

As concepções schopenhauerianas de filosofia

The Schopenhauerian conceptions of philosophy

Francisco William Mendes Damasceno

Professor da Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

E-mail: williammendesg@gmail.com

Resumo: Nosso texto pretende mostrar que está presente no pensamento schopenhaueriano, para além da sua definição “canônica”, uma outra concepção de filosofia que torna possível pensarmos uma filosofia prática de uma perspectiva propriamente empírica. Schopenhauer frequentemente define a filosofia como teoria metafísica de caráter contemplativo que abdica de toda normatividade. Contudo, encontramos uma outra noção menos elevada e mais próxima da dimensão prática da vida, orientada por uma perspectiva mais empírica e de caráter eudemonológico. Essa outra noção de filosofia torna possível pensar uma ética não descritiva, que permanece alheia à normatividade moral, mas considera máximas que servem como recurso estratégico para uma vida mais suportável.

Palavras-chave: Ética; Prática; Eudemonologia; Metafísica; Schopenhauer.

Abstract: Our text intends to show that it is present in Schopenhauer’s thought, beyond its “canonical” definition, another conception of philosophy that makes possible to think of a practical philosophy from a properly empirical perspective. Schopenhauer often defines philosophy as a contemplative metaphysical theory that abdicates from all normativity. However, we find another notion less elevated and closer to the practical dimension of life, guided by a more empirical and eudemonological perspective. This other notion of philosophy makes it possible to think of a non-descriptive ethics, which remains foreign to moral normativity, but considers maxims that serve as a strategic resource for a life more bearable.

Keywords: Ethic; Practice; Eudemonology; Metaphysics, Schopenhauer.

O título deste artigo está no plural, o que de início pode parecer estranho. Mas isto logo se esclarece quando percebemos que, para além da definição tradicional que Schopenhauer atribui à filosofia, que chamaremos aqui de canônica, encontra-se uma outra, pouco mencionada, mas de fato pensada pelo filósofo.

Schopenhauer define a filosofia de forma muito clara. Para ele, filosofia é metafísica e teoria. Teoria tem aqui a significação de um conhecimento racional, ou seja conceitual, por isso filosófico, mas que, no entanto, não possui utilidade prática, ou seja, é puramente contemplativo.

Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir

em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las (W I, § 53, p. 353).

A filosofia não é prática apenas porque é pensamento, mas porque é uma forma de pensamento que abdica de pensar a prática, ou seja, abre mão da política e de todas as questões que dizem respeito à administração das carências imediatas da vida. Neste sentido, abre mão também daquilo que hoje chamamos de “questões sociais”. Esta característica, não é, para nosso filósofo, de forma alguma algo que diminua os méritos da mais nobre forma de conhecimento. Pelo contrário, é justamente isto que põe a filosofia acima dos demais saberes.

Os objetos a que deve se dedicar a filosofia, sobre os quais discursará, devem ser, para Schopenhauer, as condições de possibilidade do conhecimento, enquanto filosofia transcendental, mas também, o próprio núcleo do fenômeno, a sua realidade essencial, que é apreendida como *sentido*, como a significação do fenômeno. Ambas estão aquém do arbítrio humano, são realidades independentes de qualquer atuação humana, que, portanto, podem ser conhecidas, contempladas, mas não alteradas. E se o caráter humano é considerado a objetivação de um *caráter inteligível* dado *a priori*, que enquanto realidade metafísica é, portanto, imutável porque alheia às formas da representação, torna-se vão pensar em quaisquer formas de melhoramento ou transformação do caráter, como fazem as éticas deontológicas. Desta perspectiva a ética é também um conhecimento contemplativo, e trata apenas de expor em conceitos o fenômeno moral e o critério pelo qual as ações podem ser ditas morais, quando então são virtuosas, não com o objetivo de produzi-las, o que seria impossível, mas para traduzir racionalmente o sentido que é conhecido intuitivamente. Mas a virtude de cada um está dada *a priori* de forma inata em seu caráter. A teoria ética coloca-se, assim, como metafísica, melhor dizendo, como seu ponto mais elevado, conhecimento que trata do sentido moral do mundo e de seu fundamento metafísico.

Se a moralidade depende de realidades metafísicas universais, não cabem nesta perspectiva questões acerca das contingências da vida humana. Esta é a razão pela qual a ética schopenhaueriana não contém uma política. O que não significa que esta esteja completamente ausente do seu pensamento. Mais adiante veremos que, apesar de não encontrarmos em Schopenhauer uma filosofia política desenvolvida, encontramos, no entanto, as bases a partir das quais ela pode ser elaborada e sistematizada. Essas bases, apesar de poderem levar a conexões com a “*filosofia propriamente dita*”, não são as mesmas que as do plano ético-metafísico. Encontram-se em uma outra concepção de filosofia, situada no plano empírico-prático.

Dentre as diversas passagens em que Schopenhauer define a filosofia, uma em especial, encontrada nos *Parerga e Paralipomena*, ajuda-nos a entender melhor o que para ele é a mais elevada forma de conhecimento.

[...] Dessa forma, toda filosofia deve começar com uma investigação sobre a faculdade do conhecimento, suas formas e leis, assim como de sua validade e de seus limites. Uma tal investigação será a *filosofia prima*. Ela se divide, de um lado, na consideração das representações primárias, isto é, intuitivas, parte que recebe o nome de *Dianologia* ou teoria do conhecimento; e de outro, na consideração das representações secundárias, isto é, abstratas, assim como da ordenação do seu uso, formando assim a *lógica* ou a teoria da razão. Essa parte geral compreende, ou melhor, substitui ao mesmo tempo aquilo que outrora se chamava *Ontologia*, que compreende a teoria das propriedades mais universais e essenciais das coisas em geral enquanto tais. Pois se considera como propriedade das coisas em si mesmas o que somente pertence a elas em consequência da forma e da natureza de nossas faculdades representativas, já que todos os seres que essas apreendem devem se exibir de acordo com a forma e natureza da nossa faculdade representativa e, por isso, deve trazer em si certas propriedades comuns a todas elas. Isso se compara ao ato de atribuir uma cor aos objetos a partir da lente pela qual as vemos (P II, § 21, p. 47).

Neste sentido, filosofia é, antes de tudo, enquanto *filosofia primeira*, teoria do conhecimento e lógica, teoria do *entendimento* e teoria da *razão*. Estes dois ramos resumem o que de uma perspectiva realista dogmática considerar-se-ia *Ontologia*, ou seja, o conhecimento científico acerca das propriedades universais constitutivas dos seres. No entanto, consideradas a partir da perspectiva do idealismo transcendental, tais propriedades objetivas, enquanto condicionadas pelo aparato cognitivo do sujeito, pertencem apenas à aparição do objeto, e não correspondem ao que o objeto é em si mesmo. A ontologia é, deste ponto de vista idealista, teoria da representação.

Com a filosofia transcendental kantiana, e a sua dita “revolução copernicana”, surge a sistematização da tese, já de outro modo problematizada desde a antiguidade pelos cétricos antigos, de que as propriedades percebidas nos seres e expressas na linguagem como seus predicados são, não propriedades das coisas mesmas no que elas são independentemente do sujeito cognoscente, mas formas determinadas originadas de formas puras *a priori* pelas quais o sujeito formata o aparente, o fenômeno. Kant não nega a realidade e objetividade de tais propriedades, apenas afirma que esta objetividade é condicionada pela subjetividade que conhece, no caso, um sujeito universal pelo qual todo o mundo fenomênico vem a ser segundo sua forma de perceber, que ao mesmo tempo constitui o percebido.

Invertendo as teses dos antigos, que consideravam as propriedades dos seres particulares como formatações de universais objetivos, como as Ideias platônicas ou a *forma substancial* aristotélica, Kant transfere esses universais para as faculdades cognitivas comuns a um sujeito universal. Os *conceitos puros do entendimento* fornecem os conceitos empíricos pelos quais os fenômenos adquirem suas qualidades sensíveis. Todo esse processo se dá por meio de uma suposta e sofisticada maquinaria transcendental que é exposta na *Crítica da Razão Pura*, mas que ironicamente nos

frustra ao concluir que o momento mais decisivo dessa elaboração do mundo, que se faz nas engrenagens do *entendimento* e da *imaginação*, permanece sempre oculto para a consciência cognitiva.

Na sua tentativa de solucionar o problema levantado por Hume acerca da necessidade das relações causais e salvar a fundamentação científica dos ataques da dúvida cética, Kant acaba por produzir dois mistérios para se somarem à nossa ignorância. O primeiro é o comumente conhecido “X” que se encontra por trás do fenômeno percebido e formatado pelo próprio sujeito, ou em outras palavras, a *coisa-em-si*, de saída interdita. O segundo é o verdadeiro processo pelo qual o intelecto transforma conceitos em qualidades dos objetos por meio dos esquemas da imaginação e assim constitui a experiência, os diversos fenômenos. Terminamos por não saber o que há por trás da aparência e também sem saber como nós mesmos damos à coisa sua aparência.

Schopenhauer vê na inversão kantiana dos condicionantes do mundo, do objetivo para o subjetivo, o caminho correto para a compreensão da realidade. Entretanto, não concorda com o processo tal como é concebido por Kant e pelo qual o mundo como representação é construído. Schopenhauer simplifica o funcionamento da cognição, mas não apenas isso, pois ao inserir o corpo no processo de conhecimento, ao considerar o processo não apenas intelectual, mas também fisiológico, abre uma nova via de conhecimento, a via interna, pela qual a essência do corpo, sua significação como vontade, será a chave de interpretação para o restante dos fenômenos.

A filosofia schopenhaueriana em sua forma canônica, não se limita à sistematização das faculdades cognitivas e de suas formas a priori, mas é também, enquanto metafísica, discurso sobre o conteúdo mesmo daquilo que aparece pelas formas do sujeito, mesmo admitindo que a *coisa-em-si* nunca possa ser absolutamente conhecida, mesmo que seu conhecimento seja sempre, no fim das contas, uma interpretação. Este discurso é o objeto da metafísica schopenhaueriana.

Metafísica, não como saber dogmático no sentido pré-kantiano, que se fazia como discurso acerca dos atributos inerentes às coisas em si mesmas. Como poderia, ele que se pretende o único continuador de Kant? Porém, também não concebe a *metafísica* como seu declarado mestre – aqui encontramos talvez o primeiro parricídio¹ seu em relação a Kant – como conhecimento das condições *a priori* dos objetos, como

1 Em sua tese doutoral, intitulada *Schopenhauer: uma filosofia do limite*, Ruy de Carvalho nos diz justamente da intenção de Schopenhauer de encontrar um acesso à *coisa-em-si*, ao conteúdo metafísico do mundo, coisa que já havia sido interdita por Kant. Segue a referida nota: “Mas é aqui que Schopenhauer comete seu “parricídio” em relação à Kant, com o procedimento análogo como tentativa de “acesso” à coisa em si. De fato, o “parricídio” já se anunciava no livro primeiro e seu complemento, com a fisiologização da teoria da representação de Kant, assim como, pela influência de Platão e das *Upanixades*, a identificação entre *fenômeno* e *aparência* (ou mesmo sonho) entre mundo fenomênico e mundo ilusório” (RODRIGUES JUNIOR, R. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*, p. 29).

discurso acerca do *transcendental*. A *metafísica*, para Schopenhauer, consiste no conhecimento, não das puras representações ou apenas das suas formas, não se limita à forma do que é representado, mas consiste no conhecimento da *significação* das realidades essenciais do mundo, mesmo que tal conhecimento não seja absoluto mas sempre aproximado e relativo ao plano da consciência individual representativa, a única dimensão possível para o conhecimento, seja ele qual for. Isto coloca como problema central o acesso a tal realidade, que para nosso filósofo será um caminho subterrâneo pela via da própria subjetividade, que nos levará ao que é a *coisa-em-si* relativamente à representação e jamais absolutamente, pois permanece sempre algo relativo, apesar de sua maior independência em relação às formas da intuição. Conhecimento que complementa o conhecimento acerca do restante do mundo, que possibilita “*uma compreensão do fenômeno em seu conjunto, por meio da descoberta de seu sentido e de sua conexão*” (P II, § 21, p. 47).

Dizer que a filosofia schopenhaueriana consiste numa metafísica imanente, significa dizer que seu objeto é a essência do mundo, não no que ele é enquanto pura representação ou fenômeno, mas no que ele significa para além ou aquém de sua materialidade. Cada fenômeno, cada indivíduo existente, ou seja, situado no espaço, no tempo e dotado de matéria, significa mais do que tais formas nos mostram, mas essa significação não pode ser alcançada somente pela via do sentido externo.

As formas do fenômeno, tempo, espaço, e causalidade fornecem apenas relações, quantificações, de modo que nenhum fenômeno existe por si mesmo, mas somente pelas relações que mantêm com os demais objetos do mundo. As ciências particulares têm por objeto as representações enquanto puro fenômeno, e assim, consideram nas coisas suas “relações, indicações de tempo e espaço, causas das mudanças naturais, comparação de figuras, motivos dos acontecimentos: portanto pura e simples relações” (W I, § 33, p. 244). É neste sentido que, invertendo os polos da realidade, Schopenhauer considera, como Platão, mas não pelas mesmas razões, o mundo material do devir um mundo onírico, pois a existência submetida às citadas formas *a priori* corresponde justamente ao não-ser. As relações de espaço e tempo que concedem existência a um fenômeno são as mesmas que o anulam e o fazem não-existente pela sua relatividade. Em relação ao tempo, todo fenômeno possui atrás de si e à sua frente um tempo infinito, que devido à sua extensão, ao dilatar-se em ambas as direções, fazem desaparecer os momentos determinados da existência de um ser particular, que são finitos. Tais momentos finitos, em que os fenômenos estão presentes, desaparecem ao serem contrastados relativamente ao tempo infinito.

No que se refere ao espaço, algo semelhante pode ser dito acerca dos espaços determinados ocupados pelos objetos particulares quando relativamente comparados ao espaço infinito. No mundo como representação nenhum fenômeno existe por si mesmo, mas somente pelas relações que o constitui e ao mesmo tempo o anulam. Se considerarmos, como nosso filósofo, que é “verdadeiramente real” apenas aquilo que

independe de qualquer existência ou relação, impõe-se que tal “ser” não estará submetido às formas da representação, pelas quais toda existência particular é condicionada e possível, vindo a ser a partir de um fundamento dado, seja uma *causa*, uma *razão de conhecimento*, uma *razão de ser*, ou um *motivo*. Tal ser situado aquém ou “além” das relações fenomênicas é, deste modo, incondicionado e sem fundamento, portanto, verdadeiramente livre, já que a *necessidade*, relação de fundamento à consequência, que condiciona todo o mundo como representação a partir das formas do *princípio de razão*, não determina o que as coisas são em si mesmas. Tempo, espaço e causalidade são as formas pelas quais o significante, o conteúdo, aparece. Porém, tais formas, enquanto expressam apenas relações, números, quantificações, são incapazes de por si mesmas expressarem o que as coisas são para além dessas mesmas relações, o que concede às coisas a sua individualidade, o seu ser particular, ou seja, a sua qualidade, ou, nas palavras de Schopenhauer, a sua Ideia. Mesmo que a Ideia e a existência individual não sejam plenamente idênticas, todo indivíduo é a manifestação espaço-temporal, ou seja, a materialização, de um modelo metafísico, que, enquanto tal, é uma realidade qualitativa, não meramente quantitativa, que é ao mesmo tempo o seu significado. Qualquer indivíduo só é um indivíduo porque a sua Ideia, enquanto sua forma, constitui a sua especificidade e o faz surgir como fenômeno, é neste sentido que a Ideia é aquilo que concede individualidade ao fenômeno. Ciência e filosofia complementam-se à medida que a primeira nos fornece a explicação dos fenômenos e a segunda a sua compreensão. Compreensão esta que equivale à apreensão, por parte do puro sujeito do conhecimento isento de vontade, das *Ideias* das coisas, em um sentido que remete a Platão mas que não coincide com este.

Metafísica é, para Schopenhauer, a palavra que define a filosofia, como conhecimento do que as coisas são não apenas enquanto fenômeno, mas também, e principalmente, do que são para “além” da representação, mas imanente a esta, e que somente pode ser alcançado pela via da experiência interna, que possibilita a compreensão da intuição externa.

Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência externa e interna é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna, e pela ligação, por aí efectuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores (W I, p. 538).

A filosofia tem por desafio, assim entendeu Schopenhauer, um enigma lançado por Kant, cujas “regras” são dadas pela filosofia transcendental, constituindo-se vencedor aquele que decifra o mencionado “X” da crítica kantiana. O problema é que, de saída, Kant estabelece que o desafiante inicie sua partida derrotado, pois as regras – no caso as formas do mundo fenomênico, as formas *a priori* de toda possível representação –, pelas quais o jogador movimenta-se, impossibilitam a decifração do enigma. Diante disso Schopenhauer percebe que a única saída é mudar o jogo e abrir novas passagens, fazer do próprio jogador, do seu corpo, também um campo a ser explorado; mais propriamente, uma fortaleza cuja única chave encontra-se com o seu senhor, o indivíduo enquanto sujeito querente. Mas os pressupostos kantianos mais fundamentais continuam válidos, entre *coisa-em-si* e *fenômeno*, *Vontade* e *Representação* há um fosso intransponível, mesmo que para Schopenhauer esse fosso seja mais estreito e possibilite uma visão turva do outro lado, pela qual nos permitimos uma interpretação deste horizonte inacessível. Também para Schopenhauer a coisa-em-si é um mistério, do qual a única coisa que sabemos, a partir de uma via direta no próprio do corpo do sujeito, é que ela é *vontade*. A partir disto todas as qualidades empíricas dos corpos são entendidas como modos diversos desta realidade interna essencial, diferentes modos de querer se pluralizam na infinitude do tempo e espaço.

A decifração do enigma do mundo é o encontro de dois diferentes tipos de conhecimento, o conhecimento interno *toto genere* diferente daquele que se dá pela representação e o conhecimento intuitivo das *Ideias*, que adquirem plena significação apenas pela outra via mais direta. Um único fenômeno ressignifica todo o restante. Toda a consideração do mundo como *vontade* se funda numa analogia acerca de um único caso. A universalidade dessa verdade não é científica, não há indução, é uma verdade filosófica fundada na experiência direta do próprio corpo e estendida por analogia. Mesmo que Schopenhauer reivindique para sua filosofia um fundamento analítico, esta análise não é indutiva. Portanto, não se faz segundo a análise propriamente científica. Seu fundamento é analítico à medida que é empírico, porém, de um único caso a partir do qual todo o restante é analogamente considerado. A universalidade da sua verdade metafísica, tal como as verdades científicas, também se faz por um salto, mas esse salto via analogia é muito maior.

A filosofia, tal como definida acima, como discurso acerca das formas e do núcleo metafísico dos fenômenos, como interpretação do seu *sentido*, é a *filosofia propriamente dita* para Schopenhauer. Mas ele próprio nos diz de outro tipo de saber filosófico, que não é propriamente metafísico, encontra-se mais próximo do solo empírico das ciências, justamente porque, segundo nosso filósofo, surge como aquilo que há de principal e de mais universal em cada ciência. Essa outra concepção de filosofia é plural, são *filosofias específicas*, que apesar de em algum momento, ou sob certos aspectos, remeterem-se à *filosofia propriamente dita*, não têm por objeto as verdades mais universais comuns, e por isso exteriores, aos saberes particulares

especializados, mas permanecem no interior das ciências. São os princípios mais universais encontrados em cada ciência a partir da experiência, pela via ascendente. Estas filosofias não se confundem com as ciências das quais se originam, mas, por outro lado, não se elevam até as alturas metafísicas, sobrevoam a altura intermediária entre o solo firme da experiência, onde permanecem as ciências, e a atmosfera etérea da especulação metafísica.

No capítulo doze dos *Complementos*, intitulado *A propósito da doutrina da ciência*, Schopenhauer classifica as ciências segundo as formas do *princípio de razão*. Para ser mais exato, as *ciências puras a priori* são inseridas na terceira e segunda formas do princípio de razão, *princípio de razão do ser* e *princípio de razão do conhecer*, enquanto as *ciências empíricas ou a posteriori* são todas inseridas na primeira forma do princípio de razão, o *princípio de razão do devir* ou *causalidade*, segundo suas ramificações específicas. Como a quarta forma do princípio, o *princípio de razão do querer* ou *lei da volição*, coincide com o terceiro modo da *causalidade*, o *motivo*, as ciências que têm por objeto as ações e produtos humanos, ou seja, a prática, são incluídas nesta forma de necessidade.

Com o objetivo de mostrar ao leitor que de fato há em Schopenhauer uma segunda concepção de filosofia, menos elevada e mais próxima das ciências e de sua prática empírica, transcrevo abaixo a passagem, um tanto longa, do mencionado capítulo que melhor expressa essa outra noção, de *filosofias específicas*.

No que se refere à suprema DIVISÃO DAS CIÊNCIAS, que propus em meu ensaio Sobre o princípio de razão, § 51, e também retomada no § 7 e 15 do primeiro tomo, conforme a figura do princípio de razão que nelas predomina, ainda quero aqui apresentar uma pequena prova, que entretanto, sem dúvida, é passível de muita melhora e acabamento.

I. Ciências puras *a priori*

- I. A doutrina da razão do ser
 - a) no espaço: geometria.
 - b) no tempo: aritmética e álgebra.
2. A doutrina da razão do conhecer: lógica.

II. Ciências empíricas ou *a posteriori*

Todas segundo a razão do devir, isto é, a lei de causalidade, e em verdade segundo os seus três modos

- I. A doutrina das causas:
 - a) universal: mecânica, hidrodinâmica, hidráulica, física, química.
 - b) particular: astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia, farmácia.
2. A doutrina dos estímulos:
 - a) universal: fisiologia das plantas e dos animais, junto com sua ciência auxiliar, a anatomia.
 - b) particular: botânica, zoologia, zootomia, fisiologia comparada, patologia, terapia.
3. A doutrina dos motivos:
 - a) universal: ética e psicologia.
 - b) particular: doutrina do direito, história (W II, Cap. 12, p. 154).

A filosofia, ou metafísica, como doutrina da consciência e do seu conteúdo em geral ou do todo da experiência enquanto tal não entra na série; porque não se dedica sem mais à consideração exigida pelo princípio de razão, mas antes tem a esse mesmo como problema. Deve ser vista como o baixo fundamental de todas as ciências, porém é de tipo superior a estas, e quase tão afim à arte como às ciências.

Ademais, *cada ciência ainda tem a sua filosofia específica: eis porque se fala de uma filosofia da botânica, da zoologia, da história, e assim por diante. No entanto, de maneira arrazoada não se deve entender por isso senão só resultados principais de cada ciência, considerados e sintetizados desde um ponto de vista superior, isto é, o mais universal possível interiormente a essa ciência. Semelhantes resultados os mais universais são diretamente associados à filosofia universal, na medida em que lhe fornecem dados importantes e a isentam do esforço de procurá-los ela mesma no estofo não trabalhado filosoficamente das ciências específicas. Tais filosofias específicas, portanto, fazem o papel de intermediárias entre as suas ciências específicas e a filosofia propriamente dita. (...) A filosofia de cada ciência surge entretantes de maneira independente da filosofia geral, a saber, a partir dos dados da sua própria ciência: por isso não precisa esperar até que a filosofia geral seja encontrada; mas, elaborada de antemão, em cada evento concordará com a verdadeira filosofia universal. Esta, entretanto, há de poder obter sua confirmação e esclarecimento nas filosofias particulares: pois a verdade mais universal tem de poder ser comprovada pelas verdades específicas (W II, Cap. 12, p. 155 grifos nosso).*

Como podemos ver, essas filosofias intermediárias mencionadas por Schopenhauer têm uma origem distinta da *filosofia universal* (metafísica) mais geral. Esta, como já dito, é construída sinteticamente, enquanto as formas específicas e plurais surgem por uma via analítica. Mas e quanto à reivindicação schopenhaueriana de que sua filosofia (propriamente dita) tem uma origem analítica e segue a marcha ascendente? Como já dito anteriormente, se consideramos o “método analítico” como sinônimo de “indutivo”, como o próprio Schopenhauer o faz, então, sua metafísica de fundamento analógico não surge por esta via. Sua metafísica é analítica apenas enquanto este conceito se remete à “experiência”, que neste caso é interna e única, pela qual cada sujeito significa a si como essencialmente *vontade*. Por outro lado, as filosofias específicas podem ser ditas analíticas no sentido próprio do termo, já que nada mais são que os princípios mais universais encontrados em cada ciência.

A *filosofia mais universal* a *filosofia propriamente dita*, é, para nosso filósofo, um saber *teórico*, contemplativo, justamente porque tem por objeto de investigação a dimensão do real que está além de toda interferência humana. Seus objetos são, por um lado, as condições transcendentais de possibilidade do fenômeno, as formas da representação, e, por outro lado, a coisa em si mesma, a sua significação, identificada como *vontade*. Estes são os dois componentes do seu *pensamento único*. Mas se

Schopenhauer não desenvolve todas essas formas particulares e mais modestas de filosofia, ele, no entanto, dá-nos mostras de parte delas, justamente daquela parte que trata das questões práticas da vida, daquela dimensão mais humana relacionada à ética, em um sentido prático, portanto eudemonológico, e também psicológico. Consideramos os *Aforismos para a sabedoria de vida* a expressão desse tipo de filosofia específica mencionada por Schopenhauer.

Segundo a classificação das ciências feita por Schopenhauer, a terceira classe de ciências empíricas, nomeada de *doutrina dos motivos*, refere-se às ciências práticas em um sentido amplo, entendendo por este termo o conhecimento que tem por objeto as ações humanas, e por função analisar e organizar a vida em sociedade. Nesta classe encontram-se em especial, além do direito, a ética (não metafísica) e a psicologia, áreas em que se inserem *Os Aforismos*. Desta perspectiva empírica e científica estas disciplinas diferem do que se entende por estes conceitos no contexto da filosofia “propriamente dita”, ou seja, da metafísica. A *ética*, como categoria do sistema metafísico schopenhaueriano tem uma definição muito específica. Trata-se, de fato, de um neologismo, já que a palavra recebe um significado especial único no contexto desta filosofia.

A *ética*, da perspectiva metafísica é, pelas razões já mencionadas, um saber puramente teórico, desvinculado de qualquer tipo de normatividade ou quaisquer tipos de objetivos práticos. Enquanto conhecimento sua função é a expressão conceitual, portanto, racional, do fundamento metafísico da moralidade, que é apreendido intuitivamente. Trata-se, portanto, de expressar racionalmente, ou seja, em conceitos, o conhecimento intuitivo acerca da verdade essencial do mundo e do seu sentido moral. Entretanto, não se reduz à mera tradução da intuição em conceitos, pois caso fosse assim permaneceria um saber de âmbito empírico que, enquanto sistemático e produtor de universalizações, seria também científico, constituindo-se na forma de saber especializado que lhe é oposto. É justamente essa origem a partir da experiência, que a filosofia metafísica compartilha com as ciências, o que leva Schopenhauer a reivindicar o método analítico para a sua filosofia, mas que, como vimos, não é de todo justificado.

A tese da unidade metafísica do mundo não provém unicamente da experiência, a experiência interna de um único caso não é suficiente para a formulação do juízo “tudo é vontade”. Essa proposição universal fundamenta-se, não apenas na experiência surgida pela via de acesso direto à *essência* do próprio corpo, mas, também no salto do raciocínio analógico. A unidade metafísica do mundo fundamenta-se na crença de que há uma identidade entre o próprio corpo do *sujeito* como indivíduo, que se conhece internamente como *vontade* e externamente como *representação*, e todos os demais corpos, sejam orgânicos ou inorgânicos, sejam capazes de sofrimento ou não. Essa mencionada proposição universal, esse juízo, é a expressão racional do princípio metafísico de toda a filosofia schopenhaueriana, a partir do qual é redefinida a noção

de *Ideia* platônica, como atos determinados de *Vontade* que “fundamentam” as qualidades empíricas dos fenômenos, e a partir das quais é pensada a sua *metafísica da natureza*, a *metafísica do belo* e a sua *metafísica dos costumes* ou ética. Todos estes desenvolvimentos tomam como ponto de partida aquela premissa maior, aquele princípio, que por sua vez não tem uma origem analítica em sentido próprio, pois provém de uma experiência extraordinária e extremamente restrita que, por uma crença não rigorosamente fundamentada, põe-se como modelo a partir do qual todos os demais possíveis objetos e acontecimentos são pensados.

A ética, ao determinar que o fenômeno da *compaixão* é o fundamento da moralidade, somente pode fazê-lo na medida em que parte daquele princípio que postula a unidade metafísica sob a diversidade aparente dos sujeitos individuais, pois para que a ação seja realmente moral, ou em outras palavras, de fato abnegada, desinteressada, é preciso que haja uma real identidade entre o agente e o paciente da ação. De modo que, por um lado, o espectador do sofrimento alheio sinta o sofrimento do outro como seu, e, por outro, tenha a consciência de que, enquanto fenômeno, trata-se de um outro, mas somente a tese da unidade metafísica fornece um fundamento válido pelo qual essa identificação tem uma origem não psicológica, portanto, não egoísta.

O mundo tem duas faces: uma metafísica, onde tudo é essencialmente Uno, e outra física (fenomênica), onde existe a multiplicidade individual. Se o sofrimento consiste na frustração da vontade, tal coisa situa-se apenas do lado da segunda, onde as vontades individuais, pelas formas do tempo e espaço, aparecem múltiplas e distintas, opondo-se mutuamente. Apenas no mundo fenomênico a *vontade*, como vontade individual, é frustrada. Na outra face, do lado do *em-si*, no mundo *real* em oposição ao mundo *ideal* fenomênico, a *vontade una* é total positividade, não há frustração, e, portanto, não há sofrimento. Para que a compaixão seja o fundamento da moralidade é preciso que a identificação provenha de uma unidade real, quando então a identificação é uma unificação na *vontade* universal, unificação que momentaneamente torna nula a diferença fenomênica da *vontade* individual, fonte do egoísmo e das ações não morais. Sem a pressuposição de uma realidade metafísica oculta e de sua unidade metafísica real, se não houvesse nada para além da realidade física fenomênica, onde os indivíduos são multiplicidades apartadas umas das outras, a identificação é meramente psicológica, já que todos são radicalmente distintos. Deste modo, a identificação entre o compassivo e o sofredor teria sua origem no amor próprio, portanto, no egoísmo, pois a compaixão, nesse caso, é sempre compaixão de si ao se ver no outro, pois não se pode sentir pena do outro sem nunca alcançá-lo. Se como nos diz Schopenhauer, do ponto de vista da *representação*, o sujeito nunca sai de si mesmo, pois todo o mundo é sempre “minha *representação*”, então, a “*representação*”, o outro, nunca é de fato conhecido, e o compadecimento é sempre do próprio sofrimento espelhado na representação de outro.

Para haver moralidade, verdadeira compaixão, é necessário que haja o *em-si uno*. Sem o princípio metafísico, sem unidade real, ações verdadeiramente abnegadas são impossíveis, ou em outras palavras, a própria moralidade inexistente. Ações morais são aquelas que têm por finalidade diminuir o sofrimento. Isto ocorre quando a motivação provém do conhecimento intuitivo que põe como motivo não a própria satisfação, mas a de um outro, pois ao agir a partir da intuição do sofrimento alheio sofre-se menos do que quando a vontade é movida pelos próprios desejos, caso em que se sofre na própria pele. Deste modo, ao agir pela diminuição do sofrimento alheio diminui-se também o próprio sofrimento, pois a identificação entre as vontades individuais leva ao esquecimento momentâneo do “eu”, à supressão momentânea do querer próprio, fonte do egoísmo e do sofrimento.

A *compaixão* é justamente o momento de identificação entre os indivíduos, em que a aparente distinção fenomênica entre aquele que presencia o sofrimento e aquele que padece é anulada, e os sujeitos percebem-se como uma mesma *Vontade*.

O grau de egoísmo e de maldade de cada homem, segundo a metafísica schopenhaueriana, provém do caráter individual inato, mas se sustenta na ilusão da individuação, da incapacidade de identificação, que leva o intelecto a pensar que o mundo aparente, o mundo como *representação*, é a única realidade, e que a distinção entre os indivíduos é radical e essencial. Confunde, portanto, o *Ideal* e o *real*, o *fenômeno* e o *em-si*. Por mais paradoxal que pareça, para que “eu” sinta o sofrimento do outro como “meu” é necessário que o próprio “eu” seja anulado, momentaneamente, ao mesmo tempo que permaneça a consciência de que enquanto fenômeno o outro permanece outro e é ele quem sofre.

Pelo que vimos, a *ética*, enquanto momento mais elevado do sistema metafísico, não se fundamenta unicamente na experiência, pois seus princípios originam-se também de um procedimento racional, a analogia. Tem, portanto, um duplo alicerce, a partir do qual não pode ser concebida senão sinteticamente, ou seja, a partir de um princípio universal estabelecido.

Notemos que, na classificação schopenhaueriana das ciências, se encontra entre as mencionadas ciências universais a “ética”. Obviamente não se trata do conceito explanado acima, no sentido de uma teoria metafísica da virtude, de caráter descritivo e desvinculado de questões práticas e de qualquer tipo de normatividade. Enquanto primazia do sistema metafísico, a ética filosófica não entra na divisão das ciências, saberes particulares especializados, pois como nos diz o filósofo alemão: “A filosofia, ou metafísica, como doutrina da consciência e do seu conteúdo em geral ou do todo da experiência enquanto tal não entra na série” (W II, Cap. 12, p. 155), pois, como fica claro, a filosofia propriamente dita, na qual se encontra a *ética* enquanto interpretação do sentido moral do mundo, não tem por objeto nenhuma das formas específicas do *princípio de razão*, a estas se dedicam as ciências. Sua investigação tem por alvo o próprio princípio mesmo na sua forma universal, não as formas particulares

da representação, mas a própria representação na sua totalidade, as condições de possibilidade do fenômeno e a sua significação. Trata-se aqui, então, de uma ética não-metafísica. É possível, no pensamento schopenhaueriano, uma ética não filosófica? Ou uma ética filosófica que não seja metafísica?

Se seguirmos pensando com Schopenhauer, temos então que lembrar que a ética em sentido próprio é um saber contemplativo de fundamentação metafísica. Entretanto, se retiramos sua fundamentação metafísica resta, então, apenas um fundamento psicológico. Sem a unidade metafísica, a compaixão é sempre compadecimento de si mesmo, pela representação das próprias dores ao nos vermos no outro. Pela classificação schopenhaueriana, em que aparecem juntas como ciências universais relativas à *doutrina dos motivos*, percebemos que a ética e a psicologia são indissociáveis, não apenas na sistematização metafísica, mas, também no âmbito dos saberes empíricos especializados. Schopenhauer define a filosofia como “doutrina da consciência e do seu conteúdo em geral”. Neste sentido, a filosofia ou metafísica é antes de tudo psicologia, e descrever o processo pelo qual o mundo é representado, identificando as faculdades cognitivas e os objetos ou tipos possíveis de representação a que elas se aplicam, como também o desvelamento da sua significação e os mecanismos que condicionam e determinam a ação, é, descrever o mundo como um processo psíquico. Todo o mundo como representação, enquanto *representação*, é a própria consciência em sua extensão. Todas as qualidades empíricas dos corpos são, em última instância, sempre as próprias formas cognitivas e nunca algo em si exterior ao sujeito, nenhum ser concreto e nenhum pensamento é exterior à consciência. Desta perspectiva transcendental, não há consciências situadas no mundo. O mundo já é, ele mesmo, o processo consciente.

Alguns interpretes consideram o pensamento schopenhaueriano em bloco, e a eudemonologia encontrada nos *Aforismos* como um contínuo da doutrina metafísica. No entanto, como já mencionado, pensamos que os *Aforismos* são produzidos por um método diferente, e que justamente por isso se situam em um outro plano sistemático. Não apenas o estilo é peculiar em relação aos outros textos do filósofo, mas, também, o ponto de partida é propriamente empírico. Isto se verifica quando nós vemos que mesmo nos pontos de contato entre a eudemonologia e a ética, que são as premissas acerca da imutabilidade do caráter e da natureza negativa da felicidade, as teses são construídas a partir de vias distintas da metafísica. Não encontramos nos *Aforismos* uma fundamentação das teses mencionadas a partir do princípio da unidade metafísica, o argumento resume-se a uma constatação empírica.

Pensamos que os *Aforismos para a sabedoria de vida* são a expressão de um conhecimento prático acerca das relações humanas com vistas ao alcance daquilo que é negado pela metafísica, ou seja, a felicidade. Mesmo que este conceito seja entendido como uma noção negativa e mesmo que na maioria das vezes se trate de evitar as dores e não de buscar prazeres. Pensamos que a ética mencionada na classificação das

ciências não é a mesma do plano metafísico. Este plano, aliás, é chamado pelos intérpretes de ético-metafísico, o que reforça ainda mais a afirmação de que a ética, no sentido schopenhaueriano, é de certo modo sinônimo de metafísica.

Nossa hipótese, neste caso, é de que a ética citada na classificação das ciências trata do que poderíamos chamar de uma “ética não filosófica”, em contraposição à “ética metafísica” descritiva da *filosofia propriamente dita*. Entretanto, achamos que este termo torna-se confuso e inadequado no contexto do pensamento schopenhaueriano. Além do que, resta ainda a questão acerca de como pensar uma “ética científica”, considerando que a noção situada entre as ciências é outra que não a metafísica.

Não há nenhuma dificuldade em pensar saberes como mecânica, física, química, astronomia e fisiologia como ciências. Também a psicologia, que se encontra ao lado da ética na classificação, é perfeitamente concebível como conhecimento científico, sistemático, especializado e que se utiliza de técnicas de comprovação empírica, que indutivamente formula princípios universais acerca de sua área de investigação. Mas seria possível pensar uma ética assim? Que a partir da experiência formula princípios universais, e que, portanto, fundamenta valores morais como se estivessem inscritos na natureza? Para Schopenhauer, metafísico do século XIX que dialoga com os modernos reinventando a metafísica antiga, é exatamente disso que se trata. Para nosso filósofo, a moralidade não é uma criação humana, pois o mundo possui em si mesmo um sentido moral, que vem a ser conhecido pelo intelecto humano, quando então a *vontade* conhece a si. Para Schopenhauer, os valores éticos de justiça e caridade têm validade universal porque o mundo é em si mesmo, do ponto de vista da representação, maligno, ou seja, contém em si mesmo um sentido moral.

Já sabemos qual o ponto mais importante em que a ética (metafísica) difere desta ética de caráter empírico, enquanto a primeira fundamenta-se no princípio da unidade metafísica, a segunda sustenta-se em considerações puramente psicológicas. Os atos virtuosos têm, na primeira, uma fonte metafísica, na segunda uma motivação psicológica, que enquanto tal é nula em relação ao fundamento metafísico. Mas a questão que se coloca agora é: no que diferem a ética dita “científica” e a sua “filosofia particular”? Schopenhauer afirma que “*cada ciência ainda tem a sua filosofia específica*” (W II, Cap. 12, p. 155). Supondo que seja possível uma ética em moldes científicos, e que seja possível a descoberta de princípios morais universais, quais seriam as diferenças desta ciência em relação à sua filosofia específica? Não sabemos. Mas sabemos que, segundo o filósofo alemão, as filosofias específicas se compõem das proposições mais universais que se produzem dentro de uma ciência.

No que se refere a esta ética científica, não sabemos quais universalizações Schopenhauer consideraria como componentes da ciência e quais comporiam o escopo da sua filosofia específica, somos até mesmo tentados a pensar que esta ética científica seria a própria ética de âmbito metafísico, caso essa situação já não tivesse sido explicitamente interditada por Schopenhauer. Sabemos também que estas

filosofias específicas são conhecimentos intermediários entre a Filosofia e as ciências, que, portanto, conectam os saberes especializados, com os princípios universais da metafísica.

É evidente que a eudemonologia schopenhaueriana contida nos Aforismos, por seu estilo e conteúdo, não pode ser dita uma ciência ou um escrito científico. Não pretendemos fazer aqui tal afirmação infundada. No entanto, mesmo sendo dito por Schopenhauer que os *Aforismos* situam-se em “um ponto de vista popular”, encontram-se no ensaio características que o aproximam do que poderíamos considerar uma filosofia acerca de uma ética prática. Mesmo que Schopenhauer não lhe atribua explicitamente esse status, pensamos que, de fato, a obra cumpre essa função. Mas se realmente este é o caso, temos que atentar para o fato de que a substituição da fundamentação, de um princípio metafísico por uma motivação psicológica, altera completamente o teor dos princípios morais se comparados com a ética propriamente dita, a ética de fundamentação metafísica. Neste âmbito empírico, e a partir da sua suposta forma de fundamentação, a “ética” (empírica) constitui-se propriamente em uma *eudemonologia*, e o critério da moralidade será, não o princípio de *caridade*, mas o de *justiça*, enquanto conceito negativo.

Neste âmbito, em que a questão enfrentada é o alcance da felicidade possível, as ações aceitáveis não são apenas as verdadeiramente morais, abnegadas, mas também as que apenas têm a sua aparência e são movidas pela busca de satisfação própria, o egoísmo em um conceito amplo, desde que este siga apenas até o limite da esfera de afirmação das demais vontades individuais, desde que a afirmação da própria vontade não negue a esfera de vontade de outros.

Mas como, em última instância, podemos definir os *Aforismos*? Como inseri-lo no conjunto da obra Schopenhaueriana? Obviamente não se trata, como discutido, de uma ética científica. Também não se constitui em uma obra política, não podemos considerá-la uma *civitas*, uma teoria sobre o Estado. Na eudemonologia, os discursos não têm por objeto as relações entre os homens e as instituições, não há referência a nenhuma forma de dever, seja em relação aos outros homens, à sociedade ou ao Estado, ou em sentido contrário. O discurso direciona-se à subjetividade e às relações que ela mantém consigo, mesmo quando se trata da *conduta para com os outros* a personagem é sempre uma só, a subjetividade solitária a quem as máximas se dirigem. Cada leitor é tratado pela obra como uma consciência isolada, que se relaciona com coisas e pessoas do mesmo modo e a partir da mesma estratégia, pois é a mesma necessidade que rege ambos os fenômenos. O manual de sabedoria se assemelha ao manual de sobrevivência de um naufrago, que tem de enfrentar os mais diversos perigos na mais completa solidão. Como se o nascimento fosse o momento do naufrágio e o destino as ondas que jogam o sujeito para todos os lados, enquanto vive a angústia pela sobrevivência.

Diante da obra, somos levados a pensar, e nos atrevemos a dizer, que o texto dos *Aforismos*, pode ser considerado a expressão, mesmo que não intencional por parte do autor, de uma filosofia prática situada entre a ética classificada entre as ciências e a ética metafísica. Uma filosofia intermediária entre esses extremos. Essa filosofia prática, entretanto, faz-se como uma forma de psicologia social. O texto é composto por uma série de análises psicológicas de caráter mais empírico, pois se por um lado compartilha certas proposições com o plano metafísico, estas formulações permanecem sempre no solo da experiência, sem que se deem os passos na direção mais elevada que conduzem ao percurso metafísico. Esses pontos de contato entre a filosofia específica e a metafísica são, inclusive, pressupostos por Schopenhauer, pois a função destas filosofias particulares é justamente conectar os planos e estabelecer a via de comunicação entre a filosofia e a ciência.

Referências bibliográficas

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2003. 5 vols.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Trad. Jair Barbosa. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo.

Recebido: 10/11/18

Received: 11/10/18

Aprovado: 17/12/18

Approved: 12/17/18