

## A primeira concepção filosófica de Schopenhauer<sup>1</sup>

**Matthias Koßler**

*Professor da Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Alemanha)*

*Presidente da Schopenhauer-Gesellschaft*

*E-mail: [kossler@uni-mainz.de](mailto:kossler@uni-mainz.de)*

**Resumo:** Em geral, a assim denominada doutrina da consciência melhor é vista como a primeira concepção filosófica de Schopenhauer. Nos *Manuscritos*, porém, antes da primeira aparição do conceito de “consciência melhor”, aparece várias vezes como projeto a expressão “completo” ou “verdadeiro criticismo”. Com essa intenção, Schopenhauer almejava ir além do criticismo de Kant ao remediar seu “maior erro”, a saber, o descuido com relação à contemplação estética e ao significado do conhecimento intuitivo em oposição ao conceitual. Essa tentativa, que, por um lado, introduziu o conflito com Kant, e por outro, guarda uma proximidade com os projetos filosóficos do primeiro romantismo, será discutida na conferência.

**Palavras-chave:** Consciência melhor; “Verdadeiro criticismo”; Primeiro romantismo.

**D**e modo geral será considerada aqui a assim chamada doutrina da consciência melhor como a primeiríssima concepção filosófica de Schopenhauer. Nas anotações que precedem o primeiro aparecimento do conceito de consciência melhor, já é, no entanto, esboçado um projeto que, um pouco mais adiante, com as expressões amiúde empregadas de “completo” ou “verdadeiro criticismo”, transcorre paralelamente às exteriorizações sobre a consciência melhor. Mas não se deve aqui afirmar que com isso foi instituída uma primeira doutrina ou até mesmo um sistema filosófico. O que, no entanto, eu gostaria de mostrar é que Schopenhauer, com aquelas expressões, articula um pensamento conceitual que, em primeiro lugar, nada tem a ver – ou quase nada – com o projeto moral da consciência melhor, e, ainda, que esse pensamento se torna depois um momento constitutivo da sua filosofia madura. Esse pensamento nasceu, de um lado, no âmbito de uma crítica à filosofia teórica de Kant e, de outro, sob a impressão da filosofia do primeiro romantismo. Pode-se – numa referência ao tema deste Colóquio – também dizer: a primeiríssima concepção do “verdadeiro criticismo” é um *filosofar* que se confronta com duas *filosofias*. Em conformidade com isso, a minha conferência desmembra-se em três partes. Na primeira parte exporei o desenvolvimento dos pensamentos, que se deram entre 1810 e 1814, ligados ao

<sup>1</sup> Tradução de Jair Barboza.

conceito de “verdadeiro criticismo”. Na segunda parte será então tratado o contorno da crítica a Kant, e por fim, na terceira, procuro estabelecer uma relação com a filosofia do primeiro romantismo.

### 1. “Verdadeiro criticismo” e “suicídio do entendimento”

A expressão “verdadeiro criticismo” aparece pela primeira vez em 1812 nos Manuscritos, e em verdade numa anotação que Arthur Hübscher considera como o ponto de viragem de Schopenhauer rumo ao ateísmo. De fato, Schopenhauer afirma aqui que a religião “será obstada mediante contínua formação intelectual” e por fim “ruirá por completo”. O ser humano, no entanto – prossegue Schopenhauer –, dispõe de “outras faculdades” através das quais conhece “o suprassensível”.

A separação dessas faculdades do entendimento: a comunicação do que é conhecido através delas ao entendimento conforme a sua natureza (de maneira imanente), que talvez seja receptivo apenas a uma comunicação negativa; comunicação essa que, no entanto, confinará para sempre o entendimento em seus limites, de modo que o seu progresso não mais causará danos ao agora puro conhecimento do suprassensível, como outrora causara ao conhecimento figurado (na religião) – isso é a filosofia. A partir desse conceito resulta que a filosofia só pode ser Uma e que haverá um sistema último que será o verdadeiro criticismo<sup>2</sup>.

Já aqui se torna claro que o conceito de criticismo é entendido, por um lado, na sua acepção originária, derivada da palavra grega *krinein*, distinguir (“separação dessas faculdades do entendimento”), por outro lado, no sentido mais moderno de algo destruidor ou ao menos que em parte nega (“confinar em seus limites”). Na primeira acepção, o conceito de “verdadeiro criticismo” é em diversas passagens dos *Cadernos de estudo* do mesmo ano contraposto a “sincretismo”, com o que, o que deve ser diferenciado, nem sempre é o mesmo. No opúsculo *Zu Kant* trata-se das três fontes da teologia (temor e esperança, necessidade metafísica e mistério), com o que aqui também o verdadeiro criticismo como uma espécie de “química espiritual” é a “autêntica e última filosofia”<sup>3</sup>. Mas na maioria dos casos o criticismo diz respeito à distinção entre o domínio do entendimento, do sensível, e domínio do suprassensível, este que, ao fim, é identificado com o da consciência melhor. Numa observação à *Crítica de toda revelação*, de Fichte, lemos:

Assim, o verdadeiro criticismo isolará a consciência melhor da empírica, como o ouro do minério, e deixará de modo puro tudo aquilo que na consciência manifesta-se, reúne-se, associa-se para uma unidade: com isso

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. HN, p. 20.

<sup>3</sup> Idem, p. 303.

o verdadeiro criticismo também conservará de modo puro o que é empírico e o classificará conforme a sua diversidade: semelhante obra será no futuro consumada e trabalhada mais precisa e finamente, será feita mais fácil e mais compreensível, – nunca, entretanto, poderá vir a ser obstada. A filosofia existirá; a história da filosofia será concluída<sup>4</sup>.

Esta passagem já chamou a atenção dos comentadores e é com razão considerada como o ponto de contato de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, em que ocorre a mensuração da consciência empírica através das figuras do princípio de razão. Todavia, o que é tematizado nessa primeira publicação é tão somente a determinação da consciência empírica, não a da consciência melhor. De um acervo daquilo mediante o que a consciência melhor se manifesta em consciência – como dito na citação – não trata a *Dissertação*. Apenas na conclusão dos seus resultados é que poderia ser feita uma referência negativa à consciência melhor, no sentido de que ela é aquilo que não cai no domínio da consciência empírica estabelecido em seus limites. Ademais, entra em cena no primeiro plano em 1813 a aceção negativa de criticismo, o “confinar em seus limites” do entendimento e da sensibilidade. Essa aceção liga-se ao projeto kantiano da crítica da razão e tem fundamentos em anotações de Schopenhauer que em muito precedem o aparecimento do conceito de consciência melhor.

A mudança na ênfase das duas aceções de crítica em “verdadeiro criticismo” é de considerável relevância para a compreensão schopenhaueriana de filosofia, que ele vê expressa nesse conceito e que ele desenvolve mais ainda, após a *Dissertação*, em *O mundo como vontade e representação*. Crítica como diferenciação e separação pressupõe que aquilo que é diferenciado está presente e é conhecido. Os enunciados da consciência melhor feitos por Schopenhauer nos dois anos em que o conceito é por ele empregado são tão vagos e heterogêneos que não se vislumbra qual poderia ser a sua fonte comum: gênio artístico, virtude, santidade, contemplação, suicídio, ascese, religião etc. Se na literatura secundária é afirmado que Schopenhauer mesmo vivenciou “a irrupção desse ‘outro mundo’ em momentos de êxtase na natureza e na arte e o viu descrito nas obras de Platão e dos místicos”<sup>5</sup>, então surge a impressão de que na consciência melhor se trata de uma experiência mística que Schopenhauer mesmo teve e subjazeria como fato positivo suprassensível ao criticismo. Mas, em favor disso, não há indício algum. Seria então difícil para ele distanciar-se das religiões, como ele o faz na primeira citação sobre o “verdadeiro criticismo” ao falar sobre o “modo imanente” de proceder da filosofia. Posteriormente, na sua obra principal, ele assume explicitamente que o filósofo tem de “evitar cair no modo dos místicos e [...] querer espelhar conhecimento positivo

---

<sup>4</sup> Idem, p. 360.

<sup>5</sup> APP, U. *Schopenhauers Kompaß: die Geburt einer Philosophie*, p. 59.

do que, eternamente inacessível a todo conhecimento, no máximo pode ser descrito através de uma negação”<sup>6</sup>. Portanto, para a boa compreensão da filosofia de Schopenhauer é decisivo não fazer declaração positiva alguma sobre o transcendente. Por isso ele polemiza contra o absoluto no Idealismo Alemão e por conta disso o conceito de consciência melhor logo desaparece das suas anotações. O problema de como uma filosofia imanente (que também já é reivindicada na citação de 1812) pode, todavia, atravessar o domínio da experiência, eis algo que ocupa a inteira filosofia de Schopenhauer. Retomarei isso na terceira parte.

A acepção negativa de “verdadeiro criticismo” já fora enunciada na primeira citação (“talvez receptivo apenas a uma comunicação negativa”), e, com efeito, será objeto de intensa reflexão no emprego ulterior do conceito, bem como no discurso sobre a consciência melhor. No início do ano de 1813, a negação mesma, o nada como “mero conceito relacional”<sup>7</sup>, é num primeiro momento tratado de um modo que antecipa o do parágrafo 70 de sua obra magna. Logo em seguida, segue-se a equiparação do “sistema completo do criticismo” ao “suicídio do entendimento”, com a qual – como logo se verá – é de novo retomado um dos primeiríssimos pensamentos redigidos por Schopenhauer. A expressão que por vezes soa dramática, “suicídio do entendimento”, remete à ponderação de que a delimitação do domínio do entendimento não pode ser operacionalizada através de algo que reside exteriormente a ele; já que “o que reside exteriormente ao domínio do entendimento não tem relação com ele, (...) logo não pode em nada afetar-lhe: caso o entendimento tenha de ser assassinado, então ele mesmo tem de se matar: (Kant denomina isso ‘traçar os seus limites’)”<sup>8</sup>. Nas últimas menções ao “autêntico criticismo” no ano de 1814 é primeiramente retomada a distinção entre dois domínios para, então, só o domínio do estético, o ponto de vista do gênio artístico ser contraposto à consciência empírica, que também é caracterizada pelo primado da vontade. Esse desenvolvimento é compreensível se for considerado o confronto crítico com Kant.

## 2. *A crítica de Schopenhauer à crítica de Kant*

O discurso sobre o “suicídio do entendimento” remete a uma das primeiras anotações de Schopenhauer e à primeira nota em geral sobre Kant que foi conservada. Em 1810 Schopenhauer já escreve: “A *Crítica da razão pura* poderia ser intitulada o suicídio do entendimento (vale dizer, na filosofia)”<sup>9</sup>, e logo em seguida faz uma crítica fundamental à filosofia crítica de Kant, a qual aponta o caminho do “verdadeiro criticismo”: “Talvez a melhor expressão para a fraqueza de Kant é dizer: ele não

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV II, p. 702.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A. HN, p. 34.

<sup>8</sup> Idem, p. 36.

<sup>9</sup> Idem, p. 12.

conheceu a contemplação”<sup>10</sup>. A adicionada comparação, a ser explicitada, mostra que Schopenhauer compreende aqui sob contemplação uma capacidade que, por completo apartada do entendimento, intermedia a verdade sem ser atingida pela aniquiladora autocrítica do entendimento: a vida (na consciência empírica) é exposta como uma mentira, Kant como quem com perspicácia desmascarou a vida como mentira, porém sem conhecer a verdade (suicídio do entendimento), enquanto Platão é aquele que demonstrou a mentira, mas ao mesmo tempo conheceu e apresentou a verdade. Kant está para o entendimento, Platão para a contemplação. Por isso, na conclusão, Schopenhauer também considera que Goethe, em seu tempo, é como um contrapeso necessário a Kant, pois, do contrário, este último teria “sido para muitas mentes esforçadas como um pesadelo que as angustiaria com grande tormento”<sup>11</sup>. Ora, levado em conta a partir daqui, significa, portanto, o “verdadeiro criticismo” o acabamento da capacidade cognitiva do ser humano mediante a contemplação, que não apenas é completamente diferente do entendimento, mas também desqualifica a este como incapaz de apreender a verdade. É primeiramente por aí que o criticismo kantiano deve ser consumado como “suicídio do entendimento”. A isso, todavia, deve-se ainda acrescentar que o criticismo de Schopenhauer, ao contrário daquele de Kant, não diz respeito à razão, pois esta, em seu uso teórico – mas não prático – torna-se “petulante”; ele antes reduz o intelecto a um todo em que são ignoradas as diferenças entre entendimento e razão ou entre uso teórico e uso prático.

Dois anos depois, a diferença entre entendimento e contemplação desenvolver-se-á na diferenciação entre conhecimento abstrato e intuitivo. Schopenhauer contrapõe dois tipos humanos: o que “sempre procede com conceitos” àquele que “de bom grado expõe tudo pela fantasia”<sup>12</sup>. O primeiro é o cientista e é associado a Kant, o segundo é o gênio cujo pensar intuitivo é “verdadeiramente mais profundo e esgota o objeto em todos as suas nuances”<sup>13</sup>, e, por isso, chega a novas descobertas. O conhecimento científico depende do intuitivo na medida em que “intuições da fantasia” ali encontram-se e “às quais todos os conceitos têm de ser remetidos para adquirirem valor”<sup>14</sup>. Tendo em mente o projeto formulado no mesmo ano sobre o “verdadeiro criticismo” pode-se assegurar que para Schopenhauer a crítica do entendimento não pode ser uma pura *Selbstkritik*, crítica de si (*Selbstmord*, morte de si, suicídio), mas exige um outro modo de conhecimento que será considerado como um mais além do domínio do entendimento, e torna mais precisa a contraposição da consciência empírica à consciência melhor. A pressuposição de outro modo de conhecimento, em vista de explicitar, no sentido da crítica, a

---

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Idem, p. 30.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

consciência empírica como sonho, vem a ser indicado por Schopenhauer no final da *Dissertação* de 1813, quando ele cita Sêneca com os termos *somnia narrare vigilantis est* (somente a vigília pode narrar o sonho). A conexão é esclarecida numa anotação do mesmo ano, na qual Schopenhauer escreve que “o criticismo é uma tentativa de nos despertar do sonho da vida. O dogmatismo, ao contrário, é um adormecer mais profundo ainda”<sup>15</sup>. Alessandro Novembre tentou mostrar com bons argumentos que Schopenhauer, com tais notas, anunciava uma obra que, em suplemento à *Dissertação*, também trataria do lado positivo da consciência melhor enquanto ética e estética, e com isso exporia o sistema do “verdadeiro criticismo”<sup>16</sup>. Minha única objeção contrária diz respeito à equiparação da doutrina da consciência melhor com o “verdadeiro criticismo”; pois, enquanto a doutrina da consciência melhor é mais uma vez abandonada em 1814, o projeto mais antigo do “verdadeiro criticismo” avança conteudisticamente rumo à filosofia madura, apesar de o conceito mesmo não mais entrar em cena. A consciência melhor revela-se como solução intermediária, caso sejam consideradas as consequências ulteriores da crítica ao criticismo kantiano.

O pressuposto de um modo intuitivo autônomo de conhecimento tem como consequência, antes de tudo, o fato de a doutrina kantiana dos poderes de conhecimento ser radicalmente modificada, com o que a sua conceituação é apreendida de outra maneira. Para Kant, a sensibilidade, como o poder das intuições, e o entendimento, como o poder dos conceitos, eram os “dois troncos do conhecimento humano”<sup>17</sup>, no sentido de que apenas pelo seu fazer efeito conjunto seria possível a experiência e, com isso, o conhecimento. Pela sensibilidade é dado no espaço e no tempo o diverso estruturado da intuição, que, através dos conceitos do entendimento, ou categorias, é coligido em objetos da experiência. Tanto as intuições quanto os conceitos não podem por si mesmos produzir conhecimento, pois intuições sem conceitos são cegas, e conceitos sem intuições são vazios<sup>18</sup>. Contudo, quando Schopenhauer afirma que há um conhecimento intuitivo que se opõe ao conceitual, ele tem de integrar as funções que as categorias desempenham em Kant como conceitos, a saber, a síntese do diverso conforme regras, na intuição. Assim, em conexão com a *Dissertação*, tem início a sua destruição da doutrina das categorias de Kant, o que conduz à sua conhecida exortação para “que atiremos onze categorias janela afora e conservemos tão somente a de causalidade, porém reconhecendo que sua atividade já é condição da intuição empírica, a qual portanto não é meramente sensual, mas intelectual [...]”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Idem, p. 72.

<sup>16</sup> Cf. NOVEMBRE, A. Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten »größeren Schrift« über das »bessere Bewußtsein«. Die verborgenen Anspielungen auf das bessere Bewußtsein und die entsprechenden Varianten der zweiten Auflage. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 97 (2016), pp. 133-146.

<sup>17</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 29.

<sup>18</sup> Idem, B 75.

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, A. *WWV I*, p. 351.

A doutrina da intuição intelectual (que nada tem a ver com a intuição intelectual em Kant, Fichte ou Schelling), desenvolvida imediatamente após o doutorado no escrito *Sobre a visão e as cores*, transmuta a concepção inicial de criticismo: se antes entendimento e intuição eram contrapostos como dois modos distintos de conhecimento, doravante o entendimento torna-se intuitivo. Ao mesmo tempo, entendimento e razão, que em 1812 ainda eram considerados como *um* poder [...], “apenas com mais ou menos habilidade”<sup>20</sup>, são agora separados. O entendimento não é um poder de conceitos, juízos e conclusões, nem de regras. Poderes estes que são atribuídos à razão. Quanto ao entendimento, resta-lhe como “única função” a de “conhecer a causalidade”. Todavia, na medida em que essa função não repousa em conceitos, mas consiste na “intuição do mundo real”, via imediata da construção espaço-temporal de determinadas causas de sensações, semelhante função executa a tarefa que Kant antes atribuía à sensibilidade. A razão, como conhecer abstrato, contrapõe-se então ao entendimento intuitivo como antes a ciência contrapunha-se à genialidade.

Mas o projeto do “verdadeiro criticismo” consistia em “confinar em seus limites” a consciência empírica. Parecia de início que ele poderia como esfera do entendimento ser limitado por um conhecer intuitivo, a contemplação ou intuitivo conhecimento genial. Contudo, a esfera do entendimento mostra-se igualmente como um conhecer intuitivo, à qual eventualmente contrapõe-se o conhecer abstrato da razão. Esta, no entanto, sem dúvida pertence também à consciência empírica, cujo oposto limitante, por conseguinte, não tem de ser outro poder de conhecimento, mas um outro modo de conhecimento. A genialidade não está diante do entendimento como conhecer intuitivo diante do abstrato, mas como um *outro* conhecer intuitivo.

A diferença entre intuição pelo entendimento e intuição na contemplação tem, portanto, de ser remetida à única função do entendimento, que Schopenhauer absorveu da doutrina das categorias de Kant, porém a colocando na intuição: a vinculação de espaço e tempo, constituída mediante a temporalidade, a espacialidade e a conexão causal na realidade empírica. No período posterior à *Dissertação* e paralelamente ao escrito *Sobre a visão e as cores*, Schopenhauer desenvolve sua doutrina do *principium individuationis* mediante a qual a intuição empírica vem a ser balizada. A intuição estética, vale dizer, a contemplação, diferencia-se então dela pelo fato de apreender as coisas independentemente do *principium individuationis*, isto é, independentemente de espaço e tempo, e, com isso, também de causalidade. Desse modo, entretanto, é abandonada a radical separação da consciência empírica de uma outra em vista da arte. A intermediação torna-se ainda mais distinta no que se refere à ética e à religião, que, junto com a arte, deveriam constituir a consciência melhor:

---

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, A. HN, p. 303.

a compaixão e a santidade são explicadas através de uma “visão transpassante do *principii individuationis*”<sup>21</sup>, na qual a realidade empírica não é como algo que desaparece, mas é considerada apenas em sua condicionalidade através do entendimento. Do suprassensível, no todo inacessível ao entendimento, resta ainda a coisa em si. Esta é aquilo que dá sinal de si na intuição da Ideia estética e na visão transpassante do *principium individuationis*, mas, na medida em que dá sinal de si, não é mais a coisa em si. Schopenhauer extrai tal consequência a partir da reivindicação de imanência que havia feito na primeira menção ao “verdadeiro criticismo”, ao passo que na obra madura diz que “apenas relativamente, isto é, em relação à aparência”<sup>22</sup> é que a Vontade é a coisa em si. A pergunta sobre o que a coisa em si poderia ser à parte essa referência – escreve conclusivamente Schopenhauer na segunda edição de *O mundo como vontade e representação* – é uma pergunta “que nunca poderá ser respondida”<sup>23</sup>. O gênio e o santo não se encontram mais na “consciência melhor” como consciência do suprassensível, mas numa consciência em que o suprassensível manifesta-se apenas na medida em que se retrai; o suprassensível é – assim pode-se ler o último parágrafo da sua obra magna –, porém é “Nada”. Schopenhauer tenta metodologicamente compatibilizar essa situação com a sua abordagem hermenêutica da “decifração do mundo”<sup>24</sup>. A Vontade como coisa em si não significa uma substância que se encontra além de toda apreensibilidade, mas é uma “chave” para a interpretação do mundo em termos de uma ligação interior de todos os fenômenos que aparecem desconexamente. E eis o que, devido à mera negação do *principium individuationis*, pode-se falar do suprassensível: que não lhe cabe pluralidade alguma (nesse sentido), causalidade alguma, nenhum vir-a-ser e perecer etc. A chave tem de nos abrir uma perspectiva – uma intuição – para o mundo, mediante a qual em toda fragmentação e perecibilidade o Uno e o imperecível deixam-se transparecer e, com isso, tornam o mundo compreensível. Se na filosofia a Vontade pode cumprir essa função-chave, então só o pode na medida que a Vontade “em geral aparece”<sup>25</sup>, pois da coisa em si, à parte desse aparecimento, nada pode ser dito.

Mostrou-se que o pensamento de um “verdadeiro criticismo”, em consequência da crítica à terminologia kantiana e da nova versão da relação entre entendimento e intuição e da consequente observância da reivindicação de imanência para a doutrina da consciência melhor, conduz a uma concepção filosófica em que arte, ética e filosofia entram em cena como instâncias intermediadoras que, contudo, permitem emergir uma consciência do suprassensível só na medida em que há simultaneamente consciência de que ele retraiu-se. Essa problemática tem paralelos

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV II, p. 443.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*, p. 291.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV II, p. 221.

<sup>24</sup> Idem, p. 204.

<sup>25</sup> Idem, p. 221.



com abordagens da filosofia do primeiro romantismo, sobre a qual, em conclusão, gostaria de discorrer brevemente.

### 3. O “verdadeiro criticismo” no ambiente da filosofia do primeiro romantismo

Uma relação de Schopenhauer com o romantismo é algo que há muito se conhece e foi objeto de uma série de investigações. Antes de tudo, o escrito *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst* (*Fantasia sobre a arte, para amigos da arte*), de Tieck/Wackenroder, e os dramas de Zacharias Werner, com os quais Schopenhauer bem cedo entusiasmou-se, tornaram-se fontes para o anelo juvenil de Schopenhauer por um outro mundo que não o temporal, perecível e dominado pela densa realidade do sofrimento, a partir do que emergiu a doutrina da consciência melhor. Essa tese do influxo do romantismo sobre a filosofia de Schopenhauer não deve de modo algum ser aqui desprezada. Trata-se, entretanto, nesses casos, de um influxo do romantismo literário que de modo bastante geral diz respeito a uma certa torrente espiritual, que decerto pode dar um estímulo e uma orientação ao pensamento filosófico, porém não é algo significativo para a problemática filosófica, que se exprime em formas literárias e para a reelaboração delas na doutrina de Schopenhauer. Gostaria de considerar a relação de Schopenhauer com o romantismo sob esse específico ponto de vista filosófico e mostrar que, sob este ponto de vista, nem tanto a doutrina da consciência melhor, mas, antes, o seu apresentado desenvolvimento contínuo para a filosofia madura é que aponta paralelos com a filosofia do primeiro romantismo.

Se se pode falar de modo geral de uma filosofia do romantismo, então ela deve ser encontrada em Friedrich Schlegel, Novalis e – mas já com algumas ressalvas – em Karl Wilhelm Ferdinand Solger. Porém, não há prova alguma de que Schopenhauer tenha tomado conhecimento dos seus escritos. Isso naturalmente cria uma dificuldade para a minha pretensão e exclui de antemão que, ligado a ela, haja a comprovação de uma influência desses pensadores. No entanto, não se exclui que Schopenhauer, por meio da leitura de Wackenroder, que assim como o seu grande amigo Tieck, pertencia ao círculo de Jena, e por intermédio da convivência pessoal com Tieck e Werner, tenha recebido algo das discussões filosóficas predominantes de Schlegel e Novalis. Ademais, a relação tanto do primeiro romantismo quanto do primeiro Schopenhauer com Fichte expõe um possível ponto indireto de intermediação. Em minha conferência trata-se, todavia, como eu disse, não de um possível influxo, mas de mostrar que a forma específica de criticismo que Schopenhauer desenvolveu para as abordagens metodológicas de uma “hermenêutica cósmica” parte de uma apreensão fundamental das situações histórico-espirituais de seu tempo que nitidamente têm alguns pontos em comum com os da filosofia do

romantismo. A seguir, posso apenas fazer algumas indicações, que, naturalmente, precisarão de um tratamento mais detalhado.

Como problema central do “verdadeiro criticismo” assomou que, de um lado, é pressuposto um domínio do suprassensível para poder operar a delimitação do domínio do entendimento, mas, por outro, toda tentativa de encontrar uma passagem para o suprassensível termina com o retiro dele em Nada. Numa palavra, trata-se da contraditoriedade de uma metafísica imanente, como já prefigurada na primeira citação sobre o “verdadeiro criticismo”. A contraditoriedade seria facilmente resolvida com a renúncia a uma metafísica. Por que Schopenhauer não seguiu esse caminho, trilhado pela filosofia posterior a ele? Como ele explicita no começo do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, é a falta de sentido e nulidade do mundo empírico o que torna necessária uma metafísica. Essa “necessidade metafísica” é constitutiva do ser humano e, como a religião não pode mais satisfazê-la, é fim da filosofia fazer que “um raio de luz caia sobre a obscuridade do nosso existir e nos dê um clareamento sobre esta enigmática existência, na qual nada é claro senão a sua miséria e vaidade”<sup>26</sup>.

Interessante, para uma comparação com Schopenhauer, é, então, verificar o modo característico da filosofia do romantismo de lidar com essa situação. Pois ela não quer nem desistir do absoluto, que garante o sentido e a coerência do mundo empírico, nem revogar os resultados da *Aufklärung*, ilustração, aniquiladores para o pressuposto de um suprassensível. O conflito dessas duas exigências, para Novalis, só pode ser resolvido mediante “uma livre renúncia ao absoluto”, pela qual o absoluto pode se mostrar.

Mediante a livre renúncia ao absoluto surge a atividade infinitamente livre em nós – único absoluto possível que nos pode ser dado e que descobrimos só pela nossa impotência de alcançar e conhecer um absoluto. Esse absoluto que nos é dado só pode ser conhecido negativamente, na medida em que agimos, e descobrimos que por ação alguma é alcançado aquilo que procurávamos (*Fichte-Studien*, 1795)<sup>27</sup>.

Não é difícil notar que o conflito entre o pressuposto de um absoluto, e o reconhecimento da crítica da Ilustração ao mesmo, coincide em Schopenhauer com o problema de uma metafísica imanente. Para Novalis a produção artística (poesia) expõe a atividade que apreende de modo negativo o absoluto na medida em que decerto produz uma coerência no todo, mas está ao mesmo tempo consciente da ficcionalidade e incompletude de seu produto. O órgão do absoluto não é mais, como na tradição da Ilustração, a razão, mas a imaginação produtiva, que, “flutuando” sobre

<sup>26</sup> Idem, p. 191.

<sup>27</sup> NOVALIS, *Schriften I-VI*, II, 269 f.

as contradições na realidade empírica, colige-as. Os conceitos da razão são ordenados como simples fixações dessa flutuação. O conceito de absoluto, diferentemente de Schopenhauer, é objeto até mesmo de uma rejeição mais rígida, ele se presentifica sempre só em modo de privação e renúncia, com o que é ao mesmo tempo suprimido. Nesse sentido também escreve Friedrich Schlegel: “Se alguém alguma vez foi amante do absoluto e não consegue esquecer-se dele, não lhe resta outra saída senão enredar-se sempre a si mesmo em extremos contraditórios e opostos [...]”<sup>28</sup> Para os primeiros românticos, a filosofia deve coincidir com a poesia e nela o fragmento e a ironia são formas pelas quais se expressam tanto a reivindicação pelo absoluto quanto a sua aniquilação. Esse posicionamento, ao mesmo tempo afirmativo e crítico defronte do absoluto, coloca o romantismo e os filósofos do idealismo alemão – também Schelling, que por vezes fora íntimo deles – em certo sentido próximos ao jovem Schopenhauer. Uma diferença consiste no fato de Schopenhauer recusar de antemão o conceito de absoluto em favor do suprassensível, bem como considerar não a produção artística, mas a contemplação como a capacidade que é oposta, e sobreposta, à razão. Todavia, assim como entre os românticos, também para o primeiro Schopenhauer filosofia e arte devem coincidir a partir daquele fundamento.

Mesmo se se considera mais precisamente a filosofia da natureza do romantismo, ela está antes ao lado de Schopenhauer defronte Schelling, mesmo que a sua filosofia da natureza e a da sua escola sejam amiúde concebidas sob o conceito de filosofia romântica da natureza. Para Schelling a filosofia da natureza é a “ciência *a priori* da natureza” ao modo de uma “construção” da natureza<sup>29</sup>. Na apreensão da natureza que repousa no pensamento de uma renúncia ao absoluto, tal qual semelhante apreensão encontra não apenas em Novalis, mas de algum modo também em Johann Wilhelm Ritter e Achim von Arnim, a investigação da natureza, contrariamente, tem de ser suplementada pela “visão poética da natureza”, que primeiro torna compreensível a coerência dos conhecimentos num todo. Pois somente a “arte poética” pode expor um “sistema completamente orgânico em si”, no qual estão vinculados “o interior com o exterior” e pelo qual a investigação da natureza apenas esforça-se. “A visão poética da natureza limita, portanto, a visão investigativa dela e faz-lhe efeito contrário, e decerto primeiro torna possível aquilo que propriamente denominamos doutrina da natureza”<sup>30</sup>. A poesia, por conseguinte, também tem aqui a função de uma “chave”<sup>31</sup> para compreensão da natureza, função esta que, na concepção de Schopenhauer de uma metafísica imanente, é atribuída à Vontade, com a diferença de que nele tal função não é mais operada pela imaginação poética, mas pela exegese do mundo baseada na

<sup>28</sup> Idem, p. 423.

<sup>29</sup> SCHELLING, F. *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, p. 35.

<sup>30</sup> ARNIM, A. *Verhältnis der chemischen Ausbildung zur poetischen*. Manuscrito, Goethe-und-Schiller-Archiv, Weimar, Sign. 03/312.

<sup>31</sup> Cf. NOVALIS, *Die Lehrlinge zu Sais*.

experiência interior. Com tal delimitação, também a relação da metafísica enquanto limitante e suplemento das ciências da natureza em Schopenhauer é antes comparável à relação que há da poesia com a investigação da natureza no romantismo, em vez de à física especulativa de Schelling.

Por fim, nas proximidades do romantismo, ainda deve-se mencionar Karl Wilhelm Ferdinand Solger, que detalhadamente trata aquilo que no jovem Schopenhauer é dado pela contraposição entre conhecimento conceitual e contemplação, mas que não foi suficientemente desenvolvido: a diferença entre dois modos de conhecimento, que em Solger não se reduz à diferença entre dois poderes, entendimento e intuição, mas, em ambos os modos de conhecimento, atuam conjuntamente todos os poderes, embora no artista de um modo “mais elevado”<sup>32</sup>.

Apenas alguns poucos exemplos foram aqui enumerados da tese de que a gênese da filosofia de Schopenhauer, até a sua configuração madura, espelha campos de problemas e encaminhamentos de solução comuns ao da filosofia do primeiro romantismo. Por um lado, há aqui ainda uma série de outros paralelos a serem descobertos, por outro, há de se determinar mais precisamente as proximidades e diferenças e fazê-las convergir num quadro compreensivo que, enfim, pode pela primeira vez exibir um retrato sobre a relação de Schopenhauer com o romantismo. Certo é que o resultado sobre a constatação de uma disposição comum, como anelo ou solidão genial, conduz a um núcleo filosófico que em muito prenuncia a modernidade. Com isso, a relação de Schopenhauer com a torrente histórico-espiritual do romantismo em geral poderia ser julgada numa base mais sólida e, assim, serem evitados os extremos, vale dizer, o da própria recusa de Schopenhauer do romantismo como grotesco obscurantismo, assim como o da apreciação de Schopenhauer como o “filósofo do romantismo”<sup>33</sup>.

### Referências bibliográficas

APP, U. *Schopenhauers Kompaß. Die Geburt einer Philosophie*. Rorschach: University Media, 2011.

ARNIM, A. *Verhältnis der chemischen Ausbildung zur poetischen*. Weimar: Goethe-und-Schiller-Archiv.

HÜBSCHER, A. Der Philosoph der Romantik. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 34 (1951/1952).

NOVALIS. *Die Lebrlinge zu Sais*. Berlin: Buchhandlung der Realschule, 1802.

NOVALIS. *Schriften I-VI*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977-2006.

<sup>32</sup> Karl Wilhelm Ferdinand Solger: Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin 1907, 162, 320.

<sup>33</sup> HÜBSCHER, A. *Der Philosoph der Romantik*, pp. 1-17.

NOVEMBRE, A. Die Dissertation 1813 als Einleitung zu einer geplanten »größeren Schrift« über das »bessere Bewußtsein«. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 97 (2016), pp. 133-146.

SHELLING, F. *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 1988.

SCHOPENHAUER. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I u. II. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhaus, 1946-1950.

SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass*. Hrsg. Arthur Hübscher. Bb. I-V. München: Brockhaus, 1985.

Recebido: 21/11/17

*Received:* 11/21/17

Aprovado: 30/01/18

*Approved:* 01/30/18