



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378633544

## Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker<sup>1</sup>

*Un epistolario filosofico. Il carteggio tra Schopenhauer e Johann August Becker*

**Domenico M. Fazio**

*Professor da Università degli Studi del Salento (Lecce - Itália)*

*Presidente da Seção Italiana da Schopenhauer-Gesellschaft*

*E-mail: [domenicomfazio@gmail.com](mailto:domenicomfazio@gmail.com)*

**Resumo:** A correspondência entre Schopenhauer e seus discípulos – cuja edição italiana eu acabei de finalizar, realizando a tradução e a redação de um aparato crítico novo e completo – é a principal fonte para o conhecimento daquela que é entendida como a *Escola de Schopenhauer em sentido estrito*, e constitui-se de um modo especial como indispensável para o conhecimento da personalidade dos discípulos de Schopenhauer que não escreveram sobre ele e que o filósofo chamava de *Apóstolos*, para distingui-los dos *Evangelistas*, os discípulos que escreveram sobre ele. Entre os *Apóstolos* destaca-se a figura de Johann August Becker, com o qual em 1844 Schopenhauer manteve uma correspondência filosófica sobre o tema da afirmação e da negação da vontade, da liberdade do querer, da doutrina do caráter e do critério das ações morais, correspondência que chegou até nós sem lacunas. A sua importância é tal que no interior da escola circulavam três cópias dela, um sinal de como os discípulos de Schopenhauer consideravam-na como documento fundador de sua organização.

**Palavras-chave:** Arthur Schopenhauer; Correspondência; Escola de Schopenhauer; Johann August Becker.

**Riassunto:** Il carteggio di Schopenhauer coi suoi discepoli, del quale ho appena terminato l'edizione italiana, curando la traduzione e la redazione di un apparato critico nuovo e completo, è la fonte principale per la conoscenza di quella che è ormai nota come la «Scuola di Schopenhauer in senso stretto», e risulta in special modo indispensabile per la conoscenza della personalità dei discepoli di Schopenhauer che non scrivevano su di lui e che Schopenhauer chiamava «Apostoli», per distinguerli dagli «Evangelisti», i suoi discepoli che scrivevano su di lui. Tra gli «apostoli», spicca la figura di Johann August Becker, col quale nel 1844 Schopenhauer intrattenne un epistolario filosofico sul tema della affermazione e della negazione della volontà, della libertà del volere, della dottrina del carattere e del criterio delle azioni morali, giunto fino a noi senza lacune. La sua importanza è tale che all'interno della scuola ne circolavano tre copie: segno di come i discepoli di Schopenhauer lo considerassero come l'atto fondativo del loro sodalizio.

**Parole chiavi:** Arthur Schopenhauer; Carteggio; Scuola di Schopenhauer; Johann August Becker.

<sup>1</sup> Tradução de Maria Eugenia Verdaguer.

O epistolário de Schopenhauer com seus discípulos, cuja edição italiana foi publicada em junho de 2018<sup>2</sup>, é uma coletânea que reúne 319 cartas selecionadas entre as 1.121 cartas que compõem o epistolário completo de Schopenhauer: 200 cartas de Schopenhauer aos seus discípulos e 119 cartas dos discípulos a Schopenhauer, todas pertencentes ao período que vai de outubro de 1836 a agosto de 1860, ou seja, até mais ou menos um mês antes da morte de Schopenhauer. Pela primeira vez as cartas foram traduzidas em italiano e são acompanhadas por um aparato crítico novo e completo.

Schopenhauer chamava “apóstolos” aqueles seus seguidores que não escreviam sobre ele; quem utilizava uma caneta por ele era um “evangelista”. E assim, enquanto o instrumento privilegiado para conhecermos os evangelistas da escola de Schopenhauer, como Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt, Ernst Otto Lindner, August Gabriel Kilzer, David Asher, Carl Georg Bähr e Julius Bahnsen, são obviamente as obras deles, a correspondência entre Schopenhauer e os seus discípulos é o único instrumento que temos para podermos conhecer de perto a personalidade daqueles seguidores de Schopenhauer que nunca escreveram, nem publicaram nada sobre ele: os simples apóstolos. Entre eles destaca-se a personalidade de Johann August Becker (1803-1881), um jurista que primeiro foi advogado em Alzey e que depois, em 1850, tornou-se juiz em Mainz. A sua personalidade se distingue com toda a sua profundidade na correspondência com Schopenhauer, a qual se manteve totalmente intacta até os dias de hoje. Schopenhauer o descreverá como o seu “apóstolo mais culto”<sup>3</sup> e insistirá, em vão, para convencê-lo a tornar-se um “evangelista” ativo, ou melhor, o “verdadeiro evangelista canônico”<sup>4</sup>.

No dia 31 de julho de 1844, Becker escreveu a Schopenhauer, embora fosse um mero desconhecido para o filósofo, as seguintes palavras:

Há algum tempo sou, de alguma maneira, um discípulo seu e muito tenho a lhe agradecer. No passado eu me ocupava de Kant, mas depois perdi quase totalmente a confiança na minha capacidade de filosofar quando tentei conhecer a sabedoria que os *summi philosophi* que vieram após ele haviam introduzido, pois percebi que ali eu não podia utilizar quase nada do que eu achava que havia aprendido de Kant. Ao contrário, a compreensão das novas doutrinas pressupunha um órgão espiritual totalmente diferente das faculdades criticadas por Kant que eu, com imensa tristeza, não conseguia individuar dentro de mim. Por tal motivo, aflito e resignado, *in philosophicis*, há algum tempo, havia “fundado a minha

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*. Tomi I e II. A cura di Domenico M. Fazio. Lecce: Pensa MultiMedia, 2018, 996 p.

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, A. *I colloqui*.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 475.

causa sobre nada”<sup>5</sup>, quando, por puro acaso, encontrei os seus *Problemas fundamentais da ética*<sup>6</sup>. Devo a tal descoberta, antes de mais nada, a renovada confiança na totalidade das minhas forças espirituais, dado que me deparei com um modo de enfrentar as questões filosóficas que eu era capaz de entender, lógico, com algum esforço, mas pelo menos sem precisar do “sexto sentido dos morcegos”<sup>7</sup>. (Precedentemente, principalmente de vez em quando e indistintamente, havia ficado na dúvida se os barulhentos admiradores da filosofia da identidade etc., que sob outra ótica não me pareciam grandes gênios, não haviam acabado na mesma situação dos cortesãos quando deram com o espelho de Till Eulenspiegel, o qual, segundo as suas declarações, somente os filhos legítimos podiam ver)<sup>8</sup>. Desejoso de conhecer a sua inteira visão do mundo, li a sua *Quádrupla raiz*, o seu *Mundo como vontade* etc., na primeira edição, e depois o segundo volume publicado há pouco<sup>9</sup>. Já essa leitura me proporcionou muito prazer, embora eu tenha me deliciado só com a maravilhosa riqueza de cada parte, considerada de maneira individual, e não tenha ainda passado ao nível de compreensão do todo. Espero poder alcançar tal compreensão através de um estudo mais maduro e o pedido que lhe faço é que possa me ajudar a alcançar tal objetivo<sup>10</sup>.

Com esta carta inicia uma longa troca de reflexões que, segundo Schopenhauer, continha as melhores coisas escritas sob forma de carta seja por ele, seja pelos outros, e que representou a base de uma amizade que durou até a morte de Schopenhauer e que pôde contar com a possibilidade de frequentes encontros após a mudança de Becker a Mainz. Do ponto de vista filosófico, a troca de cartas com Becker é, com certeza, a mais importante do epistolário de Schopenhauer. São, no total, 29 cartas de Schopenhauer a Johann August Becker e 36 cartas de Becker a Schopenhauer, dentre as quais merece destaque um conjunto compacto de cartas, 5 de Becker e 4 de Schopenhauer, escritas entre os dias 31 de julho e 16 de dezembro de 1844, nas quais os dois desenvolvem uma discussão cerrada sobre vários temas da filosofia schopenhaueriana e, em particular, sobre aquilo que Becker considera o ponto central da “cidade das cem portas”, ou seja, “a doutrina da afirmação e da negação da Vontade”<sup>11</sup>.

Becker, com a sua primeira carta, pediu a Schopenhauer que o ajudasse a resolver alguns *dubia* sobre essa questão e Schopenhauer, no dia 3 de agosto de 1844,

<sup>5</sup> Cf. *incipit* de GOETHE, W. *Vanitas! Vanitatum vanitas!* In: *Goethes Werk in Kontext*, p. 92: “Ich hab mein sach auf Nichts gestellt”. Cf. também o *incipit* de M. STIRNER, *O único e a sua propriedade*.

<sup>6</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. E/E.

<sup>7</sup> Trata-se do sexto sentido dos morcegos, estudado em 1774 por Lazzaro Spallanzani, ao qual Becker compara a intuição intelectual dos idealistas.

<sup>8</sup> Till Eulenspiegel é um personagem folclórico do norte da Alemanha e dos Países Baixos, famoso pelo seu jeito zombeteiro e suas brincadeiras. O seu nome significa “espelho da coruja”, ou seja, “espelho da verdade”.

<sup>9</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A. WWV II/MVR II.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, pp. 142-143.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 143.

respondeu-lhe dando a sua disponibilidade e enviando de presente ao seu interlocutor um exemplar do seu *Sobre a vontade na natureza*, ou seja, da única obra que Becker parecia ainda não conhecer. Becker, então, na carta sucessiva, do dia 14 de agosto, sentiu-se encorajado a manifestar algumas das próprias dúvidas e perplexidades. Elas diziam respeito à dificuldade de conciliar a doutrina da imutabilidade do caráter com a afirmação de que a vontade individual, por meio de um ato de liberdade, pode se negar e se auto-suprimir, uma dificuldade evidenciada pelo próprio Schopenhauer, o qual, no livro IV do *Mundo* havia admitido:

Talvez se pudesse considerar toda a exposição recém-feita sobre o que denominei negação da vontade, inconsistente com a anterior discussão sobre a necessidade que concerne à motivação ou a qualquer outra figura do princípio de razão, em consequência do que os motivos, igual às outras causas, não passam de causas ocasionais em que o caráter desdobra a sua essência e a manifesta com a necessidade de uma lei natural<sup>12</sup>.

Referindo-se exatamente a este trecho do *Mundo*, Becker, na sua carta, observa que as respostas dadas por Schopenhauer parecem ser insuficientes para avaliar: “1. as razões a favor de uma completa supressão do caráter – e também de uma sua alteração e, ao contrário, 2. as razões a favor da impossibilidade de uma alteração e da sua supressão”<sup>13</sup>. No que diz respeito ao primeiro ponto, a doutrina schopenhaueriana afirma que “o estado no qual o caráter se exime do poder dos motivos não procede imediatamente da vontade, mas de uma forma modificada de conhecimento”<sup>14</sup>. Todavia, interroga-se Becker, dirigindo a pergunta a Schopenhauer, se é possível uma alteração parcial do caráter que corresponda a uma alteração parcial da maneira de conhecer. E acrescenta, “por que um homem malvado pode se tornar imediatamente um santo, mas não um homem justo ou magnânimo?”<sup>15</sup>. Em relação ao segundo ponto, a favor da tese da impossibilidade da alteração do caráter, temos a doutrina schopenhaueriana segundo a qual “a Vontade como coisa em si encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras [...], embora cada uma de suas aparências esteja por inteiro submetida ao princípio de razão”<sup>16</sup>, que é como dizer que a Vontade, estando fora do tempo, não pode se transformar no tempo, e que mesmo os caracteres individuais, que como todo fenômeno estão submetidos à lei férrea da necessidade, deveriam ser considerados imutáveis. Senão, segundo Becker, para poder admitir a transformação de um caráter seria necessário, simultaneamente, admitir a existência de um “buraco” na cadeia da necessidade, uma

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, p. 466.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 148.

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, p. 467.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 149.

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, p. 132.

“exceção” em relação às leis do mundo fenomênico. Porém, de qualquer forma, entre o modo modificado de conhecer e o modo modificado de agir, existiria sempre exatamente um nexos causal, ou seja, um nexos necessário. E, então, a supressão da Vontade e a redenção do mundo deveriam ser interpretados não como um ato de liberdade, mas como o efeito mecanicamente necessário do conhecimento.

Schopenhauer respondeu no dia 23 de agosto de 1844 observando logo que as dúvidas de Becker diziam respeito a “um tema muito difícil e obscuro, a teoria de um fato anterior que a Igreja denomina regeneração por efeito da graça e que, assim como a relação entre o reino da natureza e o reino da graça, constituiu o tema de muitas controvérsias teológicas”<sup>17</sup>.

A principal argumentação de Becker, segundo Schopenhauer, consiste no fato que a possibilidade de uma alteração do caráter é indissociável da possibilidade da sua supressão e, reciprocamente, que a sua imutabilidade é indissociável da impossibilidade da sua supressão: “as duas coisas ou estão juntas ou caem juntas”. É exatamente essa a situação para Schopenhauer. Só que o que se transforma não é o *caráter empírico* que, sendo por definição submetido ao princípio da razão, é imutável, mas sim o *caráter inteligível*, que por definição se subtrai ao princípio de razão e, portanto, é livre. Porém, justamente como o que pode se transformar é o caráter inteligível, exclui-se a possibilidade de uma alteração apenas parcial. Schopenhauer escreve:

O senhor sabe que, com base na teoria de Kant, à qual frequentemente me remeto, o caráter *empírico* de um determinado homem é somente o fenômeno, inserido no tempo, do seu caráter *inteligível*: este, por sua vez, como coisa em si, não possui em si mesmo a forma do tempo e por isso situa-se fora de qualquer possibilidade de alteração e possui, conseqüentemente, a unidade de um único ato da Vontade<sup>18</sup>.

Este é, portanto, o motivo pelo qual é inadmissível uma alteração parcial do caráter, a qual deveria se dar no tempo. Todavia, continua Schopenhauer:

[...] o ato único da Vontade, que é o caráter *inteligível*, porque quer em si e fora do tempo, pode até *não querer* – ao invés de ser um *velle*, ser um *nolle* – de maneira que, de repente, o fenômeno do tempo – o caráter *empírico* – se torna o contrário do que era, ou seja, não quer tudo o que precedentemente queria e, assim, a afirmação se transmuta em negação<sup>19</sup>.

Um homem malvado pode, portanto, tornar-se repentinamente um santo, mas não um homem justo e bom.

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, cit., carta n° 7, *Schopenhauer a Johann August Becker*, Frankfurt am Main, 23 de agosto de 1844, p. 151.

<sup>18</sup> Idem, p. 152.

<sup>19</sup> Ibidem.

Em relação ao segundo aspecto do problema apresentado por Becker, ou seja, que se admitirmos a imutabilidade do caráter teremos que teorizar a impossibilidade de ele ser suprimido, ou teremos que admitir a presença de um “buraco” ou de uma “exceção” no princípio de razão, a resposta de Schopenhauer é a de que “o novo ato da Vontade não intervém como um buraco, mas arranca o fio inteiro” e que “na realidade o processo é sobrenatural e comparável a um milagre”<sup>20</sup>. Porém, acrescenta Schopenhauer,

[...] uma transformação interna deste tipo não é possível em nenhum ser que não seja o homem, porque só nele a Vontade alcança a consciência plena de si e, graças à sua liberdade originária, decide querer novamente, mas agora de maneira consciente, aquilo que até então havia querido inconscientemente, ou decide querer o contrário. Por isso, a sua liberdade originária do querer pode, talvez, repentinamente subverter o fenômeno<sup>21</sup>.

E naquele “talvez” está a implícita admissão da consistência da argumentação de Becker, admissão que se torna explícita quando Schopenhauer enfrenta a terceira objeção, isto é, aquela relativa ao nexos causal necessário existente entre o modo modificado de conhecer e o modo modificado de agir, em que consiste a negação da Vontade. Ele reconhece que a argumentação de Becker em relação a este ponto em particular “é mais forte e difícil de confutar” e, no entanto, considera que poderá desmontá-la afirmando que na sua doutrina “a *Vontade*, no processo de sua afirmação, é, em todos os graus, o *pressuposto* da validade da lei de causalidade. Consequentemente, onde se dá a supressão, a *negação* da Vontade, cessa inclusive a validade daquela lei, que não pode ser mais aplicada”<sup>22</sup>.

De qualquer maneira, escreve Schopenhauer a Becker:

[...] a diferença entre se o senhor tem razão ou se sou eu a tê-la seria somente esta: ou aquela catástrofe final da Vontade é provocada pelas formas da sua objetivação e pelo processo regular e infalível que deriva delas, ou por um ato extraordinário, originário, que triunfa sobre todas as formas, ao qual eu atribuo, portanto, uma liberdade autêntica. No primeiro caso, o mundo seria um processo de aclaramento da Vontade que se realiza com necessidade<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Idem, p. 154.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Idem, p. 155.

<sup>23</sup> Ibidem.



Trata-se de um enfoque interpretativo do pensamento de Schopenhauer de tipo quietista e fatalista<sup>24</sup>, que historicamente será proposto mais tarde por autores pertencentes à Escola de Schopenhauer em sentido lato, como Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer<sup>25</sup>, mas que não parece ser absolutamente o de Becker. Ele, enquanto formado em Direito, acredita no caráter de reabilitação da pena e está disposto a admitir a possibilidade de uma mudança parcial do caráter, como efeito de um modo diferente de pensar, mas não tende minimamente a aceitar nem a necessidade, nem a possibilidade da negação total da Vontade e, conseqüentemente, da redenção da dor do mundo.

E é isso que ele escreverá a Schopenhauer no dia 10 de setembro de 1844, partindo da frase “a *Vontade*, no *processo de sua afirmação*, é, em todos os graus, o *pressuposto* da validade da lei de causalidade”, contida na carta do mestre, e que, afirma, “leva a um resultado totalmente oposto aos seus”<sup>26</sup>. Ele conta que para verificá-los teria utilizado um procedimento aconselhado por Kant<sup>27</sup>, ou seja, reconduzir o raciocínio a um silogismo:

Maior: quem afirma A, afirma o pressuposto de A. Menor: o nosso intelecto, segundo a sua natureza, pressupõe, em cada mudança que percebe, a validade da lei da causalidade, e o pressuposto da Vontade, no *processo de sua afirmação*, é essa validade. Conclusão: o nosso intelecto, por conseguinte, tem que pressupor que em cada mudança que percebe apareça a Vontade no *processo de sua afirmação*. Portanto, tudo o que aparece (é fenômeno) seria fenômeno da Vontade que *afirma a vida* e nós não seríamos autorizados a admitir para o *nolle* metafísico lugar algum na série de fenômenos, nem chamar alteração alguma fenômeno deste *nolle* [...]. Obviamente, quem for santo poderá perceber, por indução e por comparação com eventos precedentes, que na sua interioridade o que antes era solicitado pelos motivos não move mais a coisa. Porém, nós, incrédulos e homens de mundo, deveríamos confiar na sua palavra e a suas explicações sobre uma hipotética negação da Vontade seriam tão pouco filosofia quanto as revelações de um místico sobre a positividade dos seus estados de êxtase e das suas intuições intelectuais, e o senhor mesmo não lhe atribuiria valor algum<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cf. LÜTKEHAUS, L. *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?*, pp. 15-34.

<sup>25</sup> Cf. CIRACÌ, F. *Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers*, pp. 179-188. Cf. também VITALE, M. *Dalla Volontà di vivere all'Inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*.

<sup>26</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 157.

<sup>27</sup> Cf. KANT, I. *Critica della ragion pura*, p. 881: “Tudo o que há de falacioso no raciocínio descobre-se muito facilmente, reduzindo os seus argumentos à forma escolástica”.

<sup>28</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 157.

Na realidade, segundo Becker, enquanto o ato extra temporal originário da Vontade - em que consiste, para Schopenhauer, o caráter inteligível do homem - é pensável, embora não de maneira clara, é totalmente impensável um segundo ato extra temporal da Vontade, o qual deveria atuar na conversão daquele caráter do *velle* no *nolle*: se trataria de um ato extra temporal e temporal ao mesmo tempo. Extra temporal porque diz respeito à coisa em si e temporal porque se daria, de qualquer maneira, em um momento sucessivo em relação ao primeiro. Disso derivaria, segundo Becker, que “a Vontade como coisa em si, que é propensa à vida, seria escrava desta vida sem a possibilidade de redenção por um tempo infinito, já que somente desta maneira os fenômenos da coisa em si podem ser compreendidos pelo nosso intelecto”<sup>29</sup>.

Na sua resposta do dia 21 de setembro, Schopenhauer, parabenizando o seu interlocutor pelas “novas objeções muito bem meditadas, sutis e apresentadas de maneira muito clara”<sup>30</sup>, declara que considera exato o silogismo de Becker e verdadeira a sua conclusão: “Sem dúvida o nosso intelecto, em cada transformação, pressupõe a Vontade na sua afirmação como último fundamento. E tal pressuposto é confirmado toda vez; somente em um caso não é assim: quando de maneira imediata a aplicação da lei da causalidade vacila e cessa: e é exatamente este o caso em questão”<sup>31</sup>. É verdade, afirma Schopenhauer, que “neste caso a coisa parece ser uma espécie de milagre” e é por isso que a religião a chama regeneração por efeito da graça. Todavia, acrescenta Schopenhauer,

[...] eu, que não conheço nenhum Senhor que concede a graça, reconheci neste fenômeno somente a manifestação factual da liberdade do querer, que lhe pertence enquanto coisa em si, e Malebranche disse que “a liberdade é um mistério”. Neste mistério da graça teológica ou da liberdade filosófica repousa a solução do nó do mundo. Aqui são o caminho e a ponte, a porta que conduz para fora do mundo: eu só posso mostrá-la, mas não posso abri-la para o senhor, nem posso dizer o que há além dela e o que acontece ali, e nem como é, fora do tempo, aquilo que no tempo se apresenta como transformação<sup>32</sup>.

A mesma argumentação é utilizada por Schopenhauer para responder à segunda objeção de Becker relativa ao caráter inteligível como ato extra temporal originário da Vontade:

[...] eu não declarei que o caráter inteligível de um homem seja um ato da Vontade fora do tempo como uma verdade objetiva ou como um conceito

<sup>29</sup> Idem, p. 158.

<sup>30</sup> Idem, p. 159.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Idem, p. 160.



adequado das relações entre a coisa em si e o fenômeno; seria mais uma mera imagem ou comparação ou expressão figurada da coisa, sublinhando que podia ser pensada desta maneira para torná-la mais compreensível [...]. Ao contrário, descrever os processos reais da coisa em si seria transcendente: eu, porém, fico sempre no imanente [...]. Até a expressão “negação da vontade de vida” é nova, porque eu precisava conotar a coisa de maneira concisa<sup>33</sup>.

Por isso, na parte final da carta, Schopenhauer reivindica a sua rigorosa observância do interdito kantiano e declara nunca ter pretendido superar os limites do fenômeno:

Nunca escrevi a história da coisa em si como ela é fora do tempo, mas somente da coisa em si que se objetiva no tempo, no qual entra como Vontade de vida. Provei o fenômeno da afirmação e da negação da Vontade que entra no tempo. Mostrei que o ser do mundo é o fenômeno da sua afirmação, não da sua negação: “Nenhuma Vontade, nenhuma representação, nenhum mundo – para nós, nada”. Não fui além desta verdade negativa: senão teria sido obrigado a me tornar transcendente. Por isso só interpretei a aparência e a pus em relação àquilo que aparece, a coisa em si. Nunca ousei construir processos dentro da coisa em si e é justamente esta a diferença entre eu e os três famosos sofistas, cuja inteira filosofia procura construir o chamado Absoluto<sup>34</sup>.

Becker responde no dia 20 de novembro com uma carta na qual se refere a um encontro entre os dois que se deu nesse ínterim. Tal referência nos permite datar o primeiro encontro entre os dois homens, em outono de 1844. Becker agradece Schopenhauer por ter traçado de maneira clara os limites da filosofia imanente, declara-se satisfeito com as explicações recebidas e propõe um novo tema de discussão: o fundamento da moral. Ele concorda com Schopenhauer quando o filósofo critica Kant por ter fundado, de maneira fraudulenta, sobre a moral teológica a doutrina do imperativo categórico, mas ao mesmo tempo repreende Schopenhauer por ter feito a mesma coisa:

Pois me parece que o senhor, de maneira totalmente análoga, tenha introduzido um hóspede, incapaz, sem dúvida, de entrar na filosofia, mas com ótimas credenciais na moral teológica, e que ele, como aquele imperativo, se comporte de maneira nada modesta, mas, muito pelo contrário, de maneira assaz exigente. Refiro-me ao conceito de ações *dotadas de um valor moral*<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Idem, p. 161.

<sup>35</sup> Idem, p. 164.

Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer havia afirmado que “a ausência de toda motivação egoísta é [...] o critério de uma ação dotada de valor moral”<sup>36</sup> e, no entanto, como observa Becker, em outro trecho da mesma obra, o filósofo havia sustentado que os valores em geral se definem em base a uma dupla relação: são relativos, enquanto são para alguém, e comparativos, enquanto são avaliados sempre em relação a outra coisa. Por isso o próprio Schopenhauer havia concluído que “retirado destas duas relações, o conceito de valor perde todo o sentido e o significado”<sup>37</sup>. Becker pergunta então a Schopenhauer para quem uma certa ação é dotada de valor moral e qual é o critério de comparação:

1. Para *quem* este impulso que o senhor chama “unicamente moral” possui um valor especial? A teologia não teria problemas em responder: “bom” e “apreciado por Deus” são para o Senhor valores intercambiáveis. Mas o que é que a filosofia diz? 2. Qual seria o *critério* para uma comparação? O teólogo e o kantiano comparam o que *acontece* com aquilo que (se presume) *deve acontecer* e, quando falam de valores morais, significa que isso exprime mais ou menos este *deve*. Mas o que significa *valor moral* para uma visão de mundo que não conhece nem um Deus antropomórfico, nem nenhum *deve*?<sup>38</sup>.

Em poucas palavras, segundo Becker, o conceito de valor se baseia sobre pressupostos teológicos ou, se não é assim, parece difícil de ser sustentado, como mais tarde será demonstrado por um schopenhaueriano herético como Nietzsche.

Há também, acrescenta Becker, o problema das consequências paradoxais que provém do fato de que o conceito de ação moral, como ação despojada de motivos egoístas, se funda sobre o princípio do *tat twam asi*. Becker observa, preanunciando considerações que serão enunciadas mais tarde por Georg Simmel<sup>39</sup>, que se todos os seres vivos se identificam do ponto de vista metafísico, não há mais nenhum critério para distinguir as ações egoístas daquelas não egoístas: “Se o impulso moral (a compaixão) se funda sobre a convicção de que o *outro* é exatamente ‘o meu eu mais uma vez’, então, no fundo, o meu interesse pelo *outro* é também um interesse pelo *eu* e, portanto, de novo egoísmo e, logo, em relação ao fundamento último, não é especificamente diferente”<sup>40</sup>.

Becker faz, concluindo, uma última consideração quase que acidentalmente, mas que se tornará o tema principal das duas cartas sucessivas, que encerram este

<sup>36</sup> SCHOPENHAUER, A. M/M, p. 131.

<sup>37</sup> Idem, p. 76.

<sup>38</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 165.

<sup>39</sup> Cf. SIMMEL, G. *La cosa più indifferente. Un dilemma morale*, pp. 77-83.

<sup>40</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 166.

importante fragmento de trocas epistolares entre Becker e Schopenhauer. Ele propõe uma tentativa de traçar o limite que separa as ações dotadas de valor moral daquelas não dotadas de tal valor, em um ponto diferente daquele estabelecido por Schopenhauer, que o havia delineado entre o princípio de egoísmo e o de justiça. Seu raciocínio é o de que o próprio eu, para o qual vale o princípio do egoísmo, pode ser considerado seja do ponto de vista do seu fenômeno efêmero e limitado, seja do ponto de vista do númeno, como objetivação da Vontade: conseqüentemente, pode-se agir tendo em consideração os interesses do efêmero indivíduo fenomênico, e, então, se agiria de maneira egoísta; mas se pode também agir em função da dimensão numênica do eu, e, então, a ação seria guiada em função dos interesses da Vontade inteira e, portanto, não de maneira egoísta, mas moralmente. Assim, o que se obtém é uma ampliação da esfera das ações morais, entre as quais poderiam ser incluídos a ação contrária à vilania, ao servilismo e à adulação, e até mesmo o casamento em função, exclusivamente, dos interesses do gênio da espécie.

Na sua réplica do dia 10 de dezembro de 1844, Schopenhauer se esforça em dar uma resposta, ponto por ponto, às novas dúvidas de Becker, afirmando que elas “são mais facilmente resolvíveis do que as precedentes”<sup>41</sup>. Becker, segundo Schopenhauer, tem razão quando afirma que nos *Dois problemas fundamentais da ética* o conceito das “ações dotadas de valor moral” se apresenta como um pressuposto, “mas é só uma tentativa provisória, à espera de ser corroborada. Não é absolutamente comparável ao imperativo categórico porque não é de maneira alguma, como ele, um *deus ex machina*, e nem tem a mínima pretensão de ser a última palavra e o fundamento da explicação”<sup>42</sup>. Era o quesito proposto no concurso da academia dinamarquesa, que perguntava “se a fonte e o fundamento da filosofia moral deviam ser procurados dentro de uma ideia de moralidade contida imediatamente na consciência e na análise das outras noções morais fundamentais que derivavam dela, ou, ao contrário, em um outro tipo de conhecimento”<sup>43</sup>, que tornou necessária uma exposição analítica que assumisse o conceito de valor moral como um dado. Todavia, Schopenhauer afirma que “poderia ter elaborada igualmente toda essa demonstração sem precisar utilizar o conceito de ‘valor moral’. Mas então, ao invés de analiticamente, teria precisado proceder sinteticamente, ou seja, desta maneira: teria que ter partido dos três impulsos fundamentais de todas as ações”<sup>44</sup>, isto é, do egoísmo, da maldade e da compaixão. As ações morais são tais em relação a quem as pratica e em comparação com as demais ações, que nascem de outros impulsos. Schopenhauer acrescenta, porém, que a

---

<sup>41</sup> Idem, p. 168.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Idem, p. 169.

<sup>44</sup> Ibidem.

possibilidade de dizer qual é o fundamento último do valor das ações morais é explicitamente refutada em vários trechos da própria *Ética* e só no IV Livro do *O mundo*

[...] pode-se ver que o valor que aquelas ações têm para quem as realiza é transcendente, dado que conduzem à única via de salvação, ou seja, à redenção deste mundo do nascimento, do sofrimento e do esforço [...]. É ali que encontramos o *último esclarecimento* sobre o valor da moralidade, valor que não é um fim último e absoluto, mas sim um degrau na direção da negação da Vontade<sup>45</sup>.

Quanto à questão exposta por Becker, segundo a qual a compaixão e todas as virtudes que derivam dela também seriam egoístas, porque se baseiam sobre o reconhecimento do próprio ser no outro, a opinião de Schopenhauer é que se trata de uma interpretação errônea, baseada sobre uma má compreensão do próprio conceito de indivíduo: um conceito que só faz sentido se referido ao mundo fenomênico. Por esse motivo, não é possível, segundo Schopenhauer, ampliar o campo das ações morais, como propunha Becker, incluindo também aquelas que dizem respeito ao indivíduo considerado do ponto de vista numênico. De qualquer maneira, os exemplos que Becker propõe, segundo Schopenhauer, referem-se a ações que “não são dotadas realmente de um valor ou de um desvalor moral, embora *indiretamente* tenham significado moral”<sup>46</sup>. O ponto é que, conclui Schopenhauer, “estou quase começando a pressentir no senhor um defensor secreto da dignidade do homem”<sup>47</sup>.

A resposta de Becker, segundo a qual “lendo o meu texto saberá de onde vem a minha ‘silenciosa afeição’ à *dignidade*”<sup>48</sup>, está na breve carta do dia 16 de dezembro que acompanha um longo texto, quase sob forma de ensaio, intitulado *Anexo*, no qual argumentava a tese da incompletude da classificação dos motivos das ações proposta por Schopenhauer. O ponto é relacionado ao outro, apresentado na carta anterior, segundo o qual seria necessária uma ampliação da esfera da moralidade proposta por Schopenhauer. E isso é possível, segundo Becker, se se consegue demonstrar que, além das quatro motivações fundamentais – o egoísmo, a maldade, a compaixão e a ascese –, é necessário admitir outras. Trata-se de uma proposta de reforma da ética schopenhaueriana análoga àquela que sucessivamente será apresentada por um outro schopenhaueriano herético, o filósofo, médico e filantropo Paul Rée, que defenderá a tese segundo a qual “na base de toda ação há um mosaico de motivações”<sup>49</sup>. Becker, porém, sem chegar à radicalidade das posições de Paul Rée,

<sup>45</sup> Idem, pp. 169-170.

<sup>46</sup> Idem, p. 174.

<sup>47</sup> Idem, p. 173.

<sup>48</sup> Idem, p. 175.

<sup>49</sup> RÉE, P. *Osservazioni psicologiche*, p. 107.

com o fenomenalismo ético delas, tenta pelo menos acrescentar um quinto tipo de motivações: aquelas que podem ser “reconduzidas ao conceito de ‘entusiasmo por um ideal’ (que pode ser também um *ídolo*)”<sup>50</sup>. Trata-se do entusiasmo pela ideia de honra, pela glória póstuma, pela dignidade e pela verdade. Inclusive, deste último tipo de entusiasmo, na sua vida, teria sido testemunha o próprio Schopenhauer.

Eu poderia até mesmo – escreve Becker sobre essa questão – citar como testemunha o próprio Senhor Schopenhauer e perguntar-lhe: quais motivações o levaram, por toda a sua vida, sem esperança de ser remunerado ou de receber o devido reconhecimento em vida, a procurar a verdade e a deixar escrito os resultados obtidos para que um desconhecido um dia talvez os achasse? Motivações egoístas? Ele não quer se tornar professor de filosofia. Motivação guiada pela compaixão? Ele mesmo ensina *velle non discitur*, isto é, que não quer “melhorar ou converter os homens” e eles dificilmente se tornariam *mais felizes* com o conhecimento meramente abstrato e não intuitivo do seu pessimismo. Motivações ascetas? Eu não saberia como. Ao contrário, ele mesmo fala no capítulo do segundo volume sobre a necessidade metafísica, de um *dever* da metafísica, de um *dever* da verdade<sup>51</sup>.

Se é possível admitir um quinto gênero de motivações, o passo sucessivo em função da ampliação da esfera da moralidade consiste, para Becker, em indicar que tipo de relação ele estabelecerá com as quatro motivações admitidas por Schopenhauer. E a sua tese é que o entusiasmo por um ideal não só constitui um contrapeso em relação às motivações estritamente egoístas, mas também é um potente antídoto contra toda forma de otimismo, já que consegue fazer com que os homens, percebendo a desproporcionalidade entre o ser e o dever ser, aprendam a afirmar a vida somente entre mil restrições. Por esta razão, Becker conclui que “a partir de tudo isso, talvez se possa deduzir que as motivações por mim esboçadas têm mais ou menos um valor análogo àsquelas chamadas somente morais por Schopenhauer, dado que preparam e guiam a verdadeira compreensão da visão fundamental”<sup>52</sup>.

Esta última carta de Becker não recebeu uma resposta de Schopenhauer. De acordo com o relato do filho de Becker, Johann Carl, quando em 1845 Becker visitou novamente Schopenhauer e perguntou-lhe o porquê, o filósofo respondeu que

[...] nos anos passados, quando era mais expansivo, tinha se empantado em uma longa discussão sobre um tema filosófico com um vizinho de mesa, na qual tinha se empenhado muito para convencê-lo. Um amigo,

<sup>50</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*, p. 177.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 178.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 181.

porém, tinha ficado maravilhado com tamanha persistência e logo com aquele homem que ia sempre com novas objeções perspicazes e que todos sabiam que gostava de disputar pelo gosto de disputar (como *voluptuarius*), totalmente indiferente em relação à posição que defendia. Ele tinha lembrado daquele caso quando recebeu a última carta do meu pai e aquela lembrança o tinha impedido de continuar a discussão iniciada<sup>53</sup>.

Becker fala de tal colóquio em uma carta que escreve a Adam von Doß no dia 9 de maio de 1852: “À minha última mensagem marcada com «ad B» [*Beilage*, anexo] o Senhor Schopenhauer nunca respondeu por escrito e só em ocasião de uma visita ele observou que podia ter sido por causa de minha prepotência, a de quem quer ter sempre razão, e talvez fosse assim mesmo”<sup>54</sup>.

A relação epistolar e pessoal entre Becker e Schopenhauer continuou no tempo, tornando-se sempre mais íntima, porém interrompeu-se aquela troca de reflexões que, de tão elevada, era conhecida pelos membros da escola a ponto de circularem três cópias das cartas: além das originais, Adam von Doß - “o apóstolo João”, como era chamado por Schopenhauer, que recolhia e guardava com atenção toda a documentação relativa ao maestro e às suas ideias - tinha uma das cópias. A outra cópia pertencia ao “arque evangelista” Julius Frauenstädt e, em 1856, Julius Bahnsen também pediu a Schopenhauer, que não consentiu, que lhe permitisse ter uma cópia: demonstração de como aquelas cartas eram consideradas pelos discípulos como uma espécie de ato de fundação do sodalício intelectual que foi a Escola de Schopenhauer.

## Referências bibliográficas

CIRACÌ, F. Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 90 (2009), pp. 179-188.

GOETHE, W. Vanitas! Vanitatum vanitas! In: *Goethes Werke in Kontext*. Bd. I. Berliner Ausgabe auf CD-ROM. Berlin: Aufbau-Verlag, 2005.

HÜBSCHER, A. Der Briefwechsel J. A. Becker - A. von Doß. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1934.

KANT, I. *Critica della ragion pura*. A cura di C. Esposito. Milano: Bompiani, 2007.

LÜTKEHAUS, L. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: D. M. Fazio; M. Koßler; L. Lütkehaus. *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2005.

RÉE, P. *Osservazioni psicologiche*. A cura di D. M. Fazio. Lecce: Pensa Multimedia, 2010.

<sup>53</sup> SCHOPENHAUER, A. *Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker*, p. 43; e também SCHOPENHAUER, A. *Gespräche*, pp. 76-77.

<sup>54</sup> HÜBSCHER, A. Der Briefwechsel J. A. Becker - A. von Doß, *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1934, p. 160.



SIMMEL, G. La cosa più indifferente. Un dilemma morale. In: *Sul pessimismo*. A cura di D. Ruggieri. Roma: Armando, 2006.

SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Frankfurt a. M.: Hermannsche Buchhandlung, 1841.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zweiter Band welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. 2 Bde. Leipzig: Brockhaus, 1844.

SCHOPENHAUER, A. *Gespräche*. Hrsg. von A. Hübscher. Stuttgart Bad Cannstatt: Fromman, 1971.

SCHOPENHAUER, A. Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker. Hrsg. von J. C. Leipzig: Becker, 1883. In: A. Schopenhauer. *Gespräche*. Hrsg. von A. Hübscher. Stuttgart Bad Cannstatt: Fromman, 1971.

SCHOPENHAUER, A. *I colloqui*. A cura di A. Verrecchia. Milano: Rizzoli, 2000.

SCHOPENHAUER, A. Sobre o fundamento da moral. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Carteggio con i discepoli*. Tomi I e II. A cura di D. M. Fazio. Lecce: Pensa MultiMedia, 2018 (Schopenhaueriana, 12).

STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VITALE, M. *Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2014.

Recebido: 14/05/18

Received: 05/14/18

Aprovado: 11/06/18

Approved: 06/11/18