schopenhauer: Wir müssen draußen bleiben!

quarto têm valor ascético)” (Schopenhauer, *Carteggio con I discepoli*, p. 171-172)¹². Além disso, Schopenhauer lembra, na mesma passagem da referida carta, que sua teoria a respeito das motivações morais já foi suficientemente esclarecida tanto em *Sobre o Fundamento da Moral* quanto no Tomo II de *O Mundo*, mais especificamente — quanto a este tópico — nos Suplementos ao livro IV, capítulo 48.

Porém, nós escolhemos duas breves passagens do famoso §68 do Tomo I de *O Mundo* para ilustrar o que até aqui estamos defendendo em relação à ascese enquanto um ultrapassamento da moral e não uma etapa sua, necessariamente. Na primeira Schopenhauer afirma:

Porém, o indivíduo cuja visão transpassa o *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo: vê a si mesmo em todos os lugares simultaneamente, e se retira. — Sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude à ascese (Schopenhauer, Tomo I, §68, p. 441)

Além disso, essa transição da moral à ascese, quando ocorre, não é necessariamente um processo acabado. A negação da vontade não é perpétua para aquele que a alcança. Ela exige uma constante renovação, afirma Schopenhauer:

Contudo, não se deve imaginar que, após a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não há oscilação e assim se pode para sempre permanecer nela como uma propriedade herdada. Não, antes, a negação precisa ser renovada — conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a vontade mesma apenas na forma da objetividade, ou como aparência no mundo como representação; segue-se que enquanto o corpo viver, toda a Vontade de vida existe segundo a sua possibilidade e

¹² *Nel frattempo io rimango fermo ai miei tre impulsi fondamentali, più il quarto esoterico ed il principio che solo le azioni scaturenti dal terzo hanno valore morale (quelle che scaturiscono dal quarto hanno valore ascetico).*

constantemente esforça-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade (Schopenhauer, Tomo I, §68, p. 454)

Trazemos ainda uma terceira referência que corrobora o nosso argumento. No artigo *A figura do asceta em “O Mundo como vontade e como representação”*, publicado no volume 9, número 2, da *Voluntas*, Ângela Calou pergunta-se sobre o que distinguiria o homem virtuoso em relação ao asceta e se se trata apenas de uma gradação do primeiro até o segundo. Na busca de uma resposta, Calou afirma que “A ascese será vista como a via de maior excelência, cume da vida ética, negação mais ampla da vontade que conduziria a um estado de tenacidade fortalecido” (Calou, 2018, p. 112). Porém, algumas páginas adiante, fazendo uso da análise da tese de Jarlee Salviano, Calou sentencia:

Outra dificuldade — também reconhecida pelo próprio filósofo no fato de se abster de mencionar, em seus dois ensaios sobre a moral, qualquer palavra acerca do ascetismo — é que a ética exigiria uma dimensão de intersubjetividade, de ligação. Jarlee Salviano assinala que para Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, é explícita a compreensão de que o significado moral de uma ação só pode se localizar em sua relação com o outro (Calou, 2018, p. 115).

3 Considerações finais

Toda ação moral pressupõe a existência do outro e consagra-se a partir da compaixão como cume da vida ética. Não é negando o mundo que o indivíduo desempenha o seu papel de agente moral. Portanto, seguimos neste mundo sofrendo pela dor do outro a partir da nossa dor e, quanto maior esse sofrimento, maior é a chance de expressarmos compaixão pela dor do outro, seja ele um animal humano seja ele um animal não humano.

Referências

- BIRNBACHER, Dieter. Tierethik. In: Daniel Schubbe & Matthias Koßler (eds.). *Schopenhauer-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* Springer, 2018. p. 379-383.
- BROSOW, Frank. *Die beiden Grundprobleme der Schopenhauerschen Tierethik*. Schopenhauer Jahrbuch 89, p. 197-219, 2008.
- CALOU, Ângela Lima. A Figura do Asceta em “O mundo como vontade e como representação”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 109117, 2018.
- ENGELMANN, J. Como a teoria do conhecimento influencia a ética: a derrocada da supremacia humana através da crítica de Schopenhauer à noção de dignidade de Kant. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 15, esp. 1, e88802, p. 01-16, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378688802>.
- SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con I discepoli*. A cura di Domenico M. Fazio. Lecce: Pensa MultiMedia Editora. 2018.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*: primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*: segundo tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012, 282 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- STAUDT, Leo Afonso. Ética em Schopenhauer. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014. p. 35-57.

A inteligência artificial e a imitação do mundo como representação: reflexões sobre uma nova categoria de seres representantes

Jefferson Silveira Teodoro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.07>

1 Introdução

A filosofia de Schopenhauer propõe o entendimento do real a partir de duas perspectivas interconectadas, quais sejam, por um lado o em-si do mundo como Vontade e por outro lado a aparência (*Erscheinung*), caracterizada pelas representações segundo os variados níveis de consciência dos seres vivos. O que o mundo é em si mesmo acessamos pelo conhecimento interno da Vontade se manifestando na própria objetivação que cada um é da mesma, enquanto que o mundo fora deste conhecimento não conceitual da coisa-em-si encontra-se projetado pelo prisma de nossas condições de possibilidade sob a forma de infinitas representações que preenchem a efetividade/realidade (*Wirklichkeit*). Desta maneira, Vontade e representação perfazem a completude do real, sendo que somente os seres vivos podem dar ensejo ao mundo como representação a partir de suas consciências, sejam elas não abstratas, como ocorre nos animais irracionais, sejam também

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, Mestre em Ciência da Religião pela UFJF e Graduado em Filosofia pela UFJF. Atualmente é professor substituto na UFJF.

E-mail: vontadeerepresentacoes@yahoo.com.br

envolvendo conceitos, como no caso do animal humano. Tal dependência que a representação tem da consciência animal é algo muito explícito nas primeiras palavras da obra principal do filósofo de Frankfurt na seguinte proposição: “O mundo é minha representação. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata” (Schopenhauer, 2005, p. 43).

Isto posto, e ainda que estejamos completamente conscientes de que segundo o pensamento de Schopenhauer é necessário atrelar qualquer representação submetida ao princípio de razão² à consciência do animal humano, encontramos como justificativa central para as linhas deste texto a necessidade de refletir sobre como a realidade tecnológica atual pode tornar mais complexa a perspectiva do mundo como representação, na medida em que temos hoje máquinas capazes de simular representações com as quais interagimos discursivamente e imagetica-mente em uma crescente exponencial tanto em aspecto quantitativo quanto qualitativo.

É certo que o desenvolvimento da Inteligência artificial³ nos atuais estágios em nada altera a proposição Schopenhaueriana de que as representações são derivadas da consciência animal e, mais ainda, no que se refere às representações abstratas, as quais só podem genuinamente partir do animal humano dotado de razão. No entanto, também nos parece plausível considerar que se para o autor a própria linguagem entre seres racionais figura como algo ao mesmo tempo

² As representações podem não estar submetidas ao princípio de razão, caso que é identificado por Schopenhauer com a Ideia platônica.

³ Ciência multidisciplinar que tem o objetivo de prover máquinas com a capacidade de executar tarefas que exigem a concorrência de alguma habilidade característica do ser humano, como, inteligência, criatividade, atenção, perseverança [...]. A IA, antes de tudo é considerada uma ciência cognitiva, pois está fundamentada sobre a crença de que é legítimo — na verdade necessário — postular a existência de um nível de conhecimento separado, que pode ser chamado de representação [...]. O nível de representação é necessário para explicar variedades do comportamento, da ação e do pensamento humano (Filho, 2023, p. 24-25).

indispensável e prejudicial ao pensamento, tanto mais digno de reflexão é um cenário como o nosso, onde progressivamente estamos em contato com representações simuladas em de nível linguagem e mesmo conceitos. Vejamos a citação:

Palavra e linguagem, portanto, são os instrumentos indispensáveis para o pensamento distinto. Ora, assim como todo instrumento e toda máquina são ao mesmo tempo uma sobrecarga e um entrave, assim também ocorre com a linguagem: porque esta força os infinitamente nuançados, móveis e modificáveis pensamentos a entrar em certas formas fixas e invariáveis e, na medida em que os fixa, ao mesmo tempo os agrilha (Schopenhauer, 2015, p. 79).

Desta forma, este texto buscará colocar em perspectiva a teoria da representação de Schopenhauer em face dos atuais avanços no campo da Inteligência artificial, ponderando sobre os sofisticados níveis de imitação da nossa capacidade de representação nas máquinas do tempo presente, que se por um lado eram inexistentes no século XIX, estão hoje sendo desenvolvidas tendo como paradigma a nossa própria capacidade intelectual, algo que é objeto da filosofia desde sempre. Noutras palavras, é nossa espécie que produz máquinas capazes de replicar aquilo que só é genuinamente possível em nós e, portanto, inexoravelmente elas carregam em seus códigos e estruturas elementos aderentes à intelectualidade humana, algo que pensamos ser um objeto digno de reflexão filosófica.

2 A mudança de paradigma ocorrida quanto à realidade das máquinas

Antes da reflexão central deste texto sobre a necessidade de ponderarmos a respeito de novos seres maquinais capazes de representações simuladas e sobre como esta realidade pode dialogar com o pensamento de Schopenhauer colocado na perspectiva do tempo presente,

julgamos necessário traçar um breve panorama do que podemos conceber a partir do termo “máquina” ao longo da história. Tal movimento tem como principal finalidade evitar qualquer anacronismo que possa surgir de um insuficiente esclarecimento quanto à enorme distância do estágio tecnológico testemunhado por Schopenhauer e o estado atual.

A palavra máquina tem sua raiz etimológica no grego dórico μηχανή e indica, de forma geral, um “meio/utensílio engenhoso para conseguir um fim” (Cunha, 2010, p. 409). Neste sentido muito amplo, podemos considerar que as máquinas existem entre nós há milênios, tanto aquelas que foram desenvolvidas para operar para substituir a força física de nossos corpos, como o parafuso de Arquimedes, quanto aquelas que auxiliavam na potencialização da capacidade de calcular, mensurar, como o ábaco e o astrolábio. No entanto, a presença e o impacto da nossa utilização de máquinas e as capacidades das mesmas apresentou radical intensificação a partir do que convencionamos chamar de revolução industrial.

As máquinas desenvolvidas durante a primeira e segunda revolução industrial⁴ eram em sua maioria voltadas para a aceleração e sofisticação de processos de ordem física, enquanto a revolução das máquinas ligadas às nossas atividades intelectuais só apresentaria sinais de realização nas primeiras décadas do sec. XX⁵ e, mais decisivamente, nos anos 70, momento da terceira revolução industrial, onde teve início efetivo a realidade digital.

A terceira revolução industrial inseriu um elemento novo, qual seja, dispositivos digitais programáveis eletronicamente que passaram a operar com linguagens lógico matemáticas e sistemas computacionais capazes de armazenar e gerenciar enormes volumes de informação

⁴ A primeira revolução industrial é caracterizada pela máquina a vapor e pelo carvão como fonte principal de energia, enquanto a segunda representa a preponderância do uso de máquinas de combustão interna alimentadas pelos derivados do petróleo.

⁵ Em 1945 o ENIAC (*Electronic Numerical Integrator and Computer*) conseguia realizar 333 multiplicações por segundo. Era, entretanto, uma máquina ainda eletromecânica e rudimentar para padrões atuais.

e parâmetros de operação, o que as tornaram aptas a realizarem cálculos com velocidades e precisões antes inatingíveis. Não por acaso, surgiu neste contexto a sofisticação daquela hipótese cartesiana sobre a possibilidade de “autômatos, ou máquinas moventes” (Descartes, 2018, p. 108), que se antes eram pensados apenas com capacidades mecânicas, poderiam agora alcançar significativas emulações das nossas atividades intelectuais. Em outras palavras, a realidade predominantemente mecânica da função maquinal foi atualizada para uma condição capaz de contribuir radicalmente com o desenvolvimento da esfera do conhecimento, não estando tão limitada à produtibilidade física. Desta forma, os avanços tecnológicos obtidos nas últimas décadas nos conduziram à transição para a quarta revolução industrial, a qual é caracterizada pelos expressivos avanços da inteligência artificial generativa e pelo aprendizado de máquina (*machine learning*)⁶.

O nível de evolução deste cenário nos permite hoje considerar os sistemas computacionais que contam com o aprendizado de máquina, como capazes de simular representações análogas às nossas. Sobre isso, vejamos a emblemática previsão de Sir Charles Galton Darwin feita em 1947 sobre os avanços de Alan Turing, um dos pais dos computadores modernos:

O Dr. A. Turing [...] é o matemático que projetou a parte teórica de nossa grande máquina de computação. Ela agora chegou ao estágio da ferramentaria, e assim, por enquanto, o principal trabalho está passando para outras mãos [...] Ele quer ampliar seu trabalho [...] Posso descrever isso melhor dizendo que, até aqui, a máquina foi planejada para um trabalho equivalente ao das partes inferiores do cérebro, e ele quer ver o que uma máquina consegue fazer para as partes superiores;

⁶ “É a área da inteligência artificial em que se atribui à máquina a capacidade de aprender por intermédio dos dados, ou seja, da experiência, sem a necessidade de detalhar as relações fenomenológicas existentes no problema a ser resolvido” (Filho, 2023, p. 35).

por exemplo, seria possível construir uma máquina que aprendesse com a experiência? (Darwin *apud* Turing, 2019, p. 103).

Se distanciando da concepção meramente mecanicista das máquinas, Alan Turing, que publicou em 1936: *On Computable Numbers, whith na application to the Entscheidungsproblem*, propôs em seu trabalho de 1950, *Computing Machinery and Intelligence*, a seguinte questão: “As máquinas podem pensar?”. E mais intrigante ainda que isso, substituiu esta pergunta pela reflexão sobre a possibilidade de uma máquina ser capaz de se passar por um ser humano, o que ele mesmo chamou de “jogo da imitação” (Turing, 1950, p. 433). O matemático, em grande medida responsável pelos fundamentos da Inteligência artificial, dos algoritmos e do conceito de *Machine learning*, supôs que em um futuro, já naquela altura próximo, existiriam máquinas capazes de participar com sucesso de seu jogo.

Como fica claro, estas novas máquinas não se restringem à perspectiva mecanicista vigente no momento histórico de Schopenhauer. Note-se que o filósofo de Frankfurt, em consonância com os níveis tecnológicos de seu tempo, entende as máquinas como estruturas estritamente mecânicas:

Pense-se numa máquina construída de acordo com as leis da mecânica. Peças de ferro desencadeiam por sua gravidade o início do movimento; rodas de cobre resistem com sua rigidez, impelem-se e levantam-se mutuamente e às alavancas, em virtude de sua impenetrabilidade, e assim por diante [...] agora vamos supor que um poderoso imã faz efeito sobre o ferro das peças, dominando a gravidade, o movimento da máquina [...] (Schopenhauer, 2005, p. 198).

Ainda, Schopenhauer ajuíza sobre aqueles que não conseguem diferir um acontecimento natural daqueles produzidos pelas máquinas, vejamos a citação:

Um obtuso não reconhece a concatenação dos fenômenos naturais onde eles aparecem por si mesmos, nem onde são intencionalmente

controlados, isto é, feitos por máquinas- por isso acredita candidamente em milagres (Schopenhauer, 2005, p. 66).

Pois bem, parafraseando o filósofo, talvez o tempo do milagre tenha chegado e não seja mais um sinal de espírito obtuso ou cândido a progressiva incapacidade nossa de discernir entre um comportamento humano e uma simulação maquinal. Isto porque os sistemas computacionais com os quais cada vez mais convivemos são agora capazes não somente de arquivar e processar dados e cálculos, mas também de simular comportamentos intelectuais humanos, aprendendo, dialogando e, surpreendentemente, emulando níveis de consciência e empatia. E aqui é necessário salientar que se trata de uma emulação/imitação, e que não estamos ainda querendo indicar uma consciência inorgânica em sistemas computacionais capazes de aprender, mesmo que pese o esforço atual para a construção de neurônios artificiais⁷ em redes neurais. Vale aqui a crítica feita por John Searle ao que ele chamou de IA forte, vejamos:

Creio que o argumento mais conhecido contra a IA forte foi meu argumento da sala chinesa, que demonstrava que um sistema podia definir um programa de modo a fornecer uma simulação perfeita de alguma capacidade cognitiva humana, como a capacidade de entender chinês, mesmo que esse sistema não tivesse absolutamente nenhuma compreensão do chinês [...] Porque o programa é puramente formal ou sintático, e porque mentes têm conteúdos mentais ou semânticos, qualquer tentativa de produzir uma mente apenas com programas de computador deixa de lado as características essenciais da mente (Searle, 2006, p. 69).

⁷ Em redes neurais artificiais, o peso sináptico entre neurônios pode ser simulado por memristores [...], portanto, a barra transversal memristiva é uma tecnologia de hardware orientada para o futuro para redes neurais de IA de aprendizado profundo. Dispositivos memristivos podem replicar processos sinápticos semelhantes aos do cérebro. Isso inclui processos como a plasticidade dependente do tempo de pico (STDP) como uma forma importante de regras de aprendizagem local para permitir a autoaprendizagem de sistemas neuromórficos semelhantes ao cérebro (Mainzer, 2025, p. 42, trad. nossa).

Como a concepção de máquina admitida por Schopenhauer em nada se relaciona com os dispositivos dotados de inteligência artificial, tratar-se-ia de um anacronismo tentar aproximar a perspectiva maquinal atual daquela que o filósofo tinha no séc. XIX. No entanto, e aqui reside todo o fundamento deste texto, estes novos dispositivos são capazes de emular o que para Schopenhauer somente os animais poderiam fazer, justamente representações. Ou seja, se por um lado o mecanicismo do séc. XIX e a realidade digital presente estão em perspectivas muito distantes, por outro lado as máquinas atuais podem em significativa medida replicar de forma cada vez menos parcial e artificial a realidade do mundo como representação.

3 A materialidade comum a cérebros e máquinas

Em função de uma mais explícita plausibilidade do que estamos acenando com este texto, é necessário notar que a imitação maquinal pressupõe em considerável medida a ruptura com a ideia de que a razão possa ser completamente desconectada do que acontece na matéria do cérebro. Caso contrário, não seria possível supor qualquer analogia entre representações resultantes de processos racionais e a emulação destas representações a partir de estruturas inorgânicas. Tal como uma máquina, nosso cérebro apresenta uma inegável fisicalidade no mundo. E se é verdade que o funcionamento dos dispositivos digitais que simulam representações não é orgânico e emocional, o que significa não ser possível conceber neles, por exemplo, subjetividade, prazer, dor, compaixão, é pouco discutível que tanto os processos que ocorrem em nosso cérebro quanto aqueles que ocorrem nas sofisticadas máquinas que aprendem estão vinculados à uma materialidade. Esta associação mais contundente entre a razão e o cérebro é proveniente das décadas finais da modernidade filosófica, onde perde força o dualismo cartesiano, a partir do qual matéria e pensamento estariam em posições muito distantes. Ademais, já desde o século XIX a fisiologia

logrou consideráveis descobertas quanto à física do cérebro em processos racionais, as quais, ainda em sua gênese, eram bem conhecidas por Schopenhauer:

Os avanços da fisiologia desde Haller comprovaram que não somente as ações externas acompanhadas de consciência (*functiones animales*), mas também os processos vitais totalmente inconscientes (*functiones vitales et naturales*) ocorrem em sua totalidade sob a direção do sistema nervoso, e que a diferença em termos do tornar-se consciente repousa unicamente sobre o fato de as primeiras serem direcionadas pelos nervos que partem do cérebro e os últimos, porém, por nervos que não se comunicam diretamente com o sistema nervoso central, o qual está voltado principalmente para fora, mas com pequenos centros subalternos, os nódulos nervosos, gânglios e seus tecidos [...] (Schopenhauer, 2018, p. 71).

Nesta perspectiva, o filósofo chega a afirmar que, por exemplo, quando Kant escreveu sobre as funções do entendimento, estaria ele se referindo àquilo que é uma função da estrutura cerebral. Diz Schopenhauer sobre as funções do entendimento e da sensibilidade que possibilitam as coisas aparecerem como representações: “Kant expôs isso de modo pormenorizado e com profundidade; apenas não menciona o cérebro, mas diz “a faculdade do conhecimento” (Schopenhauer, 2015, p. 11). Posição esta que denota o espaço fundamental que o filósofo confere à imanência.

Em conexão com esta perspectiva de uma aproximação entre cérebro e razão é importante observar que boa parte da revolução tecnológica em curso é movida pela tentativa de replicar em dispositivos inorgânicos a organicidade do cérebro, como podemos ver de forma explícita na seguinte citação:

A IA conexcionista é inspirada no funcionamento do cérebro humano e, por isso, tem nas redes neurais artificiais (RNA) seu representante de grande interesse científico [...]. Atualmente, a arquitetura de rede denominada de Rede Neural Profunda (*Deep Neural Network- DNN*), formada por muitas camadas justapostas de neurônios artificiais com

funções de ativação apropriadas, podendo chegar a ter bilhões de parâmetros de treinamento (pesos sinápticos), tem despertado um enorme interesse devido a sua capacidade de aprendizagem de grandes conjuntos de dados (Filho, 2023, p. 27).

Poderíamos considerar a objeção de que tal como cérebros e máquinas digitais, livros em sua materialidade também são meios muito mais antigos através dos quais podemos interagir com representações conceituais, o que se estenderia de variadas formas também à fisicalidade da obra de arte, onde figuram representações de ordem sensível e abstrata. No entanto, nem livros nem obras de arte são meios ativos quanto à geração de representações, algo que a inteligência artificial pode, emulando nossos processos de aprendizagem, realizar. Noutras palavras, os livros não operam com as informações e conceitos neles contidos, bem como a tela e as tintas da tela não operam com as imagens plasmadas nas mesmas, algo completamente diverso do que ocorre com dispositivos capazes de articular as informações neles armazenadas.

O sucesso dos últimos anos da inteligência artificial tem tornado possível o surgimento de máquinas tão capazes de gerenciar informações de forma a combiná-las em tempos tão curtos que podemos ter a sensação de que existem nas estruturas materiais inorgânicas e orgânicas as mesmas potencialidades, justamente porque estas recentes máquinas podem criar simulacros de representações, o que configura um novo paradigma tecnológico. No entanto, não podemos perder de vista que estes simulacros não devem, pelo menos à luz do pensamento de Schopenhauer, poder indicar um estado de consciência em corpos inorgânicos. Ou seja, por mais sofisticadas que as máquinas se tornem elas nunca serão organismos vivos, sendo que somente nestes a consciência pode ser uma realidade de fato, bem como somente nestes a representação pode ser genuinamente representação e não uma simulação.

Só conhecemos a consciência como propriedade dos seres animais: nesse sentido não devemos nem podemos pensá-la de outro modo senão como consciência animal; de forma que essa expressão já é tautológica- O que, entretanto, sempre se encontra em cada consciência animal, mesmo a mais imperfeita e débil, o que em realidade está no seu fundamento é a percepção imediata de um desejo e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus (Schopenhauer, 2015, p. 246-247).

Mesmo assim, não podemos perder de vista a seguinte questão que aqui se propõe, a saber, qual seria o status de um nível de simulação representacional tão complexo operado por instâncias inorgânicas? Certamente que estamos diante de um novo problema, sobre o qual veremos mais algumas camadas nas linhas seguintes deste breve texto.

4 O lugar da inteligência artificial entre animais irracionais e animais humanos

Nas linhas do pensamento de Schopenhauer, bem como de toda a modernidade, o mundo como representação é fundamentalmente um mundo do conhecimento, um mundo sobre o que nos é possível conhecer a partir de determinadas condições de possibilidade intrínsecas à consciência. Ocorre também que o filósofo define todos os animais como aqueles que são capazes de representar e, como nós, se moverem a partir de motivos. Nas palavras do autor:

A terceira forma de causalidade é o motivo: sob essa forma, ela dirige a vida propriamente animal, portanto o fazer, isto é, as ações externas de todos os seres animais, que ocorrem com consciência. O meio dos motivos é o conhecimento: a receptividade a eles exige, consequentemente, um intelecto. Por isso, o verdadeiro traço característico do animal é o conhecer, o representar. O animal sempre se movimenta, enquanto animal, segundo uma finalidade, uma meta; consequentemente, é preciso que ele a tenha conhecido, isto é, ela tem de se apresentar a ele como algo distinto dele próprio, de que ele, contudo, se

torna consciente. Como consequência disso o animal será definido como aquele que conhece (Schopenhauer, 2019, p. 123).

Ou seja, animais são corpos sensíveis dotados de variados níveis de consciência, os quais estão em conformidade com a objetivação da Vontade em cada espécie. Tais corpos orgânicos se movem por motivos, buscando fora de si uma meta a qual só pode ser possível porque, em algum nível, eles conhecem, representam. Nesta proposição está subentendido o outro lado do mundo, a Vontade, uma vez que os motivos vinculados à cada representação animal envolvem o querer individual como correlato da Vontade como coisa-em-si.

Admitindo estes pressupostos, em um primeiro momento podemos pensar que eles excluem absolutamente a possibilidade de representações advindas de máquinas, na medida que, não sendo as mesmas organismos, não estão sujeitas ao sentimento interior onde a Vontade se revela em cada ser que vive e representa. Na mesma linha desta oposição, também é certo que “a forma mais geral da representação, justamente a divisão entre sujeito e objeto” (Schopenhauer, 2005, p. 152). não existe em um ser inorgânico, uma vez que não há ali um sujeito. No entanto, não nos parece plausível negar que sejam representações, pelo menos em nível de simulação, dada a sua comunicabilidade ativa com nosso modo de pensar.

Também nos parece problemático afirmar que as simulações de representações oferecidas por uma máquina são meramente nossas representações simuladas fora de nós. Isto porque, ao surgirem de um não organismo, imagens, textos e interações possíveis com as nossas consciências de animal humano precisam ser consideradas como possuidoras de algum nível de identidade própria. Esta identidade própria, uma vez que são capazes de operar sem previsibilidade, fica evidente quando, na comparação com o ser humano, verificamos nestas máquinas tanto as velocidades e capacidades para nós inatingíveis de operar com parâmetros puramente lógico matemáticos, quanto sua absoluta incapacidade de sentir, viver.

Por esta última constatação, poder-se-ia argumentar que não há nenhum paralelo entre às nossas representações e os produtos de aprendizado de máquina que nos são apresentados. Todavia, como sustentar tal afirmação de forma inequívoca diante de uma construção textual, uma imagem, um diálogo, um modelo matemático para solução de problemas oriundos de um ser inorgânico que não meramente armazenou, mas sintetizou informações? Como não aproximar pelo menos como imitação estas atividades maquinais da nossa genuína representação, a qual conta com um sujeito e um objeto? Pensamos não se tratar de uma falsa questão, como se representações simuladas não estivessem em conexão com nossas representações ou como se elas simplesmente não existissem, proposição que nos parece absurda.

Cabe também notar que Schopenhauer inclui, por exemplo, a formação dos cristais e as forças da natureza inorgânica como objetivações da Vontade, ainda que não exista qualquer possibilidade de consciência, mesmo que emulada, em um cristal ou na gravidade.

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética do polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol (Schopenhauer, 2005, p. 168).

Este ponto torna possível a nossa consideração de que construtos inorgânicos capazes de operarem cálculos, imagens e simularem empatia e julgamentos morais não poderiam estar fora da perspectiva do Mundo como Vontade e Representação. Até porque, se seguirmos a letra do filósofo de Frankfurt, nada em qualquer tempo passado e futuro estaria fora deste binômio. Noutras palavras, se um cristal sem qualquer traço de consciência participa da objetivação da Vontade e

tem na vontade o em-si do seu ser, tanto mais carecem ser consideradas como objetivações da Vontade objetivada no ser humano estas também estruturas inorgânicas, as máquinas, que, embora não vivas, embora incapazes de sentir, são capazes de emular consideráveis e crescentes níveis de processos representativos orgânicos.

Soma-se ao que argumentamos acima um aspecto fundamental que se liga à aderência que as estruturas computacionais atuais podem ter com o animal humano, qual seja, enquanto Schopenhauer identifica a animalidade em geral com a capacidade de representação por motivos, é próprio do ser humano possuir a capacidade racional que permite representações abstratas, representações de representações, conceitos. O que significa dizer que nossa humanidade, bem como o fazer filosófico e científico, está em grande medida vinculada à capacidade de operar com conceitos.

A única diferença essencial entre o homem e o animal, que foi desde sempre atribuída a uma faculdade de conhecimento toda especial exclusiva ao primeiro, a razão, reside no fato de que o homem tem uma classe de representações da qual nenhum outro animal compartilha: são os conceitos, isto é, as representações abstratas, em oposição às representações intuitivas, das quais, no entanto, são extraídas (Schopenhauer, 2019, p. 223).

Isto posto, é certo que máquinas, independentemente de seu nível de inteligência artificial, não são vivas, o que em um primeiro momento nos faz admitir que não podem operar por motivos. No entanto, é também hoje certo que elas conseguem operar com conceitos, conseguem simular conversas conosco sobre eles articulando proposições extraídas de conhecimentos prévios oriundos da cultura humana, analogamente ao modo como nós mesmos dialogamos com conhecimentos previamente informados nos processos educativos abstratos, algo inatingível para qualquer animal não humano.

Além disso, é necessário aqui considerar que se por um lado não há sensibilidade orgânica nestes dispositivos, algo fundamental

para o animal segundo Schopenhauer, por outro lado é cada vez mais sofisticado o desenvolvimento de canais de acesso não biológico para impressões sensíveis a partir de sensores em corpos maquinais, visto que sistemas sofisticados de esqueletos robóticos associados à IA estão em avançado nível de desenvolvimento. Ou seja, certamente temos em nosso tempo máquinas que aprendem com a sensibilidade própria de suas condições de possibilidade não orgânicas, programadas a partir de uma linguagem que as tornam comunicáveis com a nossa espécie, sua criadora. E, portanto, estes dispositivos estão sendo desenvolvidos para serem capazes de representações intuitivas análogas ao que identificamos em nós mesmos quando percebemos sensivelmente algo que é processado pelo intelecto, resultando em algum tipo de conhecimento ainda com limites pouco determináveis no tempo presente.

As capacidades de interação que temos com a dinâmica de funcionamento de corpos robóticos é uma evidência pouco contestável de que essas representações sensíveis e artificiais em dispositivos inorgânicos são análogas às nossas. Até porque é justamente a nossa capacidade de representação a responsável por criar máquinas capazes de perceber com sensores uma externalidade comunicável às nossas consciências. Ou seja, as condições de possibilidade de uma máquina inteligente são criadas a partir do único modelo conhecido de inteligência em níveis conceituais, justamente o nosso. Queremos sugerir com isso que até certo limite, o qual está se ampliando rapidamente, toda máquina que aprende é uma extensão/amplificação da própria consciência humana. bem como seus sensores físicos uma extensão/amplificação de nossa própria sensibilidade.

É consequente e verdadeira a objeção contra o que estamos propondo aquela que sustenta que, diferentemente do animal humano, máquinas não são verdadeiramente criativas em seu aprendizado e em suas atividades tais como formulação de textos, imagens e interações. No entanto, também é consequente considerar que a maior parte do conhecimento por nós estruturado é uma reformulação de ideias,

tradições e dados previamente oferecidos em nossa rede de informações, linguagens e cultura. Ou seja, não nos parece claro que, necessariamente, qualquer texto produzido por combinações conceituais na mente de um ser humano seja por si mais criativo do que o texto oriundo de um processo de inteligência de máquina. Certamente esta diferença é muito clara quando consideramos textos paradigmáticos oriundos de processos criativos e intuitivos em níveis humanos muito complexos, ao passo que atividades criativas humanas mais ordinárias já podem ser replicadas com grande fidelidade ao intelecto humano. Corrobora com esta última afirmação a relativização que Schopenhauer propõe entre animais irracionais e racionais a depender do grau de sofisticação intelectual, vejamos:

Ao contrário, é próprio de cada consciência desejar, cobiçar, querer ou repugnar-se, fugir, não querer: o ser humano tem isso em comum com o pólip. Isto, portanto, é o essencial e a base de cada consciência [...] por outro lado, o abismo entre nós e eles (os animais) abre-se única e exclusivamente pela diversidade do intelecto. Talvez haja uma distância bem menor entre um animal muito inteligente e um ser humano deveras limitado que entre uma cabeça obtusa e um gênio [...] (Schopenhauer, 2015, p. 247).

Sem dúvida que existe um aspecto existencial na criação de um texto, uma imagem e uma interação a partir de informações e vivências prévias que não pode ser sentido por uma máquina. Não podemos supor qualquer autopercepção e realidade nas mesmas de sentimentos como angústia, esperança, amor, sofrimento. Porém, não resta dúvida de que são representações intelectuais, simuladas ou não, textos e imagens criadas, resolução de problemas e interações linguísticas. Restando-nos verificar se estamos diante de uma sofisticada imitação dos processos mentais humanos ou se estamos diante de algo genuinamente representado por um organismo biológico da nossa espécie. E, cabe notar, esta diferenciação já se encontra por vezes irrealizável sem a ajuda de, justamente, máquinas.

Ainda, mesmo para o pensamento que recusa radicalmente uma analogia entre as máquinas computacionais contemporâneas com parte considerável das nossas capacidades racionais, resta uma ponderação pouco refutável, a saber, se por um lado as máquinas com sistemas computacionais capazes de aprender e operar com conceitos são ainda muito inferiores à potencialidade da complexa razão humana, elas também são, embora não vivas, completamente superiores aos animais irracionais no que se refere à simulação de conhecimentos abstratos. Ou seja, estritamente no sentido da capacidade de operação com linguagens e conceitos, estas novas máquinas estão mais próximas de nós do que qualquer animal irracional. Proposição esta que vai ao encontro ao entendimento de Schopenhauer, o qual sustenta que o animal irracional é justamente aquele que possui consciência representacional limitada no que se refere ao conhecimento estritamente sensível, ao passo que, como estamos indicando, a inteligência artificial é capaz de operar com conceitos, articular os mesmos, dialogar conosco e, mesmo, criar.

Isto posto, não estaríamos diante da necessidade de considerar como intermédio entre a representação dos seres vivos não racionais e a representação racional dos seres humanos uma representação produzida por inteligência artificial que, embora não seja viva, é e será cada vez mais capaz de emular comportamentos intelectuais humanos, e que, portanto, pode ser vista como análoga ao animal humano? Noutras palavras, teria agora o mundo como representação uma nova categoria intermediária de seres representantes que simulam representações abstratas de forma superior a qualquer animal irracional e inferior ao animal humano?

5 Considerações finais

O cerne da questão que encerra nosso texto se tornará ao nosso ver um horizonte reflexivo cada vez mais presente. Não estamos mais

no campo muito distante ou ficcional da fusão entre a robótica e a inteligência artificial, e a filosofia terá também que pensar, por exemplo, quais seriam os limites éticos envolvidos nas relações entre consciência e simulação de consciência. Quando o autor de um livro ou um artista ou um discurso político nos influencia sabemos que as proposições procedem de uma outra consciência racional, mas e quando somos influenciados ou mesmo manipulados por uma simulação? Certamente que uma máquina meramente mecânica não ocupará o mesmo lugar em nossa sociedade que uma máquina com altos níveis de inteligência artificial. Pensemos, por exemplo, que em um futuro próximo tenhamos andróides entre nós, e que eles sejam capazes de simular nossa consciência em níveis muitas vezes mais elevados que os atuais. Esta suposição levanta questões sobre quais os níveis de afeto, responsabilidade e mesmo de dependência cognitiva e emocional podem passar a surgir nestas interações que podem ser de muitas ordens distintas, tais como, educação, companhia, segurança, cuidado, entretenimento e trabalho.

No que se refere estritamente ao pensamento de Schopenhauer em perspectiva com esta temática, caberia investigar até que ponto a raiz quadruplica do princípio de razão pode ser emulada em sistemas inorgânicos. Sobre como e se tempo, espaço, entendimento, razão e vontade podem ser simulados fora da consciência humana.

Caberia também refletir sobre a impraticabilidade da ética em seres incapazes de sentir compaixão ou se também seria possível simular reações compassivas a partir de um aprendizado de máquina muito mais avançado do que aquele que hoje é existente. Seriam máquinas que emulam consciências éticas, que emulam reações compassivas absolutamente não éticas? Seriam elas, por supostamente emularem sentimentos empáticos, necessariamente menos éticas do que qualquer ser humano, ou haveria um lugar intermediário?

Todas estas perguntas e tantas mais possíveis nesta abordagem nos parecem ter como centro de gravidade o nível de consideração que

podemos ter em relação à simulação da consciência em seres inorgânicos. Ou seja, guardando-se os devidos contextos, no essencial é aqui uma reflexão sobre os poderes da consciência, ainda que emulada.

Para aqueles que concluírem que não há nenhum traço de consciência genuína nestas sofisticadas simulações outros problemas serão abertos, como, por exemplo, como meramente explicar nossa comunicabilidade com elas e suas manifestações de criatividade simulada, a qual inclusive não pode ter seus resultados sempre previsíveis pelos programadores destas máquinas que, cabe notar, podem ser outras máquinas.

Referências

- COPELAND, B. Jack (editor). *The essential Turing: Seminal Writings in computing, logic, philosophy, artificial intelligence and artificial life plus: The secrets of enigma*. New York: Oxford University Press, 2004.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: UNESP, 2018.
- FILHO, Oscar Gabriel. *Inteligência artificial e aprendizagem de máquina: Aspectos teóricos e aplicações*. São Paulo: Blucher, 2023.
- MAINZER, klaus. *Artificial intelligence of neuromorphic systems: From Digital, analogue, quantum, and brain-oriented computing to hybrid AI*. World Cientific Publishing, 2025.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação (tomo I)*. São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação (tomo II)*. São Paulo: UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a raiz quadrúplice do princípio de razão suficiente*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2019.
- SEARLE, John, R. *A redescoberta da mente*. Trad. Eduardo Ferreira e Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TURING, Alan, M. *Computing machinery and intelligence, Konnen Maschinen denken?* Stuttgart: Verlag, 2021.

TURING, Dermot. *A história da computação: do ábaco à inteligência artificial.* São Paulo: M.Books, 2019.

O pensamento único e a política schopenhaueriana: realidade ou retórica?

Vinícius Edart¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.147.08>

1 Introdução

O presente texto tem como objetivo discutir o problema do pensamento único de Schopenhauer, desde a questão sobre o que é o pensamento único do qual ele se propõe e como é entendido por alguns pesquisadores da tradição, mas também apresentar algumas (possíveis) contradições em sua obra e como elas são consideradas pelo próprio Schopenhauer, sempre com uma leitura caritativa e, por fim, pretendo comentar os temas que foram expostos, analisados e discutidos para que, ao nos posicionarmos fora do pensamento do filósofo, pensar esta proposta que tem uma importância fundamental na teoria do Schopenhauer.

2 O que é o pensamento único?

Inicialmente, gostaria de trazer a origem de onde eu comecei a questionar o pensamento único: no prefácio de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer distingue o que seria um pensamento único e o que seria um sistema de pensamentos:

¹ Mestrando pela Universidade Federal do Paraná, bolsista CAPES/PROEX.
E-mail: f.vinicius.edart@gmail.com

Um SISTEMA DE PENSAMENTOS tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por sua vez, não sustenta aquela, em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem no entanto sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido *previamente*. — Um livro tem de ter, entretanto, uma primeira e uma última página; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que se assemelhe a este em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofo estarão aqui em contradição (W I, *Prefácio à primeira edição*, XXV-XXVI).

E ainda, em um capítulo dos *Parerga* intitulado *Fragmentos sobre a história da Filosofia*, Schopenhauer retoma a sua proposta do prefácio de sua de 1819 e, ao final, resume sua metodologia de escrita, a saber:

Na maioria das vezes, meus princípios baseiam-se não em cadeiras de conclusão, mas diretamente no próprio mundo intuitivo, e a rigorosa coerência existente tanto em meu sistema como em qualquer outro não é, por regra, adquirido por um caminho meramente lógico. Ao contrário, é a concordância natural dos princípios que inevitavelmente resulta do fato de que a todos eles serve de base o mesmo conhecimento intuitivo, isto é, a concepção intuitiva do mesmo objeto, considerado sucessivamente sob *vários* aspectos e, portanto, do mundo real em todos os seus fenômenos, levando-se em conta a consciência em que se apresenta. Também por esta razão, nunca precisei preocupar-me com a concordância de meus princípios, nem mesmo quando alguns deles me pareciam incompatíveis, como ocorreu algumas vezes por certo período. Pois, mais tarde, a concordância apareceu automaticamente, à medida que todos os princípios iam se agrupando, uma vez que, para mim, nada mais são do que a concordância da realidade consigo mesma, que, com efeito, nunca pode falhar. Isso é análogo ao fato de que, certas vezes, quando olhamos um edifício pela primeira vez e apenas de um lado, não compreenderemos a conexão de suas partes, porém temos certeza de que essa conexão não

está faltando e de que se mostrarão tão logo andemos em volta do edifício. Todavia, em virtude de sua originalidade e por estar sob controle da experiência, essa espécie de concordância é totalmente segura (P I, *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p 187-188).

Aqui fica evidente que Schopenhauer não pretende erguer um sistema de pensamentos, do qual um pensamento é derivado de outro e, no fim, fica sustentado por uma base fundamental. A sua proposta é comunicar um pensamento único de modo que o todo complementa as partes, ao mesmo tempo que cada parte já possui tudo o que é fundamental. Uma metáfora que encaixa para fins comparativos é, por um lado, o jogo *jenga*, no qual todas as peças estabelecem uma certa codependência entre si, de modo que, ao retirar uma peça da base, a torre toda pode balançar, e quanto mais peças faltam abaixo, o risco de que toda a torre desabe fica cada vez maior. Por outro lado, quando se joga dominó, a ideia é a construção horizontal, conectando as peças de uma maneira que vá se criando uma estrutura em que, caso a peça seguinte falte, não põe em risco toda a construção da dinâmica do jogo, já que a ideia do dominó é ir conectando horizontalmente as peças até que o primeiro jogador fique sem peças. O ponto mais importante, se vocês se perceberem, é que a próxima jogada não põe em risco o desenho das peças que já foram postas, pelo contrário, a próxima precisa encaixar no todo que foi construído, enquanto que no *jenga* a próxima jogada é sempre a mais perigosa, já que a falta de uma peça pode pôr em risco toda a estrutura, no caso do dominó não acontece.

A diferença fundamental entre as duas maneiras de comunicar uma filosofia é evidente e a proposta do Schopenhauer se aproxima mais do dominó que do *jenga*, a qual é referenciada implicitamente como uma crítica ao modo kantiano de filosofar: a arquitetônica transcendental. A proposta do organismo, em contraposição a Kant, é imanente, isto é, partir da experiência antes de tudo para compreender o que seria, nas palavras do filósofo o “enigma do mundo”, tanto que as metáforas dentro das obras de Schopenhauer é um lugar comum em

que ele se utiliza com o objetivo de ilustrar seus conceitos fundamentais, seja com metáforas religiosas (cristãs, hindus e budistas), com referência a biografias de santos ou pessoas “notáveis”, até mesmo com notícias de jornais, em especial do Times, que ele possuía a assinatura.

A ideia de pensamento único é algo que transpassa todo *O mundo como vontade e representação*. Aqui se pode levantar algumas questões que moldam a maneira de se ler toda a filosofia do Schopenhauer, como: Schopenhauer cumpre a sua proposta, ou é apenas um argumento retórico do qual não conseguiria sustentar? O que Schopenhauer gostaria de comunicar neste pensamento único? E, afinal, esse pensamento único estaria restrito a sua obra de 1819, ou estaria presente em outras obras? A polêmica em torno do pensamento único reside, basicamente, nestas três questões.

Sobre a primeira, se Schopenhauer consegue realizar sua proposta vale destacar que a enunciação de sua pretensão não implica necessariamente em sua realização. Porém, vale dizer que em sua obra de 1838, *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo vangloria-se de ter conseguido realizar, quando escreve, orgulhoso, que

Atrevo-me a dizer, no geral, que nunca houve um sistema filosófico que fosse tão completamente talhado de *uma só peça* como é o meu, sem lacunas ou remendos. Ele é, como eu disse no prefácio ao mesmo, o desdobramento de um único pensamento; com o que o antigo [quem tem verdade a dizer expressa-se com simplicidade, Eurípedes, *Fenícias*, 469] é novamente confirmado (N, *Indicação à Ética*, p. 210).

O filósofo acredita que a sua empreitada de *O mundo como vontade e como representação* foi concluída com sucesso e isto expressa a sua percepção de total coerência, ou como diz Schopenhauer, “sem lacunas ou remendos” (N, *Indicação à Ética*, p. 210). No entanto, ao investigar mais a fundo as obras dele, é possível constatar alguns problemas de coerência em seu sistema, inicialmente levantadas como eventuais deslizes, mas que ao agrupá-los, possibilita o questionamento se, de fato, seu sistema é tão coerente e homogêneo ou, voltamos aos exemplos

lúdicos expostos no começo, se a filosofia de Schopenhauer está mais para *jenga* ou mais para dominó.

3 Qual a mensagem do pensamento único?

Antes de nos debruçarmos nos possíveis problemas do sistema de Schopenhauer, gostaria de apresentar e discutir o que o filósofo teria a pretensão de comunicar neste pensamento único, afinal, se é apenas um pensamento, não necessariamente uma frase, mas todo um raciocínio, este deveria ser apreendido a partir da leitura de suas obras. A vontade é a essência do universo... somos egoístas... a nossa existência tem a finalidade de negar nossa própria essência... Afinal, o que Schopenhauer pretendia comunicar?

Não há um consenso na tradição de pesquisa sobre o que, de fato, ele gostaria de transmitir, porém, dois pesquisadores, Daniel Schubbe e Jens Lemanski² recentemente, em 2019, organizaram as interpretações principais acerca do que seria este pensamento único. É importante dizer que as três posições do debate elencadas no artigo de Schubbe e Lamanski discutem o que é o pensamento único dentro de *O mundo como vontade e como representação*, entendendo que nas outras obras do filósofo não necessariamente o pensamento único deveria ser comunicado, dada a natureza de cada uma delas das quais, por exemplo, uma delas, intitulada *Os dois problemas fundamentais da Ética*³, é composta de dois ensaios que objetivavam concorrer a uma premiação de academias científicas e, portanto, não são resultado de insights ou reflexões espontâneas do filósofo, mas se originaram a partir de uma motivação externa a si.

A primeira posição, da qual estudiosos como Rudolf Malter, John Atwell, Volker Spierling e Wolfgang Weimer são partidários,

² Lemanski; Schubbe, 2019.

³ Cf. Schopenhauer, 2024.

defende que o pensamento único é um extrato dos tópicos centrais d'O *Mundo* similar a um resumo conciso dos pensamentos da obra, isto é, a tese é que o pensamento único é uma reunião de argumentos centrais de *O Mundo como vontade e como representação*, porém cada pesquisador expressa este pensamento de uma maneira. Por exemplo, Rudolf Maltter escreveu que seria "O mundo é o autoconhecimento da vontade", já Wolfgang Weimer, "O mundo é o autoconhecimento da vontade de sofrimento, sofrimento que pode ser eliminado em vários estágios" e John Atwell, escreveu que "O mundo de dupla face é o esforço da vontade para se tornar plenamente consciente de si mesma, para que, recuando horrorizada perante a sua natureza interior e autodivisa, possa anular-se a si mesma e, com isso, a sua auto-afirmação, e assim alcançar a salvação".

A segunda posição, a qual defende que a comunicação do pensamento único é o objetivo central do W I, mas esta interpretação recusa a possibilidade da combinação de pensamentos em uma sentença ou de extrair, o pensamento único de várias passagens do W I, isto é, Schopenhauer pretenderia comunicar um pensamento que não será o aglomerado de diversas passagens, mas a totalidade do pensamento não é seria entendido como a soma das partes, como na primeira posição. Nesta posição, são localizados por Schubbe e Lemanski, os pesquisadores Mathias Koßler, presidente da Schopenhauer Gesellschaft [*Sociedade Internacional Schopenhauer*], que escreve que "o pensamento único é para se encontrar no centro de uma intersecção, mas não em direções convergentes' ou, em outras palavras, a famosa metáfora de Tebas de 100 portões. Além do grande Koßler, o próprio Daniel Schubbe se põe nesta posição, quando escreve que "O pensamento único poderia ser entendido como uma uniformidade de diferentes perspectivas ou áreas da realidade".

Por fim, a terceira posição que Schubbe e Lemanski elencam é a de pesquisadores que defendem a tese de que a ideia do pensamento único não é exclusividade do Schopenhauer e não é o objetivo central

do W I, mas a proposta central do filósofo é transmitir o conceito de mundo, tendo como os outros conceitos (vontade entre outros) como conceitos menores ou, em outras palavras, de que essa proposta não é nova. Nesse sentido, é importante considerar que os defensores desta posição não atribuem uma relevância no pensamento único quanto as duas outras posições, pois este seria apenas uma proposta como outros tantos filósofos anteriores fizeram. Por exemplo, Blumenberg escreve que a tarefa do início da modernidade e linha iluminada da tradição começando com Bacon e continuando até Schopenhauer é substituir a *Bíblia* com um livro filosófico que é capaz de explicar o mundo todo racionalmente e com base em evidências empíricas, mas também Kuno Fischer, em sua obra *História da Filosofia Moderna*, de 1893, defende em seu texto que Schopenhauer reclama para sua doutrina não apenas um domínio futuro na filosofia, mas também uma validade religiosa que se expandirá e impregnará o mundo no decorrer do tempo, de tal maneira que o budismo ocidental emerge dela. Neste ponto, é interessante como a *Sociedade Schopenhauer* inicialmente surge como uma espécie de seita, de religião para cultuar o mensageiro da verdade. Um exemplo disso é o fato de um dos fundadores da *Sociedade Schopenhauer*, Wilhelm Gwinner, atribuir o nome de seu *mestre* a seu próprio filho, Arthur Gwinner.

Um segundo defensor desta posição elencada no estudo de 2019 é Arthur Hübscher, que escreveu que o título *O mundo como vontade e representação* carrega o pensamento único “para uma curta fórmula”, isso “aparece, em cada linha da obra, em quatro livros assim como em quatro movimentos sinfônicos para o desdobramento universal. Assim, estes três, Blumenberg, Fischer e Hübscher retiram a centralidade do pensamento único, destacando o conceito de mundo na obra schopenhaueriana e que aparece, em alguns momentos da obra, como o objetivo da filosofia.

A ausência de consenso entre grandes pesquisadores, porém, não implica necessariamente na ausência deste pensamento único. O que Schopenhauer tentou transmitir pode ter sido exposto com sucesso

e o problema de apreensão e compreensão poderia ser atribuído aos leitores, em vez de ao autor, em uma leitura caritativa. Meu entendimento acerca desta questão se aproxima da visão de Rudolf Malter, exposto na primeira posição: “o mundo é o autoconhecimento da vontade”, sem implicar obrigatoriamente na afirmação ou negação da vontade, apenas como *consciência de si* — na ética, a consciência de si é o reconhecimento da sua identidade com seu caráter;; na filosofia política, a consciência de si é sinônimo do conceito de lei natural — sem implicar deveres éticos ou prescrições, como o filósofo escreve no início do livro IV de *O mundo como vontade e como representação*: “na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto da sua investigação, E SEMPRE DESCRIVER, EM VEZ DE PRESCREVER” (W I, §53, p. 313).

4 As (possíveis) contradições schopenhauerianas:

Em uma comunicação realizada na ANPOF de 2014, cujo texto foi publicado na *XVI Coleção do Encontro ANPOF*⁴, em 2015, a então doutoranda e hoje professora Katia Cilene dos Santos analisou a antinomia da faculdade de conhecimento, seu objeto de estudo no doutorado. Esta antinomia, também conhecida como *Paradoxo de Zeller*, é um famoso problema que Schopenhauer reconheceu em sua obra e, inclusive, foi estudado pela Stéphanie Sabatke em sua dissertação⁵, sendo este problema o seguinte: Schopenhauer enuncia que o mundo surge apenas a partir do sujeito, isto é, para o mundo como representação existir, é necessário um sujeito para criá-lo. Por outro lado, sem o mundo como representação, e podemos equivaler *mundo como representação* e *mundo físico* em seu sentido amplo, para que haja um sujeito a

⁴ Cf. Santos, 2015, p. 131-150.

⁵ Cf. Sabatke, 2022.

criar o mundo, é preciso que suas faculdades de conhecimento já estejam formadas, as quais são produto da atividade cerebral: enquanto o estômago tem a função de digerir os alimentos, o cérebro tem como função criar a consciência. O ponto aqui é a conciliação do surgimento do sujeito cognoscente e o mundo material e, segundo a Katia Santos, a antinomia não se trata de uma contradição (logo que não são conclusões opostas), pois seria necessário que Schopenhauer afirmasse sim e não para a mesma questão, o que não ocorre, nem de antinomia nem um paradoxo. São pontos distintos de seu sistema que podem coexistir, apesar de gerar um certo estranhamento.

Em minha pesquisa, venho confrontando a obra de Schopenhauer com sua própria obra: a Metafísica com a Política, a Metafísica com a Ética. O último problema que venho investigando é a conciliação entre a Metafísica da vontade e a Filosofia Política, mais especificamente o problema da figura do rei na teoria do filósofo. a partir do questionamento acerca da atribuição do caráter sobre-humano da figura do rei que o transformaria em um agente desinteressado em relação a seu reino, e a insaciabilidade da vontade metafísica que aparece no *mundo como representação* como uma infinidade de desejos que provocam os indivíduos a saciá-los. A passagem na qual se fundamenta o questionamento está em W II, cap. 47, p. 711:

O grande valor, sim, a ideia fundamental da monarquia me parece residir no fato de, porque humanos permanecem humanos, um ter de ser colocado tão alto e receber tanto poder, riqueza, segurança e absoluta inviolabilidade, **que PARA SI nada mais resta a desejar, esperar e temer: com o que o egoísmo que lhe é inerente, como a qualquer um de nós, é como que aniquilado por neutralização, e, como se não fosse um ser humano, capacita-se a exercer justiça e não mais ter em vista o próprio bem, mas sim o bem do público.** Esta é a origem do caráter quase sobre-humano que em toda parte acompanha a dignidade da realeza, e distingue esta inteiramente da mera presidência. Por isso aquela tem de ser hereditária, não eletiva: em parte, para que ninguém veja no rei um seu igual; em parte, para que o rei cuide dos

interesses da sua posteridade apenas cuidando do bem da sua família (W II, cap. 47, p. 711 – d.m.).

A pergunta central aqui se constitui considerando a metafísica da vontade, especificamente a insaciabilidade da vontade cósmica, da seguinte maneira: como seria possível que esta pessoa, o monarca, nada mais desejar, esperar ou temer, dado que a vontade metafísica é insaciável e o desejo nunca cessa? Em outras palavras, como poderia o rei, entendido como humano e intrinsecamente egoísta, neutralizar seus desejos e agir de maneira justa a partir da satisfação de todo e qualquer desejo? Para responder, divido em dois caminhos: o primeiro, se apresentando no questionamento *como seria possível satisfazer todos os desejos de alguém, mesmo com todas as riquezas do mundo?* e o segundo, no questionamento levantado por Felipe Durante no primeiro capítulo de seu livro *Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer*, p. 89, quando pergunta se for possível satisfazer todos os desejos do rei, este não seria acometido pelo tédio, isto é, a satisfação de todos os desejos é desejável?

O primeiro caminho deve ser analisado tendo em vista a necessidade inevitável da vontade de sempre desejar a vida e continuar desejando sempre se perpetuar, se possível, em melhores condições. A vontade nunca cessa. Não é possível que ela, como essência do humano, deixe de querer: resultaria em uma contradição. Sobre isto, poderíamos observar no W I, §29, p. 190, que:

Eterno vir a ser, fluxo sem fim pertencem à manifestação da essência da vontade. O mesmo também se mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cuja satisfação sempre nos acena como o alvo último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos e, propriamente dizendo, embora não se admita, são sempre postos de lado como ilusões desfeitas (W I, §29, p. 190).

Considerando a possibilidade de cessão dos desejos, da qual pode ocorrer apenas de modo temporário, mas não permanente, nos

depararíamos com a pergunta acerca do tédio. Neste caso, o rei não negaria seu egoísmo por meio da negação da vontade, mas em sua afirmação. A ausência dos desejos se daria por não haver mais desejos a serem desejados, mas assim o monarca estaria destinado a uma vida feliz, pois a felicidade está na satisfação dos desejos que, no caso do rei, se repetiria infinitamente. Apoio esta conclusão no mesmo W I, §29, na p. 191, em que Schopenhauer escreve que:

Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo — cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento — é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *langour* mortífero (W I, §29, p. 190).

No caso de ser, sim, possível satisfazer sempre os desejos do monarca, este poderia então ser eternamente feliz. Antes de aceitarmos esta segunda possibilidade (a primeira era a insaciabilidade da vontade), vale questionar um ponto sobre a satisfação dos desejos constantemente: na hipótese de dois reis, de reinos distintos, se encontrarem e desejarem a mesma coisa? No caso de uma *Helena de Troia*, como conciliar o desejo de Menelau e o desejo de Paris? Um não é menos autoridade em seu reino que o outro. Um deles teria de, necessariamente, ter seu desejo frustrado.

Um outro ponto de vista possível foi levantado por Juan David Mateu Alonso, ao evidenciar a contraposição do asceta e do rei, em seu artigo *Filosofia política y pesimismo antropológico: notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer*, oferecendo uma contribuição importante em relação à supressão do egoísmo, quando escreve que:

O núcleo da argumentação schopenhaueriana se encontra no ‘como se não fosse um humano’ que concerne à figura do monarca: Schopenhauer pressupõe que a satisfação de todos seus desejos é possível na medida suficiente para eliminar o egoísmo intrínseco à sua vontade e

assim poder ser justo. Neste sentido, a figura do monarca se opõe diretamente à figura ética do asceta: enquanto este aspira à negação de todos seus desejos e assim superar a vontade, no caso do monarca se pretende chegar a satisfazer sua vontade de tal modo que se consiga o mesmo objetivo, a superação do egoísmo, o esquecimento dos seus próprios interesses por via oposta (Alonso, 2014, p. 236 – trad. minha).

São duas vias de *saída do egoísmo*: enquanto o rei afirma, no extremo oposto, o asceta e o santo, negam sua vontade de viver. Os modos de negação da vontade por meio de um ato intencional são descritos por Schopenhauer no W II, cap. 48 [p. 730 – trad. Jair Barboza; p. 347 – trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca], sendo eles: quietismo, entendido como a renúncia a todo querer, ascese entendido como mortificação intencional da própria vontade e misticismo, entendido como consciência da identidade do seu próprio ser com todas as coisas, ou com o núcleo do mundo. Schopenhauer escreve, ainda que “quem professa uma dessas doutrinas é gradualmente levado à aceitação das outras, mesmo contra as próprias intenções” (W II, cap. 48, p. 730 – trad. Jair Barboza). Ainda, no §68 do W I, Schopenhauer comenta que a castidade é o primeiro passo para a negar, pois é o contraposto à continuidade da vida, isto é, o que cessaria da vontade de vir a ser no mundo como representação. Levada ao extremo como *antinatalismo*, a castidade poderia resultar na extinção de uma espécie. A negação da vontade aparece nas obras sempre como supressão, como negativo, nunca como afirmação, positivo.

O caso do rei, porém, não é uma negação da vontade, é uma afirmação. A figura do monarca não nega seus desejos, ele se abre para seus desejos e os realiza na representação. Ao me referir à afirmação da vontade, aqui, tenho em mente a passagem de W I, §60, em que define a afirmação da vontade como “o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do ser humano em geral”. Neste ponto, ainda não há a resposta para a questão: como seria possível que esta pessoa, o monarca, nada mais desejar, esperar

ou temer, dado que a vontade metafísica é insaciável e o desejo nunca cessa? O rei não é um asceta, um místico, um santo! Não é também nada casto ou sequer aquietou a sua vontade! A figura do rei é uma afirmação da vontade.

5 Quais respostas são possíveis ao problema?

Uma possível solução para esta questão poderia vislumbrar algo que seria respondido apenas nos *Parerga*, apontando que a administração de um território deveria ser entregue a alguém que não tenha comprometimento com os governados, isto é, o poder soberano seria entregue a alguém que não seria responsabilizado por suas ações, que poderia ter todos os desejos satisfeitos para que possa, assim, não ter interesses nas relações dos ‘meros cidadãos’. Desta maneira, este homem não teria outro interesse senão manter seu próprio poder e, conseqüentemente, o seu território e a segurança de seu povo.

A solução implica em colocar alguém em um lugar tão superior que não poderia ser alcançado por nenhum outro, seria defendido a todo custo e posto como um ‘pai da nação’ cuidando de sua família, o ‘reino’. Isto exige a existência de uma nobreza que estaria disposta a salvaguardar a posição distintiva do rei em todos os momentos e contextos, preservando a figura monárquica quase como eleita pelos deuses ou, no caso de religiões monoteístas, do único deus. Esta solução pode ser sustentada, por exemplo, através do trecho do PP II, §127, p. 100 (trad. Flamarion) que, apesar de não responder ainda a nossa questão principal, apresenta um indicativo para a justificação da posição do monarca no contexto político. A referida passagem diz que:

Uma vez que a grande maioria deles [os homens] é extremamente egoísta, injusta, sem consideração, mentirosa e mesmo maldosa e dotada de uma inteligência bem escassa, segue-se a necessidade de um poder concentrado em um só homem, ele mesmo acima de toda lei e de todo direito, completamente irresponsável, ao qual todos se curvam e que

é considerado como um *ser de tipo superior*, um regente pela graça de Deus. Somente assim a humanidade se deixa curvar e ser governada por muito tempo (P II, §127, p. 100).

A figura do rei não seria encarada como um outro ser humano, mas como um “*ser de tipo superior, um regente pela graça de Deus*”. Tirando-lhe o caráter humano, poder-se-ia atribuir a este ‘ser superior’ a satisfação dos desejos e as características necessárias para legitimar sua autoridade. O rei não seria a pessoa, mas o símbolo. Para manter o reino unido, poderia utilizar dos meios necessários, inclusive a violência, para garantir a satisfação dos desejos, pois assim estaria promovendo a proteção de todos ou, em outras palavras, o objetivo do Estado.

A figura do rei seria legítimo para governar desta maneira, justamente por ser ‘de tipo superior’, por não ser humano como seus súditos: ele foi escolhido por Deus, ou pelos deuses! A defesa deste ponto pode ser fundamentado em um trecho do P II, §126, p. 101 (trad. do Flamarion), onde Schopenhauer diz que “o próprio monarca está muito acima e bem estabelecido para temer qualquer autoridade. Ademais, ele [o monarca] mesmo serve o Estado mais com sua vontade do que com sua cabeça, que jamais poderia dar conta de tantas exigências” (P II, §126, p. 101). O caráter sobre-humano da figura do monarca torna possível a satisfação dos desejos, tal como os *deuses do Olimpo*, que afirmam as suas vontades e, em casos de descontentamento, impõe aos meros mortais ou semideuses castigos e punições que desejam.

Um outro ponto importante é a defesa, por parte do filósofo, da monarquia hereditária: a transmissão da autoridade é necessariamente realizada dentro de uma linhagem, já que o caráter do rei deve ser, aos olhos dos súditos, algo indubitável. Ao mesmo tempo, o caráter hereditário da monarquia fortalece as relações desta com a nobreza do reino, que é parte fundamental para a conservação da legitimidade do rei quanto da propriedade.

O filósofo poderia argumentar, enquanto defensor do regime monárquico, que a transmissão familiar do poder do reino resultaria

ainda na boa educação do monarca, de modo que, desde cedo o futuro rei é apresentado às riquezas, à abundância, gerando assim um distanciamento dos súditos tanto em relação de pessoalidade quanto de interesses. Dessa maneira, ‘isolado’ em seu mundo de satisfações, seus desejos e interesses pessoais não interfeririam na aplicação e criação das regras de justiça em seu reino, de modo que a boa aplicação das regras de justiça ou, em termos schopenhauerianos, da justiça temporal, seria equivalente a ser justo consigo mesmo: seu próprio bem é o bem do povo! Este argumento pode ser encontrado, por exemplo, no PP II, §127, p. 103, quando Schopenhauer escreve que “o monarca hereditário não pode de modo algum separar seu próprio bem e o de sua família do bem do país, como é o caso, ao contrário, na maioria das vezes em que foi escolhido” (P II, §127, p. 103).

A monarquia constitucional e o regime republicano teriam como desvantagens, o não-afastamento dos outros cidadãos: no caso da república, o governador-geral teria a tendência a defender seus próprios interesses enquanto estivesse em posição de poder, até que outro fosse eleito e prezasse não pelo bem-público (da res-publica), mas de interesses próprios, e assim sucessivamente. Os Estados republicanos, escreve Schopenhauer, são “anti-naturais”, entendendo aqui como naturais organizações coletivas de animais selvagens, em sua maioria, caçadores e insetos: os lobos se organizam em matilha, em que há um líder, assim como os leões, as abelhas se organizam em colmeias tendo a abelha-rainha como líder, as formigas possuem a rainha, entre outros exemplos.

Se, por um lado, o filósofo defende a monarquia hereditária como o melhor regime político, principalmente nos *Parerga*, a monarquia constitucional é descrita como problemática, devido ao egoísmo intrínseco humano, que levaria as pessoas a agir sempre em busca de seus próprios interesses. Porém, este é apenas uma questão na qual Schopenhauer toma uma decisão filosófica, que poderíamos classificar

como um ‘problema menor’ em comparação ao problema da coerência interna do pensamento político e a metafísica schopenhaueriana.

6 Como eu respondo ao problema?

A proposta não era apenas apresentar o problema, mas sugerir uma possível solução, uma resposta à questão como poderia o rei, entendido como humano e intrinsecamente egoísta, neutralizar seus desejos e agir de maneira justa a partir da satisfação de todo e qualquer desejo? A partir do exposto, a resposta aqui é a de que a defesa da possível ‘fuja’ da insaciabilidade na figura do monarca consistiria em uma contradição interna do sistema schopenhaueriano, pois é a defesa oposta ao pensamento metafísico do filósofo: se a vontade cosmológica é insaciável, suas manifestações são necessariamente insaciáveis, e a infinita satisfação dos desejos não evitaria que o monarca desejasse e agisse de modo egoísta dentro de seu próprio reino. Na consideração da relação entre monarcas, o problema ainda resultaria em uma questão ainda mais complexa, pois surgiria conflitos de interesses e os egoísmos individuais — na figura dos reis — e os egoísmos coletivos — na figura de cada Estado — se confrontariam e, nesta ocasião, a satisfação dos desejos de todos os envolvidos não poderiam ser saciados

7 Considerações finais

A proposta não era apenas apresentar o problema, mas sugerir uma possível solução, uma resposta à questão como poderia o rei, entendido como humano e intrinsecamente egoísta, neutralizar seus desejos e agir de maneira justa a partir da satisfação de todo e qualquer desejo? A partir do exposto, a resposta aqui é a de que a defesa da possível ‘fuja’ da insaciabilidade na figura do monarca consistiria em uma contradição interna do sistema schopenhaueriano, pois é a defesa

oposta ao pensamento metafísico do filósofo: se a vontade cosmológica é insaciável, suas manifestações são necessariamente insaciáveis, e a infinita satisfação dos desejos não evitaria que o monarca desejasse e agisse de modo egoísta dentro de seu próprio reino. Na consideração da relação entre monarcas, o problema ainda resultaria em uma questão ainda mais complexa, pois surgiria conflitos de interesses e os egoísmos individuais — na figura dos reis — e os egoísmos coletivos — na figura de cada Estado — se confrontariam e, nesta ocasião, a satisfação dos desejos de todos os envolvidos não poderiam ser saciados.

Referências

- DURANTE, F. *Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer*. Campinas: Ed. Phi, 2022.
- LEMANSKI, J.; SCHUBBE, D. Problemas e interpretações de O mundo como vontade e representação de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n. 1, p. 199-210, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/37246>. Acesso em: 5 dez. 2024.
- MATEU ALONSO, J. D. Filosofía política y pesimismo antropológico. Notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, v. 47, p. 227-247, 7 jul. 2014. Disponível em: https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45809.
- SABATKE, S. *A temporalidade das espécies na obra de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/81464>. Acesso em: 5 dez. 2024.
- SANTOS, K. C. S. As contradições na filosofia de Schopenhauer. In: M. Carvalho; D. Danowski; J.O.S. Salviano (Org.). *Temas de Filosofia*. Coleção XVI Encontro ANPOF. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 131-150.
- SCHOPENHAUER, A. *Os dois problemas fundamentais da ética*. Trad. Milton Carmargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2024.
- SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*: precedido de uma história da doutrina do ideal e do real. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*: dois tomos. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*: tomo dois. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

O presente livro é fruto de um imenso esforço editorial que tem por fim divulgar a pesquisa acadêmica produzida no Brasil e apresentada no XX Encontro Nacional da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), realizado entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, em Recife-PE. Os capítulos aqui apresentados nos trazem uma amostra da riqueza e diversidade do debate especializado sobre a filosofia de Arthur Schopenhauer no país. Eles recobrem temas fundamentais de suas obras, em seus diferentes aspectos: teoria do conhecimento, metafísica, estética e ética, bem como sua relação com outros autores da história de nosso pensamento.

