

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Flamarion Caldeira Ramos

A “MIRAGEM” DO ABSOLUTO
Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel:
Crítica, Especulação e Filosofia da Religião

São Paulo
2008

Flamarion Caldeira Ramos

A “MIRAGEM” DO ABSOLUTO

Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel

Crítica, Especulação e Filosofia da Religião

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

São Paulo
2008

DEDICATÓRIA

*À dona Maria José
“Zezá”
Mãe*

“Em nossa época o intelectual não está, na verdade, isento das pressões que a economia exerce sobre ele para satisfazer as exigências constantemente mutáveis da realidade. Consequentemente, a meditação, que visava a eternidade, é posta de lado pela inteligência pragmática, que visa o momento seguinte. Em vez de perder o seu caráter de privilégio, o pensamento especulativo é inteiramente liquidado – e isso dificilmente pode ser chamado de progresso. É verdade que nesse processo a natureza perdeu o seu caráter atemorizador, suas *qualitates ocultae*, mas, ao ser completamente despojada da possibilidade de falar através das mentes humanas, mesmo na linguagem distorcida desses grupos privilegiados, a natureza parece estar se vingando”

Max Horkheimer
Eclipse da Razão

AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar aqui meu agradecimento a todo apoio e tempo concedidos pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Agradeço em especial o carinho e a atenção do pessoal da secretaria do departamento: Marie Pedroso, Maria Helena, Verônica, Luciana, Roseli, Geni e Ruben.

Agradeço ao professor Mathias Kossler por ter gentilmente me recebido para um período frutífero de pesquisa na Johannes Gutenberg-Universität de Mainz e também ao professor Michael Gerhardt, responsável pelo meu contato com a obra de Philipp Mainländer.

Agradeço aos professores Caetano Ernesto Plastino, Moacyr Novaes e José Carlos Estêvão pelo auxílio nos tempos de iniciação científica; aos professores José Eduardo Marques Baioni e Eduardo Brandão pelo instrutivo exame de qualificação. Aos professores José Thomaz Brum, Silvio Rosa Filho, Marcio Suzuki e Osvaldo Giacóia por todas as conversas e dicas enriquecedoras. À minha orientadora, professora Maria Lúcia Cacciola, agradeço por toda paciência e apoio dispensados ao longo de todos esses anos.

Aos amigos dos grupos de estudos de filosofia alemã da Usp e em especial ao Prof. Ricardo Terra, por ter aceitado discutir esse trabalho no interior de um deles e pelas valiosas observações. Agradeço a todos que o discutiram comigo em especial a Marisa Lopes, Rúrion Soares Melo, Fernando Costa Mattos, Luiz Sérgio Repa, Monique Hulshof, Erinson Otênio, Bruno Nadai, Bruno Simões, Ricardo Crissiúma e Francisco Prata Gaspar. Também não posso deixar de agradecer a Luís Nascimento, Ana Carolina Soliva Soria, Maurício Keinert, Ivanilde, Marília e Cristina. Aos amigos da Facamp e da Unopec pelo apoio.

Às amigas Adriana Viana Campos e Flavia Felix Pucci – não me esquecerei de que você, Flavia, foi uma das mais entusiastas defensoras do tema desta tese.

Aos amigos do Goethe Institut e em especial ao prof^o Henrique Oliveira.

À minha Mãe, Maria José, aos irmãos Anderson e Jeferson e irmãs, Érika e Cris. Ao Léo e ao Guilherme. À Sheila e sua família, pelo companheirismo nos primeiros anos deste trabalho.

Aos amigos por razões que só eles conhecem: Valter José Maria Filho, Igor Siva Alves, Luciano, Ivan Neves Marques Jr., Flávio Ricardo, Marcio José Silveira Lima, Cléber e Paola, Érico Nogueira, Bruno Learth, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Jarlee Salviano e Paulo Jonas de Lima Piva: “companheiros de infortúnio”. (*Leidensgefährte, Socii malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer, Parerga*, § 156).

À Fapesp pela bolsa de quatro anos, e ao DAAD que me possibilitou a estadia de três meses na Alemanha.

RESUMO

Ramos, Flamarion Caldeira. A “miragem” do absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião. 2008. 264 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Esta tese procura reconstruir a crítica de Schopenhauer a Hegel, para além das invectivas e juízos sumários. Embora não escreva um texto específico sobre esse tema, a posição crítica de Schopenhauer em relação a Hegel é formulada em vários momentos de sua obra. Nosso trabalho consiste, em um primeiro momento, em reconstruir a crítica de Schopenhauer, comparando-a com as posturas críticas de Schelling e Feuerbach. Trata-se de expor e analisar os argumentos de Schopenhauer de modo a construir uma imagem crítica da filosofia de Hegel e, ao mesmo tempo, mostrar em que sentido essa mesma crítica pode ser relativizada do ponto de vista da filosofia hegeliana. Nesse sentido, o presente trabalho procura refletir sobre a dificuldade implicada na tarefa de construir uma crítica da filosofia de Hegel, já que como mostrou Gérard Lebrun, Hegel oferece menos uma filosofia que um *discurso* que é mal compreendido sempre que tentamos julgá-lo a partir de nossos pressupostos discursivos. Num segundo momento, examinamos os pontos comuns da abordagem especulativa presente em ambas as filosofias e investigamos temas tais como a questão da determinação das coisas finitas em relação à realidade substancial, a tarefa da filosofia e o problema da exposição da verdade filosófica. Num terceiro e conclusivo momento, procuraremos contrapor a filosofia da religião de ambos os autores, pois como pretendemos mostrar, o tema da fronteira entre a filosofia e a religião é fundamental para estabelecer a *oposição* entre os autores sobre a questão central da *exposição* do absoluto e dos limites do conhecimento. Por fim, oferecemos ainda alguns textos paralelos a essa tese que procuram refletir sobre as interpretações de autores como Lukács e Horkheimer sobre a contraposição entre Hegel e Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer, Hegel, Absoluto, Vontade, Especulação, Religião

ABSTRACT

Ramos, Flamarion Caldeira. The “mirage” of the Absolute. On the contraposition of Schopenhauer and Hegel: Critique, Speculation and the Philosophy of Religion. 2008. 264 p. Thesis (PhD) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

This thesis seeks to reconstruct Schopenhauer's criticism of Hegel, beyond invective and brief judgment. Though he does not write on the theme specifically, Schopenhauer's critical position with regards to Hegel is formulated at several moments of his oeuvre. This work consists of reconstructing Schopenhauer's criticism at first, by comparing it to the criticism of Schelling and Feuerbach. It aims at exposing and analyzing Schopenhauer's arguments so as to build a critical image of the philosophy of Hegel, and simultaneously demonstrate how this very criticism can be relativized from a Hegelian point of view. Therefore, this work seeks to reflect upon the difficulty implied in the task of constructing a criticism of the philosophy of Hegel, since Hegel, as Gérard Lebrun has demonstrated, offers less of a philosophy than a discourse which is misunderstood whenever we attempt to judge it from the perspective of our discursive presuppositions. Secondly, we shall examine the common points in the speculative approach present in both philosophies, and investigate themes such as the question of the determination of the finite in relation to the substantial reality, the task of Philosophy and the problem of the exposure of the philosophical truth. Thirdly, we'll attempt to counterpose the philosophy of religion of both authors, for, as we intend to demonstrate, the theme of the frontier between Philosophy and Religion is crucial to establish the *opposition* between the authors on the central issue of *exposure* of the Absolute and of the limits of knowledge. Finally, we shall look into a few other texts – parallel to this thesis – which aim at reflecting upon the interpretations of authors such as Lukács and Horkheimer about the counterposition between Hegel and Schopenhauer.

Key-words: Schopenhauer, Hegel, the Absolute, the Will, Speculation, Religion

ZUSAMMENFASSUNG

Ramos, Flamarion Caldeira. Die Luftspiegelung des Absoluten. Schopenhauers Auseinandersetzung mit Hegel: Kritik, Spekulation und Philosophie der Religion. 2008. 264 S. These (Doktorarbeit) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Die verschiedenen Möglichkeiten, Schopenhauers Auseinandersetzung mit Hegel zu entwickeln macht das Ziel unserer Untersuchung aus. Obwohl Schopenhauers Kritik an Hegel auf das ganze System zielt, letztere ist aber nicht systematisch orientiert wie die Kritik an Kant. Es gibt keine bestimmte Stelle im Werk Schopenhauers, die sich spezifisch auf Hegels Philosophie bezieht. Es gibt nur vereinzelte Bezüge und auch viele Ungenauigkeiten, Schiefheiten und Missverständnisse in Schopenhauers Charakterisierung von Hegel. Man soll aber bemerken, jenseits der Unqualifiziertheit dieser Aussagen, das theoretische Gewicht dieser Kritik innerhalb Schopenhauers Philosophie, und auch im Rahmen der Geschichte der Kritiken gegen Hegels Philosophie. Demgemäss, möchten wir alle Ansichten der vorläufigen Gegnerschaft beider Philosophien zu entfalten und in einem zweiten Moment die Analyse zu vertiefen, um genau zu bestimmen, inwieweit Schopenhauers Sicht über die Hegelsche Philosophie einseitig und unrichtig ist, oder mehr als ein bloßer Interpretationsfehler ist. Unsere Untersuchung wird als wichtige Richtlinien einige grundlegende begriffliche Ausgangspunkte, die zur kritischen Haltung Schopenhauers gegen Hegel und den spekulativen Idealismus gehören, wie z.B., die Beschränkung der Anschauung auf sinnlichen Erfahrungen, die Ablehnung des Begriffs von Absolutem Wissen, die Annahme der Materie als "Sichtbarkeit des Willens", die Verneinung der Theleologie der Geschichte. Die zentralen Problemen der Darstellung des Absoluten und der Bestimmung der Grenze der Erkenntnis bilden die Hauptfragen dieser Arbeit. Sie werden untersucht im Rahmen sowohl der spekulativen Lehren als auch der Religionsphilosophien beider Autoren. Schließlich werden die verschiedenen Interpretationen der Auseinandersetzung Schopenhauer mit Hegel bei Lukács und Horkheimer diskutiert. In dieser Hinsicht, ist Schopenhauers Auseinandersetzung mit Hegel keine zufällige Beschaffenheit des Schopenhauerschen Pessimismus, sondern der entscheidende Punkt die Bedeutsamkeit und Aktualität seines Gedankens zu prüfen.

Stichwörter: Schopenhauer, Hegel, das Absolute, Wille, Spekulation, Religion

SUMÁRIO

Agradecimentos	V
Resumo	VI
Abreviações	XI
Introdução	1
 Primeira parte – Crítica	 16
1. Generalidades sobre a idéia de uma “crítica da Filosofia de Hegel”	16
<i>Schelling</i>	
<i>Feuerbach, o jovem Marx</i>	
2. A crítica de Schopenhauer	30
3. A astúcia hegeliana	44
<i>A crítica de Hegel a Kant</i>	
<i>Dialética e especulação em Hegel</i>	
4. Filosofia Transcendental e metafísica da Vontade	54
<i>A crítica de Schopenhauer a Kant</i>	
<i>Aporias e paradoxos da filosofia de Schopenhauer</i>	
5. Conclusão da primeira parte: Imanência e Transcendência	75
<i>A exposição do absoluto e os limites do conhecimento</i>	
 Segunda parte – Especulação	 83
1. A tarefa da filosofia e a necessidade metafísica	85
<i>Hegel e a tarefa sistemática da filosofia</i>	85
<i>A teoria da “proposição especulativa”</i>	
<i>A especificidade da filosofia em Schopenhauer</i>	101
<i>Excurso: Saber substancial – sobre a interpretação de Kossler</i>	111
2. O especulativo em Schopenhauer	114
3. A realidade substancial e a determinação das coisas finitas	127
<i>O mundo como objetivação da vontade em Schopenhauer</i>	128
<i>Finito e infinito em Hegel</i>	139

4. Concordância e diferença na determinação do especulativo	150
<i>A oposição fundamental entre Hegel e Schopenhauer</i>	
Terceira parte – Filosofia especulativa e religião	157
1. A controversa questão do conceito especulativo de religião	159
<i>O lugar da religião na Fenomenologia: o problema da exposição do Absoluto</i>	161
<i>A esfera do espírito absoluto e a religião cristã como a “religião consumada” ou “absoluta”</i>	170
2. Religião e Filosofia em Schopenhauer	185
<i>Da filosofia moral ao misticismo</i>	189
3. Teologia ou cosmologia?	202
4. Versöhnung ou Erlösung?	215
5. “ – <i>Nichts, woraus es resultiert</i> ” - última e penúltima palavra	221
<i>Apêndice I: Religião e Filosofia em Horkheimer e Schopenhauer</i>	223
<i>Apêndice II: Pessimismo e política</i>	233
Bibliografia	245

Siglas e Abreviaturas

OBRAS DE SCHOPENHAUER

- SW** *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972, 7 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas do número do volume em algarismo romano e do número da página em número arábico.
- SG** *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, [Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente] – 1813 (1^a ed.), 1847 (2^a ed.); Trad. Francesa: *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*, Trad de F. X. Chenet, Paris, J. Vrin, 1991.
- WWV** *Die Welt als Wille und Vorstellung*, [O Mundo Como Vontade e Representação] – 1819 (1a. Ed.), 1844 (2^a ed.); 1859 (3a. ed.); Tradução brasileira de Jair Barboza, São Paulo, Unesp, 2005.
- WWV, E.** *Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen*, [O Mundo Como Vontade e Representação: Complementos] – 1844 (2^a ed.); 1859 (3a. ed.).
- KKPh** *Kritik der Kantischen Philosophie*. In: WWV (SW I). *Crítica da Filosofia Kantiana*, Trad. de Maria Lúcia Cacciola, In: Coleção “Os Pensadores”, Abril Cultural, São Paulo, 4^a ed., 1988
- E** *Die Beiden Grundprobleme der Ethik. [Os Dois Problemas Fundamentais da Ética]* – 1841.
- FW** *Die Beiden Grundprobleme der Ethik, I: Über die Freiheit des Willens*, Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, I: Sobre a Liberdade da Vontade – 1841.
- FM** *Die Beiden Grundprobleme der Ethik, II: Über das Fundament der Moral*, Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, II: Sobre o Fundamento da Moral – 1841. Tradução brasileira de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- WN** *Über den Willen in der Natur*, Sobre a Vontade na Natureza – 1836.
- P** *Parerga und Paralipomena, I/II*, SW V, VI – 1851.
- HN** *Der Handschriftliche Nachlass*. Editados por Arthur Hübscher. 1985, 5 vols.

- PV* *Philosophische Vorlesungen*, (1821). Editadas por Volker Spierling, Piper, München, 1986; 4 vols.
- GB* *Gesammelte Brief*. Herausgegeben von Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.

OBRAS DE HEGEL

- GW* *Gesammelte Werke*. In Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf. Hamburg: F. Meiner, 1968 e segs., 22 vols.
- V* *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: F. Meiner, 1983 e segs., 16 vols.
- W* *Theorie-Werkausgabe*. Werke in 20 Bänden; Suhrkamp Verlag 1970. Organizadas por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, 20 vols. (abrev. *W*, seguida pelo número do volume e da página em arábico).
- Differenz* *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in Bezug auf Reinhold's Beiträge zur leichtern übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang der neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft. [Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling] – 1801*. Trad. portuguesa de Carlos Morujão, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.
- GuW* *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. [Fé e Saber, ou a filosofia da reflexão da subjetividade na completude de suas formas enquanto filosofias kantiana, Jacobiana e Fichteana] - 1802*
- PhG* *Phänomenologie des Geistes. [Fenomenologia do Espírito] 1807*. Trad. brasileira de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992, 2 vols.
- WdL* *Wissenschaft der Logik. [Ciência da Lógica] – 1816-17/1832*
- Enz* *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse [Enciclopédia das Ciências Filosóficas] – 3ª ed. 1830¹*. Trad. Brasileira em 3 vols: I: *A Ciência da Lógica*; II: *Filosofia da Natureza*; III: *A Filosofia do Espírito*. Trad. por P. Meneses, [vols. I e II] e J. N. Machado [vol. II]. São Paulo, Loyola, 1995, 1997, 1995.

¹ Subdivisões: I, II e III – para as Partes (*Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza*, *Filosofia do Espírito*); § - para os parágrafos; *Anm.* – para as respectivas Anotações (*Anmerkungen*); *Z* – para os adendos orais (*Zusätze*).

- VPhRel* *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. [Preleções sobre filosofia da religião] – 1821-1831. Editadas e comentadas criticamente por Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1993, 3 vols. Trad. esp. de Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza, 1984-87, 3 vols.*
- HR* *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie [Prefácio à Filosofia da Religião de Hinrichs] – 1822. Tradução em Prefácios, pp. 207-231.*
- Prefácios* *Prefácios. Trad., introdução e notas de M. J. Carmo Ferreira. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.*
- VN* *Die Vernunft in der Geschichte. [A razão na história]. Editado por J. Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner, 1994. Trad. de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1995.*

Salvo indicação contrária, as traduções dos textos de Schopenhauer e Hegel são de nossa autoria.

Introdução

Hegel e Schopenhauer, apesar de contemporâneos (a obra principal de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação* aparece um ano – 1818 – após a primeira edição da *Enciclopédia*, 1817), e de construírem cada um suas respectivas filosofias a partir de uma reflexão crítica sobre a filosofia de Kant, elaboraram dois sistemas filosóficos aparentemente tão distintos que qualquer comparação entre os dois pareceria impertinente ou mesmo impossível. Apesar de lecionarem durante um tempo (por volta de 1820) na mesma universidade em Berlim, pode-se dizer que ambos fizeram questão de se ignorar mutuamente, pois se Hegel por um lado não se interessou em ler a obra do colega de universidade, seu pensamento não teve, por outro, qualquer influência no desenvolvimento filosófico de Schopenhauer.¹ Este, por sua vez, fez questão de desprezar não apenas Hegel como os outros idealistas, Fichte e Schelling, e se proclama como o único verdadeiro herdeiro da filosofia kantiana: “Todos começam a dar-se conta de que a filosofia efetiva e séria ainda se encontra lá onde Kant a deixou. Em todo caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia, entre ele e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele”.² A partir disso, Schopenhauer escreve em suas obras uma série de referências ofensivas aos idealistas e em especial à “figura ministerial” Hegel. É possível que essas diatribes de Schopenhauer tenham contribuído para a imagem de Hegel como o filósofo místico do espírito absoluto, que desprezaria o indivíduo e a realidade efetiva em nome de construções racionais abstratas e da autoridade do estado prussiano.

Embora a crítica de Schopenhauer a Hegel incida sobre todo o sistema do autor da *Fenomenologia do Espírito*, ela não se apresenta sistematicamente desenvolvida, como é o caso da crítica à Kant. Não há nenhum texto específico, mas muitas e pontuais referências espalhadas pela obra. Há também muitas críticas gratuitas e invectivas injuriosas e desqualificadoras. Mas, é preciso notar, para além das diatribes e ofensas, o valor teórico da crítica de Schopenhauer, tanto em relação a seu próprio pensamento – pois o contraste com o antípoda Hegel serve para esclarecer sua própria filosofia –, como também o peso de sua crítica em relação à história das críticas à filosofia hegeliana. Dentro desse quadro, vale a pena assinalar que a crítica de Schopenhauer visa

¹ Cf. Schmidt, A. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Munique e Viena, Edition Akzente, 1988, p. 11.

² KKPh, SW II, p. 493. (Trad. bras., p. 86). Ver a lista das abreviações utilizadas neste trabalho na *Bibliografia*.

restituir, contra as construções teóricas idealistas, o direito à primazia da *efetividade*. Essa noção de efetividade se contrapõe à compreensão hegeliana da *realidade efetiva*, pois privilegia acima de tudo a experiência sensível, aquela que se remete a uma intuição possível³. Nesse sentido a interpretação de Schopenhauer se aproxima da tradição crítica que vê na filosofia de Hegel uma espécie de misticismo lógico (tradição que inclui autores tão diferentes como Schelling e Kierkegaard, por um lado e Feuerbach e o jovem Marx, por outro). A oposição entre a realidade da intuição e a falta de efetividade das construções conceituais abstratas forma o núcleo da crítica de Schopenhauer. A partir disso surgem as oposições específicas: moral do indivíduo contra moral da totalidade, a questão do Estado, a negação da história enquanto ciência. O ponto em que essa contraposição encontra seu acabamento reside na crítica à idéia de “absoluto”. O filósofo acusará assim Hegel e os idealistas de terem recuperado, na contramão da crítica de Kant, a idéia de uma razão capaz de conhecer o infinito.

É possível destacar uma imagem crítica da dialética hegeliana que Schopenhauer oferece para além do juízo sumário, das injúrias e das ofensas. Mas uma passagem dos *Manuscritos Póstumos* chama a atenção exatamente por seu caráter sumário: “Meu juízo sobre Hegel eu formulei sumariamente: pois um ajuizamento detalhado da minha parte sobre o que é tão ruim e inepto não vale a pena”.⁴ Alfred Schmidt afirma que não se poderia esperar da parte de Schopenhauer uma ocupação detalhada com a filosofia hegeliana, cujas obras ele leu apenas de modo superficial.⁵ Observa, entretanto, que as hoje em dia irritantes referências maldosas de Schopenhauer a Hegel nos fazem deixar de ver que a questão não se refere apenas ao problema pessoal, mas a uma questão filosoficamente relevante: a questão do valor do idealismo absoluto: “As mordazes glosas de Schopenhauer não dizem respeito apenas à ‘criatura filosófica ministerial’, mas frequentemente também a uma construção teórica idealista que ele toma por completamente errônea”.⁶ A partir disso, Schmidt opõe ao panlogismo de Hegel, à tentativa de reduzir a metafísica à lógica, o intuicionismo de Schopenhauer e sua crítica nominalista da linguagem.

O que está por trás dessa oposição é, sem dúvida, uma concepção antagônica de razão. É na elevação do conceito de razão a uma faculdade positiva de conhecimento

³ Para a delimitação do conceito de *realidade efetiva* ou *efetividade* (Wirklichkeit) compare-se as definições presentes em WWV, § 4 e Enz I, § 6.

⁴ *Manuscritos póstumos* (HN) IV, Primeiro volume, p. 208 (Pandectae II – 1836, 132).

⁵ Cf. *Op cit.*, p. 43.

⁶ *Ibid.* p. 44.

que Schopenhauer observa de Kant a Hegel uma decadência da filosofia alemã. Partindo o conhecimento da intuição sensível, que logo se torna intuição intelectual, por meio do trabalho do entendimento que submete os dados sensíveis às categorias do espaço, tempo e causalidade, a razão não saberia exercer qualquer função constitutiva. Ela apenas relaciona as intuições e cria, a partir delas, conceitos abstratos: “Os conceitos, embora radicalmente distintos das representações intuitivas têm, contudo, com estas uma relação necessária, sem a qual eles não existiriam: esta relação constitui, pois, toda a sua essência e a sua realidade. A reflexão é necessariamente uma imitação, uma reprodução do mundo da intuição, embora seja uma imitação duma natureza muito especial em uma matéria inteiramente heterogenea. Além disso, pode-se dizer com muita exatidão que os conceitos são representações de representações”.⁷ Segue-se disso o caráter necessariamente secundário da razão: “ela é de natureza feminina: ela só pode dar depois de ter recebido. Por ela mesma nada tem a não ser a forma sem conteúdo de sua operação”.⁸

Para Hegel, entretanto, somente uma concepção do conceito a partir da lógica do entendimento pode entendê-lo como uma mera forma do pensamento, “uma representação geral”, algo “morto, vazio e abstrato”.⁹ Mas a concepção hegeliana do “conceito especulativo” é diametralmente oposta a essa, pois entende o conceito como “o princípio de toda vida e por isso o absolutamente concreto”.¹⁰ Quando o pensamento que se guia apenas pelo entendimento se pergunta pelo nascimento e a formação dos conceitos, Hegel responde dizendo que “de modo algum *nós* formamos os conceitos, e que em geral o conceito não se pode mesmo considerar como algo nascido. Certamente, o conceito não é simplesmente o ser ou o imediato, mas lhe pertence também a mediação; essa reside nele mesmo, e o conceito é o mediatizado através de si mesmo consigo mesmo. É absurdo admitir que haveria primeiro os objetos que formam o conteúdo de nossas representações, e posteriormente viria nossa atividade subjetiva, que por meio da operação do abstrair, antes mencionada, e do reunir do que é comum aos objetos, formaria os seus conceitos. O conceito é, antes, o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela.”¹¹ Hegel não deixa de sublinhar a concordância dessa tese geral com a teologia

⁷ WWV, § 9, SW II, p. 48.

⁸ WWV, § 10, SW II, p. 59.

⁹ Enz. § 160, W 8, p. 306. Cf. Schmidt, A. *Op. Cit.*, p. 54.

¹⁰ *Ibid.*, Idem.

¹¹ Enz, § 163, *Zusatz* 2, SW 8, p. 312. (Trad. de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995, p. 298).

cristã: “Em nossa consciência religiosa isso ocorre de modo que dizemos que Deus criou o mundo do nada, ou, exprimindo diversamente, que o mundo e as coisas finitas procederam da plenitude do pensamento divino e dos desígnios divinos. Assim se reconhece que o pensamento, e mais precisamente o conceito, é a forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se”¹².

São esses textos de Hegel que Schmidt cita para ilustrar a idéia do “conceito especulativo” da Lógica hegeliana e a referência teológica nela inclusa.¹³ A eles o autor opõe o seguinte texto de Schopenhauer: “desde Locke os filósofos buscam a origem dos conceitos. Hegel teve a idéia de inverter as coisas, de colocar tudo de cabeça para baixo, a saber, de fazer com que os conceitos fossem a coisa primeira, original, imediatamente dados e dos quais se tem que partir. De acordo com isso, nós poderíamos construir a partir deles qualquer coisa que quiséssemos já que meras palavras aparecem facilmente no lugar de conceitos”.¹⁴ Em muitas outras passagens de sua obra Schopenhauer ironiza as formulações de Hegel de que o mundo seria o “auto-pensamento de si da idéia absoluta”,¹⁵ ou de que “o espírito é o reflexo do infinito no finito”.¹⁶ Schmidt não deixa de observar, entretanto, que a crítica de Schopenhauer desconsidera todo o processo de pensamento que faz com que Hegel chegue a tais formulações e as toma como se elas fossem afirmações imediatas sobre o mundo. Ele deixa de ver que para Hegel tais idéias não se esgotam em formulações particulares, mas retiram todo seu sentido de um *todo mediatizado* por todo um processo concreto de pensamento, pois para Hegel, ao contrário do que afirma Schopenhauer, no processo do conhecer efetividade e conceito não são imediatamente idênticos.¹⁷ Não obstante esses equívocos de leitura, Schmidt aponta para a tendência da época de rejeitar as construções teóricas meramente especulativas: “Quando Schopenhauer aponta na seqüência, sem mais cerimônias, a filosofia hegeliana como o ponto final de um desenvolvimento espiritual obscurantista especificamente alemão, que há cinquenta anos invocou aquela dúbia ‘faculdade’, então

¹² *Ibid*, Idem.

¹³ Cf. Schmidt, A. *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁴ HN, IV-1, p. 208. *Apud*. Schmidt, *Op. Cit.*, p. 57.

¹⁵ SG, SW I, p. 123.

¹⁶ P I, SW V, p. 170. Essas afirmações são de Schopenhauer e não se encontram na obra de Hegel. Se elas correspondem ou não ao pensamento de Hegel é algo que discutimos preliminarmente na seqüência e de maneira mais detalhada ao longo do trabalho.

¹⁷ Cf. Schmidt, *Op. Cit.*, p. 63.

essa classificação é injusta. Ela mostra, entretanto, que a época de Schopenhauer não está mais disposta a aceitar a substancialidade da Razão entre seus temas metafísicos”.¹⁸

Em coerência com sua crítica, Schopenhauer irá opor à especulação hegeliana um certo “materialismo gnosiológico”. Ele localizará o cérebro como a base e o fundamento da capacidade cognitiva. Schmidt, por sua vez, opõe o “intelecto físico” de Schopenhauer à “alma imaterial” de Hegel. Sem desconsiderar toda a problemática da concepção materialista de Schopenhauer, Schmidt refere-se também aos textos em que Schopenhauer opõe a Matéria ao Absoluto da filosofia pós-kantiana. Nessa identificação, ainda que irônica, se expressa segundo Schmidt, “a mais completa aversão a Hegel que se possa pensar”.¹⁹

Há da parte dos comentadores de Schopenhauer uma série de textos que se ocupam de sua crítica a Hegel²⁰. Dentre eles deve-se destacar os comentários de Alfred Schmidt e Matthias Kossler que apresentam estudos abrangentes sobre as relações entre os dois autores. Enquanto Schmidt procura reconstruir a crítica de Schopenhauer para além das ofensas e diatribes, comparando-a às críticas de Feuerbach, Marx e Kierkegaard a Hegel, Kossler oferece uma comparação sistemática entre as duas filosofias e tenta desconstruir a imagem de uma incompatibilidade absoluta entre elas. A partir disso, restavam-nos duas vias: uma seria seguir a via mais corrente dos comentadores de Schopenhauer que apontam a pura e simples oposição de Schopenhauer a Hegel, oposição, aliás, que seria fácil comprovar a partir dos textos: ao contrário do que diz Kossler, ainda que Schopenhauer nem sempre proceda de uma maneira adequada em suas críticas expressas, ainda assim se percebe um esforço coerentemente orientado no sentido de construir a mais completa oposição à filosofia hegeliana que se possa pensar – como mostra Schmidt. Não pretendemos, porém, seguir esse caminho, pois acreditamos que não seria possível ir muito além de Schmidt – a não ser em questões específicas –, e não julgamos relevante um trabalho que se limitasse apenas ao campo doxográfico, isto é, que se contentasse em mostrar como

¹⁸ *Ibid.*, p. 76-7.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93. A passagem para a qual Schmidt chama a atenção encontra-se na *Crítica da Filosofia Kantiana*: “Se vossas senhorias fazem questão absoluta de um *absolutum*, então lhes porei nas mãos um, que satisfaz a todas as exigências de uma tal mercadoria, bem melhor do que vossas esgarçadas figuras de nuvens: é a matéria. Ela é incriada e imperecível, portanto efetivamente independente e ‘quod per se est et per se concipitur’. Tudo provém do seu seio e para ele retorna: que mais se pode desejar de um absoluto?” Trad. bras., p. 141. Essa passagem será analisada no capítulo 3 da Segunda parte.

²⁰ Uma análise pormenorizada de todos os textos que trataram da relação Hegel e Schopenhauer encontra-se em Kossler, M. *Substantielles Wissen und subjektives Handeln: dargestellt in einem Vergleich von Schopenhauer und Hegel*. Lang, Frankfurt a. M., Bern, Paris, New York, 1990, pp. 15-29.

Schopenhauer recusa Hegel. Nesse sentido, Kossler critica com razão a abordagem de Schmidt, que ao tratar de maneira superficial a filosofia de Hegel permanece dentro dos limites da abordagem que o próprio Schopenhauer faz, sem se elevar a uma comparação objetiva dos dois autores.²¹ Uma outra possibilidade seria fazer uma comparação sistemática entre os autores – o que também não pretendemos, não apenas devido à dificuldade intrínseca da tarefa, mas porque também ela não conseguiria ir além da doxografia (isto é, uma apresentação exterior de duas visões antagônicas e aparentemente inconciliáveis sobre o que é a filosofia).

Uma outra perspectiva que nos ocorreu seria a idéia de confrontar aquilo que Schopenhauer entende por “visão filosófica da religião”, em particular do cristianismo, com a idéia da “religião absoluta” que Hegel oferece em suas *Preleções sobre a Filosofia da Religião*. Não se trataria apenas de opor duas visões antagônicas da religião – ou do cristianismo – (elas mesmas baseadas em visões filosóficas opostas), mas de mostrar como a “filosofia da religião” de Schopenhauer, entendida como fechamento de seu “sistema” se apresenta estrategicamente construída como uma crítica da interpretação racionalista da existência, da qual Espinosa e Hegel são os principais alvos. No entanto, é justamente nas relações entre religião e filosofia que Schopenhauer mais parece se aproximar de Hegel, já que ambos consideram que a filosofia apenas conduz ao conceito aquilo que a religião, em especial o cristianismo, já expressa à sua maneira – linguagem da representação em Hegel, linguagem alegórica em Schopenhauer. Nosso trabalho será, portanto, um comentário da *contraposição* de Schopenhauer à filosofia de Hegel, mas que terá como fio condutor a tentativa do primeiro de fundar uma visão filosófica da religião a partir de uma filosofia que nega explicitamente aquilo que se denominava, na época do idealismo alemão, como “filosofia da religião”, que ele entendia ser um disfarce da teologia. Daí se segue sua crítica à idéia de “sistema”²², que comportaria não apenas a realização da pretensão do conhecimento de saber absoluto, mas um elemento eminentemente positivo, como celebração do que existe, como império da força, história dos vencedores. Schopenhauer entende, como veremos, a religião como um movimento de negação do curso do mundo. Será, portanto, a idéia paradoxal de construir um cristianismo que se pretende

²¹ Cf. *Ibid*, p. 250, nota 51.

²² A crítica à idéia de “sistema” tal como entendida pelos autores do idealismo alemão não significa uma rejeição ao *pensamento sistemático* em geral. É isso que nos permite falar no sistema do próprio Schopenhauer. Não obstante, resulta da crítica que Schopenhauer oferece da filosofia hegeliana a rejeição à idéia de um *único* sistema de filosofia e a abertura da filosofia a uma forma *não-sistemática*.

genuíno e que, no entanto, deve ser ateu e pessimista. Seria interessante mostrar, seguindo uma indicação de Gérard Lebrun²³, como a filosofia de Schopenhauer já anunciava aquela suspeita sobre a “miragem do Absoluto” [absoluto que a dialética hegeliana, por meio da recuperação e ressignificação da temática teológica, renovava à sua maneira], suspeita que tornava necessário voltar-se ao outro lado da dialética e reconhecer nela o esforço de salvar – em um discurso moderno – as velhas significações do discurso teológico.

A menção à desgastada oposição entre pessimismo e otimismo pode levantar facilmente a impressão de superficialidade, e sem dúvida seria esse o caso se, na base da contraposição que estamos apresentando estivesse pura e simplesmente a oposição entre duas *visões de mundo* opostas. Enfim, mais uma vez não superaríamos o quadro da *doxografia*, a apresentação superficial de pontos de vistas opostos. Pelo contrário, pretendemos investigar os pressupostos conceituais que estão na base de tal oposição. Por isso, o confronto entre “pensamento sistemático”, “otimismo” e “conciliação”, por um lado, e por outro, “pensamento fragmentário”, “pessimismo” e “redenção”, só poderá se dar ao final de todo um percurso que tem como fim encontrar as bases que sustentam tais “visões”. Com isso teremos mostrado ao final que a oposição entre “pessimismo” e “otimismo” reside no fundo em discussões conceituais que não têm nada de superficiais.

A abordagem que parte pura e simplesmente da oposição de Schopenhauer a Hegel – como a de Schmidt – encontra, porém, certos limites. Não é difícil deixar de notar que a concepção limitada de razão que Schopenhauer opõe a Hegel dificilmente consegue penetrar no cerne do pensamento de Hegel. A partir da especificidade do pensamento hegeliano, que não se deixa tomar por um conjunto de afirmações sobre a realidade, alguns comentadores insistem na dificuldade de se contrapor a Hegel através de teses opostas.²⁴ Por exemplo, Gérard Lebrun, em sua obra sobre Hegel, assinala que a filosofia hegeliana, enquanto *discurso*, não se deixa objetar. Porque dissolve todas as

²³ Lebrun, G. *O Averso da Dialética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 290.

²⁴ Cf. Châtelet, François. *O Pensamento de Hegel*. Lisboa, Editorial Presença, 2^a ed., s/d., p. 143: “Também não é refuta-lo fazer referência a <factos> (mas que factos do domínio da história das ciências, das culturas, dos povos ou simplesmente da História, podem valer contra uma teoria – contra uma ordem fundamentada do discurso – que estabelece, precisamente, o que há a estabelecer como <factos>?). A única refutação eficaz só pode seguir um caminho: mostrar o erro da concepção de conjunto adoptada por Hegel. As doutrinas propriamente filosóficas posteriores ao hegelianismo, que o ignoraram ou quiseram passar ‘de lado’, caíram ‘dentro’ dele (dentro das ‘atitudes’, das categorias que o sistema hegeliano tinha definido como *momentos parciais* do Espírito em devir)”.

categorias da representação e da finitude, ela é ontologicamente neutra, um discurso liberado de toda hipótese e de todo princípio e que não dá o direito de ser caracterizada pelos princípios que ela mesma previamente negou. Ora, se é assim

“se a filosofia de Hegel rompeu toda ligação com a representação, ela não é mais uma doutrina. E se ela não é mais uma doutrina, não há nada a objetar contra ela. É somente a uma doutrina que se tem o direito de endereçar objeções. Mas um discurso, só se pode tomá-lo de empréstimo, passear nele ou passear em outro lugar. Não se objeta nada a um discurso, não mais que a um caminho ou a uma paisagem”.²⁵

Nesse sentido, também a crítica de Schopenhauer, ao opor à filosofia especulativa uma concepção limitada de razão, também não vai muito longe pois desconsidera a crítica de Hegel à Kant, e a reelaboração do especulativo a partir da filosofia crítica.²⁶ Como diz Lebrun, “quando Schopenhauer fala do ‘dogmatismo hegeliano’, sua linha de ataque continua sendo kantiana: para ele, Hegel é antes de mais nada um dos ‘fanfarrões’, dos ‘charlatães’ que pretenderam enfrentar o interdito kantiano e revelar a essência das coisas”.²⁷

Como vimos acima, boa parte da estratégia crítica de Schopenhauer realmente se limita a opor ao “dogmatismo” hegeliano o criticismo kantiano, a especulação à limitação das faculdades humanas de conhecimento segundo Kant. Mas, embora se afaste da abordagem de Nietzsche, pois mantém a convicção na *razoabilidade* dos valores cristãos,²⁸ Schopenhauer oferece muito mais em sua contraposição crítica ao sistema de Hegel do que uma simples volta a Kant. A contraposição de Schopenhauer a Hegel se distancia, nesse sentido, das abordagens da chamada “esquerda hegeliana” (no caso, Feuerbach e Marx) pois não vê no sistema de Hegel uma falsa “solução abstrata” às cisões da modernidade, mas rejeita a idéia mesma de uma reconciliação, de uma síntese conceitual, em suma, a idéia mesma de “sistema”.²⁹ Ora, se é assim, devemos

²⁵ *La Patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 222; trad. bras., p. 223. Deixamos aqui de lado uma discussão sobre a interpretação de Lebrun sobre Hegel. A referência a essa passagem polêmica do livro de Lebrun serve apenas para ilustrar de modo preliminar a dificuldade da tarefa implicada numa crítica da filosofia de Hegel.

²⁶ Cf. G. Wohlfart, *Der spekulative Satz*, p. 74. O tema da recuperação do pensamento especulativo, tanto em Hegel quanto em Schopenhauer, recuperação que não deve ser vista como uma mera “recaída” num pensamento pré-crítico, será discutido mais abaixo, cf. pp. 53 e seguintes.

²⁷ *O Averso da Dialética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p., p. 53.

²⁸ Pretendemos abordar essa questão quando compararmos, nos capítulos conclusivos da tese, as visões de Hegel e Schopenhauer sobre o cristianismo.

²⁹ Aqui parece contraditório afirmar que Schopenhauer critica a idéia de “sistema” (tanto em Hegel quanto em Kant), já que nos referiremos ao “sistema” do próprio Schopenhauer. Mas, como veremos, se a filosofia de Schopenhauer pode ser vista como um sistema de pensamento ela não é uma filosofia

considerar então a crítica de Schopenhauer como algo mais que uma defesa do kantismo ou como uma simples revolta contra uma filosofia construída com meros conceitos abstratos. Nesse sentido, a crítica de Schopenhauer a Hegel também deve ser lida a partir de sua crítica a Kant, do qual ele parte, é verdade, mas pretende se afastar.

No entanto, não se trata apenas, neste trabalho, de apresentar simplesmente o que Schopenhauer tem a contrapor a Hegel. Ao reconstruir a crítica de Schopenhauer a Hegel é a filosofia do primeiro que é colocada em xeque. O problema que surge então é o da coerência mesma do empreendimento schopenhaueriano que constrói uma filosofia que embora se baseie numa certa herança kantiana, ao mesmo tempo subverte essa herança ao oferecer uma abordagem fisiologista do conhecimento.³⁰ Nesse sentido, como tentaremos mostrar, a posição de Schopenhauer não procura apenas opor um certo empirismo gnosiológico ao sistema idealista hegeliano, ou clamar uma volta “conservadora” a Kant, mas ao resgatar aquilo que considera ausente no sistema de Hegel, oferece um contradiscurso ou um necessário contraponto ao mesmo.³¹ A partir da crítica schopenhaueriana, e de sua especificidade em relação à tradição de crítica da filosofia de Hegel, podemos reconstruir aquilo que seu pensamento trouxe de novo. Esse aspecto inovador será destacado principalmente na conclusão da segunda parte e nos apêndices a esse trabalho, que procurará comparar a abordagem crítica de Schopenhauer com a crítica de Horkheimer a Hegel.

Segundo Lebrun, a esquerda hegeliana se limitou a invocar a “experiência” e o “concreto” e a inverter o hegelianismo, acreditando, entretanto, que quando Hegel fosse devidamente corrigido ele poderia servir de referência. Em suma, os *ideais* da filosofia hegeliana permaneciam intactos: “como o que se ataca são as ‘teses’ hegelianas, e nunca a linguagem hegeliana, que no seu pedantismo parece inofensiva, como somente se contesta o *otimismo* hegeliano e se larga na sombra o *optimum*, é muito natural se pensar que o pecado capital de Hegel consistiu em querer demonstrar que esse *optimum* já estava realizado, ou que estava realizado *sob essa forma* (...) Os que se contentaram

sistemática que pretende esgotar a totalidade do saber. Ela é uma filosofia que se coloca ao lado de outras, sem pretender ser o único sistema possível.

³⁰ Cf. Cassirer, que vê na teoria do conhecimento de Schopenhauer apenas uma teoria fisiológica do conhecimento. “Los Sistemas Postkantianos”. In: *El Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Trad. de W. Roces, FCE, Mexico, 1957, vol. III, p. 529.

³¹ Mesmo Kossler, que considera as críticas de Schopenhauer como “desqualificadas” esboça um contraponto a Hegel a partir de Schopenhauer na seção C do quarto capítulo de seu referido trabalho, intitulada “*Die Überwindung der Unzulänglichkeit des Hegelschen Begriffs durch Schopenhauers Sprache*”. Op. Cit., pp. 204-210.

em ironizar sobre as *falsas soluções* hegelianas estavam condenados a nunca poder questionar a validade dos *ideais* hegelianos”.³² Para Lebrun, foi Stirner, “esse verdadeiro ‘filósofo maldito’” o primeiro a mostrar o caminho, mas foi Nietzsche que levou a cabo a grande crítica ao hegelianismo.³³ Mas o próprio Lebrun indica que foi a partir de Schopenhauer que se começou a desconfiar da “miragem do Absoluto”.³⁴ É esse o sentido de sua oposição *pessimista* ao panlogismo hegeliano – que Schopenhauer aproxima de Espinosa e Leibniz.

É assim que poderíamos ler a crítica de Schopenhauer à filosofia da religião e do Estado de Hegel contida no ensaio *Sobre a Filosofia Universitária*. Não é à toa que nesse texto os anátemas de Schopenhauer se referem quase todos a esses temas. Nesse texto o autor se esforça – muitas vezes com uma linguagem muito pouco respeitosa – em mostrar a impossibilidade do ensino da filosofia num Estado que tem como um dos seus pilares a religião. A filosofia, que busca apenas a verdade, deve ser independente da religião do Estado e não sua aliada. Se a universidade estiver comprometida com o Estado, então o ensino da filosofia é que estará *comprometido*. Portanto, a crítica de Schopenhauer terá em vista especialmente a filosofia ensinada nas universidades que, patrocinadas pelo Estado, ratificam os dogmas da religião. É isso o que ele enxerga na filosofia de Hegel, especialmente em sua filosofia da religião. Pois é bem verdade que a filosofia, como livre investigação da verdade, poderia entrar em desacordo com a religião estatal e ir contra os desígnios do Estado. Contra essa dificuldade, diz Schopenhauer, “o professor de filosofia Hegel inventou a expressão ‘religião absoluta’, com a qual também alcançou seu intuito, pois conhecia seu público: para a filosofia de cátedra, a religião também é verdadeira e propriamente absoluta, quer dizer, deve e tem de ser absoluta e simplesmente verdadeira, pois, do contrário!... Outros desses investigadores da verdade fundem, por sua vez, filosofia e religião num centauro, que chamam de filosofia da religião, e costumam ensinar também que religião e filosofia são a mesma coisa”.³⁵ Contra isso, Schopenhauer irá procurar estabelecer a verdadeira função do Estado e o lugar exato da religião.

Em Schopenhauer, não se trata apenas de opor uma visão platônica que entende a filosofia como discurso do eterno e incorruptível contra uma filosofia que tenta

³² *O Averso da Dialética*, p. 104.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 105.

³⁴ *Ibid.*, p. 290.

³⁵ P I, SW, V, p. 163. *Sobre a Filosofia Universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Marcio Suzuki. São Paulo, Martins Fontes, 2ª. ed, 2001, p. 9.

conhecer o vir a ser de todas coisas. Ele opõe sua visão da moral como algo que se decide no *interior* da vontade de viver contra uma concepção que aguarda dos acontecimentos a realização de seu sentido: ou seja, uma visão pessimista – que concebe o mundo como algo meramente a ser interpretado e não acredita que um acontecimento qualquer possa resgatar o mundo de sua falta total de finalidade, e uma visão otimista – que concebe a possibilidade da felicidade no transcurso das coisas mundanas:

Os tolos pensam ao contrário, que algo deva se tornar primeiro e vir. Por isso, dão à história um lugar principal em sua filosofia e a constróem segundo um plano mundial pré-construído, em que tudo tende ao melhor, o que finalmente deve advir e trazer um grande bem-estar. Daí que eles tomam o mundo como inteiramente real e apontam a finalidade do mesmo em uma mísera felicidade terrena, a qual, mesmo a despeito dos esforços dos homens e dos favores da sorte não é menos uma crua, ilusória, nula e triste coisa, da qual nem as constituições e legislações, nem máquinas a vapor e telégrafo podem fazer algo essencialmente melhor. Esses filósofos e glorificadores da história são portanto simples realistas, portanto, otimistas e eudemonistas, triviais companheiros e filistinos encarnados, em suma, verdadeiramente maus cristãos; pois o verdadeiro espírito e núcleo do cristianismo, assim como o do bramanismo e do budismo, é o conhecimento da nulidade da felicidade terrestre, o completo desprezo da mesma e o engajamento em uma existência inteiramente outra, completamente contraposta: Este é o espírito e a finalidade do cristianismo, o verdadeiro ‘humor da coisa’; não como eles pensam, o monoteísmo. Daí que o budismo ateu é parente mais próximo do cristianismo que o judaísmo otimista e o islamismo, simples variedade do primeiro³⁶.

As últimas passagens citadas mostram como a crítica de Schopenhauer se concentra na temática da interpretação filosófica da religião. É a partir desse tema que surgem as questões do Estado e da História. Portanto, ao criticar uma idéia central do sistema especulativo hegeliano (a *identidade* de conteúdo entre religião e filosofia), Schopenhauer entra no terreno da controvérsia sobre o conceito especulativo de religião. Ao mesmo tempo ele se verá na tarefa de dar uma resposta própria ao problema da relação entre filosofia e religião. É exatamente nesse ponto que nos deparamos com uma última e decisiva dificuldade: ao fazer uma leitura mais atenta da filosofia de Hegel verificamos que no que se refere à questão da relação entre filosofia e religião há muito mais semelhanças entre Hegel e Schopenhauer do que o último poderia supor. Tanto para Hegel quanto para Schopenhauer, a religião já contém em si mesma a verdade, embora de forma inadequada (na forma da *alegoria* em Schopenhauer e na forma da *representação* em Hegel). Para os dois filósofos se colocará a tarefa de expor então

³⁶ WWV, E., Cap. 38, SW III, p. 505.

aquele mesmo conteúdo na forma pura da verdade filosófica. Não bastaria, portanto, opor a visão de Schopenhauer sobre as relações entre filosofia e religião a de Hegel, mas verificar até que ponto os dois filósofos procuram, por caminhos diversos, demonstrar a identidade de conteúdo entre filosofia e religião, sem sacrificar com isso a exigência de imanência inerente às suas respectivas filosofias. Não se trataria apenas de opor duas visões antagônicas da religião – ou do cristianismo – (elas mesmas baseadas em visões filosóficas opostas), mas trata-se sobretudo de analisar até que ponto cada um dos filósofos consegue realizar a tarefa que propõe: oferecer uma explicação filosófica da religião no quadro de uma filosofia imanente e não dogmática. Trata-se propriamente da possibilidade de uma filosofia especulativa mesmo depois da crítica kantiana. Dito de uma maneira conceitualmente mais precisa, trata-se do problema fundamental do idealismo alemão, o da *exposição* do absoluto, ou, no caso de Schopenhauer, da “miragem” do absoluto, ou de seja lá o que for que se considere ser a Vontade como coisa-em-si.

Hegel buscará a solução dessa tarefa numa filosofia que, livre de todas as oposições abstratas do entendimento se verá livre de todos os pressupostos e poderá assim se voltar às meras determinações de pensamento, às categorias da Lógica. Nessa última, entendida como *ontologia* e não meramente lógica subjetiva, o absoluto se conceberia a si mesmo livre de toda forma finita, como a intuição ou a representação. Já Schopenhauer não encontrará tal facilidade: sua proposta é unir um ponto de partida empírico, que se pretende, nos passos de Kant, crítico do conhecimento, com uma abordagem de tipo especulativo. É a partir desse projeto que devemos entender e analisar até suas últimas consequências o movimento que faz Schopenhauer opor à teologia especulativa hegeliana, uma “metafísica imanente”, uma cosmologia que toma como objeto apenas o mundo, tal como nos é dado e que a reflexão metafísica busca apenas interpretar; segundo Schopenhauer, este mundo é o mundo da vontade (o querer dado imediatamente à consciência de si) e da representação (o mundo empírico dado na consciência externa). É a essa limitação última que remonta não só a negatividade da filosofia, mas o seu necessário, segundo Schopenhauer, ponto de vista finito, limitado, mundano, que o impede de ser um discurso do absoluto. A vontade, como “coisa em si”, núcleo ou essência do mundo pode bem constituir uma totalidade, mas nunca um absoluto no sentido do idealismo alemão³⁷. Verificar até que ponto Schopenhauer

³⁷ Por essa razão, veremos a filosofia de Schopenhauer apresentar um certo caráter perspectivista, ou mesmo relativista, já que a impossibilidade de conhecer o absoluto exclui também um “saber absoluto”.

consegue oferecer um ponto de vista sobre o conhecimento que esteja além de sua definição sumária de razão como uma mera faculdade de abstração e, conseqüentemente, à altura da tarefa que uma crítica da filosofia hegeliana exige, é um dos desafios do presente trabalho.³⁸

Tendo em vista tal tese, o percurso que trilharemos trará os seguintes momentos: em primeiro lugar, apresentaremos algumas reflexões gerais sobre a idéia de uma “crítica da filosofia hegeliana”, não apenas para mostrar o quanto Schopenhauer se aproxima ou se afasta dos outros críticos, mas para esclarecer o que está em jogo quando se pretende criticar a dialética de Hegel. Em segundo lugar, tentaremos mostrar o quanto Schopenhauer procura, em sua filosofia, resolver problemas similares àqueles que Hegel procurou resolver em seu sistema, e o quanto as limitações que ele estabelece para a resolução de tal tarefa pressupõe uma reflexão crítica sobre os limites e alcances da filosofia. Com isso veremos em que sentido Schopenhauer pode ser lido como um filósofo pós-kantiano: não apenas porque escreve a partir da revolução copernicana de Kant, mas porque comunga com os autores clássicos do idealismo a tarefa de oferecer uma alternativa *especulativa* à crise da metafísica. Essa especulação aparece, entretanto, unida a uma abordagem naturalista do conhecimento, e a um apelo à experiência, o que faz Schopenhauer se proclamar como o único pós-kantiano fiel a Kant. Mas tal tarefa (unir especulação metafísica com uma abordagem fisio-psicológica do conhecimento) significará, antes, uma *corrupção* da filosofia transcendental de Kant. Essa corrupção, e as contradições que dela surgem, não devem ser vistas simplesmente como uma prova da incoerência e impossibilidade do sistema de Schopenhauer. *É no pensamento de tais contradições unicamente que se pode pensar em sua filosofia como uma alternativa à filosofia de Hegel.* Não se trata de resolver todas as aporias da filosofia de Schopenhauer – o que somente um outro trabalho poderia oferecer –, mas de mostrar como o interesse de seu pensamento está na reflexão sobre essas mesmas contradições.

Para empreender tal confronto a abordagem que propomos é a seguinte: como se trata de um trabalho sobre a crítica de Schopenhauer a Hegel, iremos partir de alguns tópicos da tradição de críticas à filosofia hegeliana, especialmente Schelling, Feuerbach

³⁸ O leitor já terá percebido nas idas e vindas deste texto introdutório, em que consiste nossa dificuldade: trata-se de elevar a filosofia de Schopenhauer para além de uma leitura superficial que o apresentaria apenas como precursor do atual mutismo filosófico. Apesar de sua descendência iluminista e seu flerte com a filosofia inglesa tentaremos mostrar antes o vínculo de Schopenhauer com a tradição especulativa do idealismo alemão pós-kantiano. O fato de permanecer dentro dos limites de uma “filosofia da reflexão” não impediu o filósofo de falar sobre o mundo, deixando o silêncio apenas para aquilo que está além dele.

e o jovem Marx, para inserir Schopenhauer nessa tradição e verificar qual a especificidade de sua abordagem. Assim, um primeiro momento desse trabalho será a reconstrução da crítica de Schopenhauer. Num segundo momento se tratará de discutir e apontar os erros interpretativos não apenas de Schopenhauer, mas como de boa parte dos críticos clássicos de Hegel que foram responsáveis pela criação de uma imagem enganadora da filosofia hegeliana: não será o caso de resgatar o verdadeiro Hegel para além de seus detratores³⁹, mas de mostrar a dificuldade de tal tarefa e os riscos que ela traz, isto é mostrar como Hegel já previa e respondia antecipadamente boa parte das críticas que posteriormente lhe seriam feitas. A partir disso poderemos não apenas constatar os limites da abordagem de Schopenhauer, mas investigar as dificuldades que sua própria posição acarreta. A essa altura ficará claro que o ponto central da contraposição dos autores é a diferente maneira como cada um interpreta e critica a filosofia de Kant. Se podemos afirmar, como Kossler⁴⁰, que a partir de Kant surgem duas linhas de desenvolvimento, a tentativa schopenhaueriana de afirmar o idealismo transcendental, e a tentativa hegeliana de desenvolvê-lo dialeticamente, não concordamos porém com a afirmação do autor de que a diferença entre dialética e filosofia transcendental não é tão fundamental e consistiria apenas numa “nuance”⁴¹. Pelo contrário, tentaremos mostrar que, se Hegel vai mais além em sua crítica a Kant que Schopenhauer, é justamente por não mais submeter o pensamento especulativo à teoria do conhecimento. Como mostrou um trabalho recente sobre Schopenhauer⁴², é justamente por fundamentar sua metafísica em uma teoria do conhecimento, baseada numa certa interpretação subjetivista do transcendentalismo kantiano, que o filósofo envereda por aporias e antinomias que somente a dissolução final para a qual aponta a conclusão de sua obra poderia dar conta. Esses temas desenvolvidos na conclusão da primeira parte desse trabalho não serão abordados de modo exaustivo, pois não constituem propriamente o *objeto* da tese. Não se trata de reconstruir todo o pensamento de Schopenhauer, ou de comparar sistematicamente as críticas deste último e de Hegel a Kant. Trata-se apenas de preparar o terreno e esclarecer algumas questões que serão essenciais para a *segunda parte* do trabalho, que consistirá numa comparação entre os

³⁹ Para um comentário exaustivo sobre as várias vertentes da crítica da filosofia de Hegel ver Henning Ottmann. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, volume I, Berlim, Walter de Gruyter, 1977.

⁴⁰ *Op. Cit.*, p. 28.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, Idem. Tal conclusão é antecipada por Kossler aqui, na introdução de seu trabalho, como uma antecipação do resultado que somente a comparação sistemática que o autor empreende em sua obra irá demonstrar.

⁴² Martin Booms, *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2003.

aspectos *especulativos* de ambas as filosofias. O tema central para esse exercício de comparação é a questão sobre a *forma* que a filosofia deve assumir para expor a verdade filosófica. A questão do método e da forma expositiva da filosofia não deve ser, porém, abstraída da questão pelo conteúdo. Veremos que a *forma da filosofia* corresponde ao conteúdo que ela deve apresentar. Enquanto em Hegel temos o saber absoluto daquilo que em verdade é, em Schopenhauer trata-se de expor e justificar uma *intuição da essência do mundo*. O modo como este saber se articula determina também a postura do filósofo, seja na figura que assume a doutrina, seja na postura ética que se assume a partir dela. Ao tratar do tema central da correspondência entre a forma e o conteúdo e lidar com o núcleo sistemático de ambas as filosofias, este trabalho parecerá lidar com o *todo* de suas doutrinas. Daí o aspecto um tanto amplo da temática deste trabalho, embora tenhamos nos esforçado para fazer um recorte⁴³. O que nos interessa não é esgotar todas as possibilidades do confronto entre Hegel e Schopenhauer, mas apenas discutir os aspectos mais básicos que estão em sua origem.

Dessa forma, nosso percurso parte de uma discussão *crítica* sobre a crítica de Schopenhauer a Hegel. Essa discussão nos leva a uma comparação *especulativa* de suas doutrinas sobre o modo de exposição da verdade filosófica. Ocorre que o conteúdo que a filosofia expõe coincide com o conteúdo exposto de outra forma pela religião. Por isso, na parte final deste trabalho, temos uma discussão *filosófica* sobre a relação entre a filosofia e a religião.

⁴³ Esse recorte talvez fique mais claro se dissermos aquilo sobre o que o trabalho não tratará: não faremos qualquer comparação entre as “filosofias da natureza” de ambos os autores, assim como de suas respectivas “teorias estéticas”. Deve-se advertir que nos remeteremos apenas à filosofia *madura* de Hegel, desconsiderando os chamados “escritos de juventude” e dando primazia às obras publicadas, as únicas que Schopenhauer eventualmente pode ter lido.

Primeira parte: Crítica

Capítulo 1: Generalidades sobre a idéia de uma “crítica da filosofia de Hegel”

As dificuldades inerentes à toda tentativa de contraposição à filosofia de Hegel foram elegantemente ressaltadas pelo célebre discurso de Michel Foucault por ocasião de sua nomeação para o Collège de France, no lugar de Jean Hyppolite: “Toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel (...) Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar”¹. Os impasses e a premente atualidade que um confronto com a filosofia de Hegel impõe também não passam despercebidos por Habermas: “Persistimos até hoje no estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso aqueles gestos triunfantes de suplantação recíproca, com os quais descuidamos do fato de que *permanecemos* contemporâneos dos jovens hegelianos”². Mas se foram os jovens hegelianos os primeiros a sinalizarem a urgência de uma “crítica da filosofia hegeliana”, foi Schelling o primeiro a empreendê-la de modo sistemático. Veremos que a crítica de Schelling já anuncia em muitos pontos as objeções correntes desde então contra o sistema de Hegel: o caráter supostamente abstrato e dogmático de seu sistema.

Foi apenas em 1827 que Schelling, em suas preleções *Sobre a História da Filosofia moderna* formulou suas restrições ao sistema do outrora amigo e colega no Seminário de Tübingen³. Bem antes, em 1807, Hegel já havia rompido com a filosofia

¹ Foucault, M. *A ordem do discurso*, Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo, Loyola, 2004, p. 72-3.

² Habermas, J. *O Discurso filosófico da Modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 76. Para uma apreciação dessa passagem, cf. o artigo de Luiz Sérgio Repa: “Sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 1, Universidade de São Paulo, 1996.

³ F. W. J. von Schelling, *História da Filosofia Moderna: Hegel*, In: Coleção “Os pensadores”, Trad. de Rubens R. Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Para a edição original ver *Sämtliche Werke*, organizado por K. F. A. Schelling, 14 vols., Stuttgart, 1856-1861, vol.X, p. 125. Abrev. SSW). Esse texto, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, que só foi publicado póstumamente, possivelmente serviu de base para uma série de conferências de Schelling em Berlim por volta de 1927. No entanto, alguns trechos desse texto podem ter sido redigidos posteriormente. Cf. Horstmann, Rolf-Peter. *Die Grenzen der*

da identidade ao recusar a idéia de uma “intuição intelectual” como conhecimento imediato do absoluto na *Fenomenologia do Espírito*. A “resposta” de Schelling irá consistir na recusa em considerar a lógica como idêntica à ontologia ou à metafísica e em dizer que tão somente com o “pensar puro” não se pode alcançar nenhum resultado positivo.

Para situar a crítica de Schelling é necessário notar, entretanto, que antes do rompimento de Hegel anunciado no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, os dois filósofos seguiram caminhos paralelos⁴. Em 1802, Hegel publica sua primeira obra, a *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling* e nela procura mostrar a superioridade do idealismo de Schelling em relação ao idealismo considerado meramente “subjetivo” de Fichte: ao contrário deste último, a intuição intelectual em Schelling se transformaria na auto-intuição do absoluto, rompendo os limites da subjetividade e realizando a unificação das cisões da época, cisões postas pelo entendimento – sujeito e objeto, finito e infinito, espírito e natureza, etc. No idealismo de Fichte, embora se comece com o princípio da especulação – a intuição de si mesmo do primeiro princípio incondicionado da *Doutrina da Ciência* – não se alcançaria nem a unidade sistemática nem a superação das cisões, ambas exigidas pela “tarefa suprema da filosofia”, pois tal superação é apenas postulada, como na filosofia prática de Kant. Mas se em 1802 Hegel se aproximava da intuição intelectual de Schelling, já em 1807, na *Fenomenologia do Espírito* nega que a “intuição intelectual” possa estar de acordo com o estatuto científico da filosofia⁵.

Em sua crítica a Hegel, Schelling reconhece a proximidade do sistema hegeliano com sua primeira filosofia: a *Lógica* hegeliana utilizaria, segundo ele, o mesmo método de sua Filosofia da Natureza (aqui já designada de *filosofia negativa*⁶) e permitiria, se

Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 3ª. Ed, 2004, p. 190, nota 119.

⁴ Sobre o trabalho em conjunto de Hegel e Schelling, especialmente no período comum em Iena (1801-1803, Cf. Düsing, Kaus. “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”. In: *Hegel-Studien*, 5 (1969), pp. 95-128.

⁵ Embora não se refira diretamente a Schelling, a seguinte passagem do prefácio à *Fenomenologia* é conhecida como o estopim do rompimento entre os filósofos: “Opor este saber único, que no absoluto tudo é igual, ao conhecimento diferenciado e cumprido ou que procura e exige o cumprimento –, ou fazer passar o seu *absoluto* pela noite em que, como se costuma dizer, todos os gatos são pardos, é a ingenuidade do vazio no conhecimento”. (Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis). PhG, W 3, p. 21 – Trad. Manuel C. Ferreira, In: Hegel, *Prefácios*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, p. 44

⁶ A filosofia negativa, segundo Schelling, seria aquela que não “trata de modo nenhum da *existência* (*Existenz*), daquilo que *efetivamente existe* e, portanto, tampouco de conhecimento nesse sentido, mas

fosse corretamente compreendida, a realização de uma perspectiva situada além dela mesma, a filosofia positiva. A *Naturphilosophie* de Schelling se colocava, segundo o próprio autor, fora de toda contradição, mas justamente por isso desistia de toda pretensão à objetividade, ou seja “tinha de confessar-se como ciência, na qual não se trata de modo nenhum de *existência*, daquilo que *efetivamente existe* e, portanto, tampouco de conhecimento nesse sentido, mas somente das relações que os objetos assumem no mero pensar (...) tinha de *confessar-se* como filosofia meramente negativa”⁷. Ao tomar como ponto de partida o método da filosofia da natureza, Hegel, segundo Schelling, se voltava para o “pensar puro” que tem por único objeto o conceito puro: “Não se pode negar a Hegel o mérito de haver percebido bem a *natureza* meramente *lógica* daquela filosofia, que se propôs elaborar e prometeu levar à sua forma perfeita. Se *se* tivesse fixado a isso, e tivesse executado esse pensamento com rigorosa, com decidida renúncia a todo positivo, *ele* teria provocado a decidida passagem à filosofia positiva, pois o negativo, o pólo negativo, em sua pureza, não pode estar em parte nenhuma sem exigir, prontamente o positivo”⁸. A passagem, no entanto, prossegue, mas o tom de elogio passa à censura: “Mas acontece que esse recolhimento ao mero pensar, ao conceito puro, estava ligado, como se pode encontrar enunciado logo às primeiras páginas da *Lógica* de Hegel, com a pretensão de que o conceito seja *tudo* e não deixe nada fora de si”⁹. Ao reconhecer, então, que a pretensão de Hegel era unir lógica e ontologia ao identificar *ser e pensamento*, Schelling nele identifica o projeto “monstruoso” de alcançar o conhecimento que Kant negou à razão e de extrapolar os limites de todo conhecimento *a priori*, em suma, um mero “episódio” da história da filosofia, um “triste episódio”¹⁰.

Dessa forma, a crítica de Schelling procura mostrar na *Lógica* de Hegel o contrasenso da tentativa de determinar todas as coisas como meras “determinações de pensamento”. Schelling se volta contra a idéia mesma de uma filosofia que pretende começar sem pressupor nada. É assim que o autor argumenta para mostrar que o processo de pensamento que leva o início da *Lógica* a apresentar uma dialética entre ser, nada e devir, só é possível pelo concurso do pensamento subjetivo. A *Lógica* de Hegel

somente das relações que os objetos assumem no mero pensar”, (SSW, X, 125) ao contrário da filosofia positiva que se refere à existência, àquilo que é “por toda parte o positivo”.

⁷ F. W. J. von Schelling, *História da Filosofia Moderna: Hegel*, In: Coleção “Os pensadores”, Trad. de Rubens R. Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 158 (SSW, vol. X, p. 125).

⁸ *Ibid.*, p. 158 (SSW, X, p. 126).

⁹ *Ibid.*, Idem.

¹⁰ *Ibid.*, p. 160 (SSW, X, p. 128).

começa de fato, com o “ser puro”, como a categoria mais indeterminada, como o ser no qual não há absolutamente nada de um sujeito. Ela parte do puro pensamento e procede segundo a necessidade intrínseca de seus momentos, uma vez suprimida a oposição da consciência entre sujeito e objeto, realizando-se, portanto, seu desenvolvimento no domínio da *idéia* ou do *Absoluto*. Dessa forma, a história apresentará fenomenalmente aquilo que a lógica tematiza de maneira sistemática ou conceitual: as definições ou categorias do absoluto¹¹. Segue-se daí a identificação entre a lógica e a metafísica:¹² elas coincidem porque as formas puras do pensar são identicamente determinações do real, da assim chamada *Coisa mesma* (*Sache selbst*),¹³ inseridas num processo de progressiva concreção que parte da categoria “mais pobre e vazia” – o ser – para atingir a Idéia, que conserva em si todas as determinações do absoluto, único concreto em relação a tudo o mais que tomado fora de sua participação nessa totalidade é meramente *abstrato*.¹⁴ Para levar a cabo esse projeto, a filosofia não pode se valer de uma outra ciência que lhe serviria de base, mas deve ser a expressão mesma do conteúdo:

A filosofia, ao dever ser ciência, não pode (...) pedir emprestado o seu método a uma ciência subordinada, como é a matemática, como tão pouco pode dar-se por satisfeita com asseverações categóricas da intuição interior, nem se servir de um raciocínio por fundamentos da reflexão exterior. Pelo contrário, só pode sê-lo a *natureza do conteúdo, a qual se move* no conhecer científico, sendo ao mesmo tempo esta *reflexão mesma* do conteúdo, que somente põe e produz a sua determinação mesma¹⁵.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel elabora um itinerário dialético pelo qual as determinações mais abstratas atingem no final sua plena concretude. Assim, Hegel parte

¹¹ A primazia da esfera lógica é clara, pois só nela a “verdade está em seu puro elemento”, o do pensar, e tudo aquilo que é concreto no fundo se reduz a *Gedankenbestimmungen*. Cf. *Enz.* § 25.

¹² “A lógica coincide pois com a *metafísica*, a ciência das *coisas* apreendidas no *pensamentos*, que passavam por exprimir as essencialidades das coisas” *Enciclopédia* I, § 24, W 8, p. 81. Trad. de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995, vol. I, p. 77.

¹³ Deve-se ter em vista aqui a distinção hegeliana entre *Ding* e *Sache*. A objetividade da lógica não é dada pela referência às coisas (*Dinge*), mas pela reflexão da Coisa, “o conceito das coisas”, isto é, um processo de totalização efetuado por sucessivas mediações. Na *Fenomenologia*, a coisa era descrita como o objeto da certeza sensível e da percepção emergindo na consciência como seu outro: “A *Coisa mesma* exprime, pois, a essencialidade *espiritual*, em que todos esses momentos estão suprasumidos como válidos para si; nela, portanto, só valem como universais. Ali, a certeza de si mesma é para a consciência uma essência objetiva – *uma Coisa*, objeto engendrado pela consciência de si como *seu*, mas que nem por isso deixa de ser objeto livre e autêntico. A coisa (*Ding*) da certeza sensível e da percepção tem agora, para a consciência-de-si, sua significação unicamente através dela: nisso reside a diferença entre uma coisa [*Ding*] e a Coisa [*Sache*]”. Trad. de Paulo Meneses, Petrópolis, Vozes, 1992, vol. I, p. 254

¹⁴ “A filosofia, ao contrário, não considera a determinação *inessencial*, mas a determinação enquanto essencial. Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-aí em seu conceito. É o processo que produz e percorre os seus momentos; e o movimento total constitui o positivo e sua verdade”, *PhG*, W 3, p. 45., Trad. bras., p. 46.

¹⁵ Prefácio à 1ª. ed. da *Ciência da Lógica* (W 5, p. 15).

da determinação mais geral que se tem, o ser, que em sua generalidade abstrata se identifica com o nada, mas que através do devir de suas mediações chega a manifestar-se como essência até atingir finalmente o domínio do absoluto enquanto doutrina do conceito. A essência, por sua vez, mostra-se o lugar da gênese do *conceito*, cujo desenvolvimento avança para a posição final da identidade dialética entre ser e manifestação na *Idéia absoluta*. A partir da idéia absoluta, o Sistema percorre o caminho da Natureza que se manifesta como mediação entre o lógico e o espiritual; atinge, finalmente, o *Espírito* onde o ser como manifestação se concretiza propriamente como *História* e como suprassunção da história no Absoluto. O caminho do Sistema parte, pois, do Absoluto presente no saber da *consciência* e de sua expressão pura no *Lógico* para retornar ao princípio pela suprassunção no absoluto retornado à sua imediatez mediatizada, de todos os momentos percorridos na Natureza e no Espírito.

Para Schelling, entretanto, tal movimento é duplamente ilusório: “1) na medida em que o pensamento é substituído pelo *conceito*, e *este* representado como algo que move a si mesmo, e no entanto o conceito por si mesmo ficaria inteiramente imóvel se não fosse o conceito de um sujeito pensante, isto é, se não fosse um pensamento; 2) na medida em que se simula que o pensamento é propelido somente por uma necessidade que está nele mesmo, enquanto é manifesto que ele tem um alvo em direção ao qual se esforça e que, por mais que o filosofante procure ocultar de si a consciência dele, com isso, simplesmente, atua mais decididamente sem consciência sobre a marcha do filosofar”.¹⁶ Se o ser do início da Lógica é apenas o ser indeterminado, que segundo o próprio Hegel não é nada, todo o movimento posterior da Lógica seria arbitrário, pois já que do nada não pode haver nenhum prosseguimento, somente a subjetividade do filósofo imprimiria movimento às categorias, e, portanto a lógica não seria um processo da própria coisa como pretendia Hegel.¹⁷ Schelling não apenas afirma que o “puro pensamento do ser” já pressupõe uma série de coisas, como afirma ainda que o movimento que conduz do puro ser ao absoluto é artificial se comparado com o movimento da *filosofia negativa*.

Contra a pretensão de Hegel de que a filosofia enquanto sistema da ciência não deveria pressupor nada, Schelling argumenta mostrando que o primeiro resultado da lógica do ser (“o ser é nada”) já pressupõe a forma do juízo, a ligação estabelecida pela

¹⁶ *Ibid*, p. 162 (SSW, X, p. 132).

¹⁷ Schelling ainda contesta a possibilidade do pensamento do ser puro, indeterminado: “não há nenhum ser *em geral*, nenhum ser sem sujeito, o ser é, antes, necessariamente e sempre um ser determinado”. *Ibid*, p. 133

cópula “é”.¹⁸ Sendo assim, Schelling conclui que mesmo a lógica tomada naquele sentido sublime como a primeira ciência filosófica tem de servir-se das formas lógicas comuns. “Mas obviamente não são meramente as formas lógicas”, prossegue Schelling, “mas quase *todos* os conceitos dos quais nos servimos na vida comum sem mais meditação, e sem que consideremos necessário legitimar-nos quanto a eles, são quase todos os conceitos dessa espécie de que também Hegel se serve logo no início e que ele, portanto, *pressupõe*”.¹⁹ Além disso, mesmo a forma trinitária da dialética já pressupõe a numeração: “Mas como chego, aqui, no extremo rebordo da filosofia, onde ela ainda mal pode abrir a boca e só com esforço encontra palavra e fala, a aplicar o conceito de *número?*”.²⁰

Comparando a lógica de Hegel com sua *filosofia negativa* (que Schelling ousa denominar o “original” em relação à “imitação”), o autor do *Sistema do Idealismo Transcendental* afirma que lá, em sua primeira filosofia, partia-se de uma oposição real, uma efetiva dissonância (entre o subjetivo e o objetivo, por exemplo), da qual se alcançava posteriormente uma efetiva elevação, enquanto na Lógica de Hegel “há tão pouco a superar quanto há a superar ao encher uma vasilha vazia; tudo se passa inteiramente em paz – entre ser e nada não há nenhuma oposição, estes não fazem nada um ao outro. A transposição do conceito de *processo* para o movimento dialético, em que não é possível nenhuma luta, mas somente um progredir monótono, quase soporífero, faz parte, portanto, daquele abuso das palavras que, em Hegel, é certamente um grande meio para ocultar a falta de *verdadeira vida*.”²¹ Ao contrário da Filosofia da Natureza, em que o absoluto permanecia junto de si sem precisar exteriorizar-se (daí seu caráter meramente negativo), a Lógica de Hegel pretende expor a exteriorização da idéia lógica no mundo objetivo (na natureza). Ora, esse processo seria artificial, segundo Schelling, pois aquilo que se mostra como resultado está pressuposto desde o início (na mente do filósofo), sem ser explicitado, e o que se tem é uma sucessão de passagens artificiais – da idéia à natureza, e desta ao espírito – que não se justificariam. Daí a necessidade de postular dois inícios no sistema: o lógico e o real: “O sistema anterior [isto é, a filosofia negativa de Schelling] não conhece um *duplo* vir-a-ser, um lógico e um real, mas partindo do sujeito abstrato, do sujeito em sua abstração, está

¹⁸ Cf. *Ibid*, p. 162 (SSW, X, p. 134).

¹⁹ *Ibid*, p. 168 (SSW, X, 144).

²⁰ *Ibid*, p. 168 (SSW, X, 145).

²¹ *Ibid*, p. 164 (SSW, X, 137).

desde o primeiro passo, na natureza e não precisa posteriormente de nenhuma outra explicação da passagem do lógico ao real”²².

Por recusar qualquer pressuposição anterior, a Lógica de Hegel nega a necessidade da “intuição intelectual”, tal como expressa em Fichte e Schelling. Mas esse último não admite que a Lógica possa passar sem a pressuposição de qualquer intuição. Já que considera que o método da Lógica é o mesmo da filosofia-da-identidade, Schelling pensa que Hegel só pode camuflar a intuição, pois se utilizava de um método que tinha unicamente a natureza como conteúdo e a intuição natural como acompanhante. Daí, assevera Schelling, “Hegel, já com o primeiro passo de sua Lógica, pressupõe a intuição e, sem contrabandeá-la, não poderia dar nenhum passo”²³. Munido desse argumento, Schelling tenta responder à objeção feita por Hegel de que o sistema da identidade, ao invés de demonstrar o absoluto pela via da ciência, apela para uma *intuição intelectual*, a qual não se sabe exatamente o que seja a não ser que, enquanto algo meramente subjetivo, não pode ter lugar na ciência.²⁴ Em primeiro lugar, Schelling nega que tenha apelado para a intuição intelectual na primeira exposição do sistema da identidade que, segundo o próprio autor é a única rigorosamente científica. Admite, porém que se serve dela em outro contexto, especialmente para marcar sua diferença com relação a Fichte: enquanto este procurava demonstrar a existência do eu, Schelling buscava *abstrair* da intuição intelectual – que demonstra a existência de uma forma *determinada* de sujeito-objeto –, para que aparecesse o “sujeito-objeto” geral como forma de todo ser.²⁵

Ao admitir que a filosofia-da-identidade suspende a pergunta pela existência, Schelling concede que seu primeiro sistema era apenas uma abstração. Nele o Absoluto, se aparecia,²⁶ não tinha o significado da mais elevada efetividade, mas somente enquanto “identidade absoluta”, enquanto forma geral da sujeito-objetividade. Sendo assim, no confronto com a *existência*, com a objetividade real, a filosofia de Schelling teria que superar a abstração da filosofia da identidade e assim chegar ao *outro* da

²² *Ibid*, p. 169 (SSW, X, 146).

²³ Cf. *Ibid*, p. 165 (SSW, X, 138).

²⁴ *Ibid*, p. 169 (SSW, X, 147).

²⁵ “Não é o eu, como está na intuição intelectual, como imediatamente certo, mas o que é obtido por abstração do sujeito na intuição intelectual, o *sujeito-objeto retirado* da intuição intelectual, isto é, universal, indeterminado e que, nessa medida, não é mais algo imediatamente certo mas, retirado da intuição intelectual, só pode ser ainda algo que diz respeito ao pensamento puro: somente este é o começo da filosofia objetiva, liberta de toda subjetividade” *Ibid*, p. 170 (SSW, X, 148).

²⁶ “Observo que naquela (primeira) exposição do sistema da identidade a palavra *o Absoluto* não aparecia de modo nenhum, tão pouco quanto a palavra *intuição intelectual*” *Ibid*, p. 171 (SSW, X, p. 149).

filosofia. Nesse outro sentido, ainda desconhecido pela filosofia primeira de Schelling, o autor admite uma intuição intelectual.²⁷

Como se vê, o que está em jogo nessas críticas é sem dúvida uma certa concepção distinta da filosofia. Enquanto em Hegel a consideração filosófica permanece sempre em si mesma na forma conceitual – o que o impede de admitir uma passagem *imediata* às próprias coisas, para Schelling a filosofia lida com o outro de si mesma, com o *impensado*. A partir disso, Schelling abre caminho para a posterior tradição crítica da filosofia hegeliana, tradição essa que nega a “abstração” do sistema em nome de uma idéia de *efetividade* diferente daquela que essa filosofia havia concebido. Toda tradição das críticas a Hegel (de Feuerbach a Marx, de Kierkegaard a Schopenhauer) denunciará a inefetividade da construção *idealista* e irá considerar os conceitos da Lógica como algo apenas “subjetivo, artificialmente feito objetivo”.²⁸ “Os conceitos como tais, prossegue Schelling, não existem de fato em parte nenhuma a não ser na consciência, *são*, pois, tomados objetivamente, *depois* da natureza, não *antes* dela; Hegel retirou-os de seu lugar natural, ao pô-los no começo da filosofia”.²⁹

Derivado disso é a censura que Schelling ainda faz à concepção de Hegel de que a filosofia é uma “consideração pensante dos pensamentos”, ou seja, que o verdadeiro pensar (a Lógica) lida apenas com os conceitos em sua pureza (independentes da *representação*, da determinação sensível). Para Schelling, o pensamento não é apenas puro pensar, pois a própria realidade sensível deve ser objeto do pensamento. E a filosofia, enquanto pensar *efetivo* reflete sobre seu outro, pois “pensar efetivo é aquilo pelo qual algo contraposto ao pensar é superado”.³⁰ Assim, ainda que conceda que a idéia lógica abarca toda a realidade; que a idéia é a *verdade* de tudo; que *sem* ela nada poderia existir, ainda assim, segundo Schelling, a *explicação* para a existência não teria sido completamente dada:

²⁷ Essa intuição intelectual surge para Schelling no confronto com o outro do pensamento, com o puro “indeterminado em si” que não é nem objeto, mas a mera *matéria* do pensar: “Se o pensar está ocupado com a determinação dessa matéria, ele não pensa nessa própria base, mas apenas nessa determinação conceitual que introduz nela (argila de escultor) – ela é, pois, o propriamente não-pensado no pensar. Um pensar não pensante porém, não será muito afastado de um pensar intuente, e nessa medida um pensar que tem por *fundamento* uma intuição intelectual passa através dessa filosofia inteira, assim como através da geometria, na qual a intuição exterior da figura, que é desenhada no quadro negro ou alhures, é constantemente apenas o portador de uma intuição interior e espiritual. Seja dito isto, pois, em face de uma filosofia certamente desprovida de intuição”. *Ibid.*, p. 171-2 (SSW, X, 151).

²⁸ *Ibid.*, p. 166 (SSW, X, p. 140).

²⁹ *Ibid.*, Idem.

³⁰ *Ibid.*, p. 166 (SSW, X, p. 141).

Tudo pode estar na idéia lógica, sem que com isso algo estivesse *explicado*, como, por exemplo, no mundo sensível tudo está contido em número e medida, sem que por isso a geometria ou a aritmética explicassem o mundo sensível. O mundo inteiro está como que nas redes do entendimento ou da razão, mas a questão é justamente como ele entrou nessa rede, pois no mundo há manifestamente ainda algo outro e algo *mais* do que mera razão, e até mesmo algo que se esforça para transpor esses limites³¹.

Ao reclamar-se do “mundo efetivo”, da “contingência” e da “realidade sensível” Schelling já anuncia as críticas que Feuerbach (e Marx seguindo seus passos) fará da filosofia hegeliana. Ainda que suas intenções sejam completamente diferentes, pois enquanto Schelling apresenta um outro sistema de filosofia que pretende resolver os impasses que o idealismo alemão desde Kant tenta solucionar, - impossibilidade do conhecimento do absoluto, cisão entre sujeito e objeto, etc – Feuerbach pretende fazer uma reviravolta na filosofia, uma inversão da filosofia hegeliana, expressão máxima, segundo ele, da identidade entre *filosofia especulativa e teologia*.³² Feuerbach pretende substituir a especulação pela *antropologia* e transferir, com isso, o centro da reflexão filosófica de Deus para o homem. Para esse programa o texto de 1839 *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana* desempenha, sem dúvida, um papel central.

Nesse texto Feuerbach questionará, como Schelling, a tentativa hegeliana de construir uma filosofia *sem pressupostos*. Se não podemos nem devemos apelar a nenhum *dado imediato*, a nenhuma intuição, isso significa que tudo que se apresentar na exposição científica do sistema deve passar pelo exame, pela crítica. A Lógica de Hegel expõe assim todas as categorias a uma crítica exaustiva e apenas no final – com a idéia absoluta, temos sua justificação última. Mas Feuerbach detectará aqui o ponto em que a filosofia de Hegel se torna imune a toda crítica e se eleva sobre toda possibilidade de exame: a idéia absoluta, que no final se sabe presente desde o início transforma a filosofia num círculo no qual se fecha a si mesma e com isso deixa de se expor ao exame e a qualquer exposição crítica, sendo por isso, dogmática. Nesse sentido, o autor

³¹ *Ibid*, p. 168 (SSW, X, p. 143-4).

³² “O mistério da *teologia* é a *antropologia*, mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia* – a *teologia especulativa* que se distingue da *teologia* comum, porque transpõe para o aquém, isto é, *atualiza, determina e realiza* a essência divina, que a outra exilava para o além, por medo e estupidez” L. Feuerbach, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, p. 19

dirá que “a filosofia hegeliana é, pois o apogeu da filosofia sistemática de tipo especulativo.”³³

No sistema hegeliano, segundo Feuerbach, a exposição ou demonstração é ao mesmo tempo igualmente fim para si mesma, ou seja, há uma identidade entre forma e conteúdo. Mas tal identidade só é possível porque o filósofo constrói seu sistema dentro do círculo da idéia absoluta: a construção do sistema *pressupõe* a idéia absoluta o que contradiz a pretensão de uma filosofia inteiramente sem pressupostos: “Exatamente por isso a *prova* do absoluto em Hegel – deixando de lado o rigor científico no desenvolvimento – por princípio e pela essência tem apenas uma significação *formal*. A filosofia hegeliana nos apresenta, desde seu começo e ponto de partida, uma contradição, contradição entre a verdade e a cientificidade, entre a essencialidade e a formalidade, entre o *pensar* e o *escrever*. *Formalmente*, a idéia absoluta não é pressuposta, mas na essência [é]”³⁴. Sendo uma mediação meramente formal, a idéia absoluta dispensa o confronto com o *realmente outro* do pensamento e permanece, por isso, encasulada em si mesma, apartada da intuição sensível. Nesse sentido a filosofia hegeliana sofre a mesma reprovação que recai sobre a filosofia moderna de Descartes e Espinosa, “a censura de uma ruptura não-mediatizada (*unvermittelten*) com a intuição sensível, a censura da pressuposição *imediata* (*unmittelbaren*) da filosofia”³⁵.

A partir disso, Feuerbach irá criticar a recusa da certeza sensível na filosofia de Hegel, em especial a dialética dessa certeza apresentada no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Aí Hegel mostra que a consciência acredita que o conteúdo concreto de seu saber é “um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite”³⁶. Este saber é apresentado como uma certeza sensível (*sinnliche Gewissheit*), ou seja, certeza de que a presença do ser se dá através da receptividade da sensibilidade. O ser seria dado aí integralmente, já que “do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si”. Presença que, por se dar através

³³ *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Gesammelte Werke, IX, p. 33.

³⁴ *Ibid*, p. 39. Segundo Feuerbach, antes que Hegel desse à sua lógica uma forma de comunicação científica, a idéia absoluta era já para ele uma *certeza*, uma verdade imediata: “A idéia absoluta era uma certeza absoluta para o *pensador* Hegel, mas para o *escritor* Hegel ela era uma incerteza formal. Essa contradição entre o pensador *liberado da necessidade* (*bedürfnislosen*), dominando a exposição, e para quem a coisa já está resolvida e o escritor *submetido à necessidade* (*bedürftigen*) e à sucessão, que põe como formalmente incerto aquilo que para o pensador é certo, essa contradição *objetivada* é o processo da idéia absoluta, que pressupõe o ser e a essência, mas de maneira tal que eles pressupõem na verdade a idéia mesma” (*Ibid*, p. 40). Dessa forma, a exteriorização da idéia seria apenas um jogo e o não saber do início da lógica uma “ironia” com a qual se diverte o pensador especulativo.

³⁵ *Ibid*, p. 42.

³⁶ PhG, W 3, p. 81; trad. cit., p. 74.

de uma intuição imediata, não se completa através do desdobramento do espaço e do tempo ou da inspeção detalhada de suas partes. Ao tematizar o que chama de certeza sensível, Hegel procuraria assim dar conta de toda tentativa de pensar a tarefa filosófica como retorno à espontaneidade do ser, retorno à origem muda graças à receptividade plena de uma intuição não-dependente do trabalho do conceito. Ao contrário, Hegel quer mostrar que “essa certeza se revela expressamente como a verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade contém apenas o ser da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro Eu, ou seja, Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*”³⁷. A dialética da certeza sensível irá mostrar que toda vez que ela tenta exprimir o imediato (“agora é noite”, “isto é uma casa”) ela lida não com o singular, mas com a simplicidade mediatizada da linguagem (o isto, o agora), ou seja, com universais. Assim, “o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois totalmente excluído que possamos dizer o sensível que visamos”³⁸.

Feuerbach irá questionar tal refutação da certeza sensível contestando que o universal tenha sido provado pelo uso dos dêiticos. O que tal dialética provaria seria a *incapacidade* da própria linguagem de atingir o sensível e não a *irrealidade* do sensível, ou seja, é uma refutação da linguagem que a consciência sensível encontra nesse fato, e não uma refutação da própria certeza sensível: “Meu irmão se chama João, Adolfo; mas além dele existe uma infinidade de outros homens que se chamam também João, Adolfo. Disso se segue que meu João não é uma realidade? Segue-se que a Joanidade é uma verdade? Para a consciência sensível, todas as palavras são nomes próprios, *Nomina própria*; eles são em si indiferentes em relação ao mesmo ser, para a consciência sensível não são mais que signos que lhe permitem atingir seu alvo pela via mais curta. A linguagem não tem *nada a ver com a coisa*”³⁹. Na verdade o erro de Hegel, segundo Feuerbach, foi ter tomado somente o tempo e não o espaço por forma da intuição. Nos *Princípios para a Filosofia do Futuro* escreve Feuerbach:

Hegel dá ao espaço, como em geral à natureza, apenas uma determinação *negativa*. Somente ‘estar aqui’ é positivo. *Eu não estou além, porque estou aqui* – este não-estar-além é, pois, uma

³⁷ *Ibid*, Idem.

³⁸ *Ibid*, trad. p. 76.

³⁹ Feuerbach, *Op. Cit*, p. 43. Para um comentário sobre essa questão ver Paulo Arantes: *Hegel e a ordem do tempo*, São Paulo, Hucitec, 2000, p. 79, nota 17.

consequência do estar aqui positivo, rico de sentido. É somente um limite da tua representação, mas não um limite em si, que o aqui não seja o além, que uma coisa seja exterior à outra. É uma exterioridade que *deve existir*, que não se opõe à *razão*, mas se lhe *conforma*. Mas, em Hegel, esta exterioridade recíproca é uma determinação negativa, porque é a exterioridade do que *não deve ser* exterior – com efeito, o conceito lógico, enquanto identidade absoluta consigo mesmo, tem-se por verdade – e o espaço é justamente a *negação* da idéia, da razão, negação na qual, pois, só se pode de novo reintroduzir a razão, *negando-a*. Mas longe de o espaço ser a negação da razão, é pelo contrário no espaço que justamente importa abrir lugar à idéia e à razão; o espaço é a primeira esfera da razão. Sem exterioridade espacial, também não existe exterioridade lógica alguma⁴⁰.

Essa superestimação do tempo e a conseqüente desvalorização da experiência sensível espacial está na origem da desconsideração da realidade imediata. É verdade que a linguagem só exprime o abstrato, mas ao dizer, o sujeito que da experiência sensível pressupõe o movimento corporal para a visada do objeto (isto é uma árvore, ali há uma casa). Por isso, Hegel só consegue refutar o aqui e o agora lógico, não o real. E essa é a chave da dialética: “só constitui a forma de sua intuição e de seu método mesmo o *tempo* que exclui e não simultaneamente, também o *espaço* que tolera; seu sistema só conhece *subordinação* e *sucessão*, ignora tudo da coordenação e da coexistência”.⁴¹

Assim como na crítica de Schelling,⁴² Feuerbach rejeita a dissolução da experiência sensível na filosofia de Hegel. Para ele, essa dissolução torna a filosofia de Hegel imune à toda crítica, é verdade, mas num sentido dogmático; e, ao mesmo tempo, por pairar acima de toda realidade concreta, acaba por converter-se numa “mística racional”. Essa expressão – como todo o aparato crítico feuerbachiano – também será usada pelo jovem Marx para caracterizar a Lógica de Hegel. Embora elogie Hegel por ter concebido a história como processo, como alienação e superação dessa alienação e o homem efetivo como resultado de seu trabalho, Marx também recusa o caráter abstrato e meramente ideal do sistema. “A apropriação das forças essenciais humanas”, escreve Marx em seus *Manuscritos Parisienses*, “convertidas em objetos, em objetos estranhos, é pois, em primeiro lugar, uma *apropriação* que se passa apenas na *consciência*, no *pensamento puro*, isto é, na *abstração*, a apropriação desses objetos como *pensamentos*

⁴⁰ *Princípios da Filosofia do Futuro*, trad. cit., p. 89.

⁴¹ *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Gesammelte Werke, IX, p. 17. Sobre esse aspecto da crítica de Feuerbach, Cf. Arantes, P. *Op. Cit.*, pp. 371-5.

⁴² Sobre a semelhança de Schelling e Feuerbach com relação à crítica de Hegel, ver Alfred Schmidt. *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München, Zürich, Piper Verlag, 1988, p. 106.

e movimentos do pensamento; por isso, já na *Fenomenologia* (apesar do seu aspecto totalmente negativo e crítico, e apesar da crítica efetivamente nela contida, que com frequência se adianta muito ao desenvolvimento posterior) está latente como gérmen, como potência, como um mistério, o positivismo acrítico e o igualmente acrítico idealismo das obras posteriores de Hegel, essa dissolução e restauração filosóficas da empiria existente”.⁴³

Ao comentar a *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx retoma o processo contra a mistificação idealista. Ao criticar a suposta primazia do Estado sobre a sociedade civil, Marx pretende ter desvendado o segredo da filosofia de Hegel, que ele caracteriza como “misticismo lógico”: na verdade, a prioridade do Estado em relação às esferas subordinadas da família e da sociedade civil é a prioridade da idéia lógica em relação aos seus momentos particulares. O que torna possível a inversão dos predicados que Marx, seguindo Feuerbach, constata, é a concepção ontológica de Hegel que torna todas as determinações particulares, finitas, fenomenais do ser em momentos abstratos da manifestação da idéia absoluta. A crítica procura mostrar, portanto, que à ontologização da Idéia corresponde um esvaziamento da realidade efetiva – a base material da própria idéia.

Trata-se, dessa forma, de colocar o sistema hegeliano sobre seus próprios pés e desfazer a idéia de autonomia do Estado. Nesse sentido, o procedimento de Marx segue de perto a crítica antropológica empregada por Feuerbach que consiste muito simplesmente em inverter os resultados teóricos da teologia e da filosofia especulativa para que a verdade seja estabelecida. Para esse último o pressuposto de tal inversão é a abstração da essência dos objetos, transportada para fora dos próprios objetos, e da sua posterior apresentação como um produto de Deus ou do pensamento. Portanto, caberia à crítica reconduzir o pensamento ao seu verdadeiro fundamento, pois a filosofia especulativa já exprimiria às avessas a verdade dos objetos. Tal fundamento é o homem como ser genérico e o ser sensível imediato.

Para o jovem Marx, a filosofia especulativa afirma exatamente o contrário do que se passa na realidade – ou dito de outra forma, ela diz o que é a realidade, mas a esvazia na abstração do pensamento. Assim, na *Filosofia do Direito*, por exemplo, família e sociedade civil constituem a condição de existência do Estado, elas são a verdadeira força motriz do Estado, seu sujeito, e, no entanto, tal condição é formulada

⁴³ K. Marx, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1985, p. 36.

como sendo condicionada, determinada pelo Estado, seu predicado. Hegel não nega tal condição, mas a realidade social que lhe serviu como ponto de partida, perde, no fim das contas, seu significado efetivo originário: ela é concebida como resultado da necessidade da idéia em sua efetivação. O misticismo lógico consistiria essencialmente nesse esvaziamento da realidade social, que a transformaria em seguida num produto da idéia e faz desta a autêntica realidade. Aqui temos, sem dúvida, o procedimento especulativo em sua síntese, mas não ainda o seu verdadeiro segredo que só se revela inteiramente quando comparamos a inversão efetuada no domínio da sociedade ao andamento das categorias na *Grande Lógica*. Poderíamos constatar aí que o misticismo hegeliano obedece rigorosamente o mesmo encadeamento das categorias lógicas na formação da idéia absoluta. Segundo Marx, Hegel “dá à sua lógica um corpo político, não a lógica do corpo político”.⁴⁴

Por outro lado, a crítica de Marx também reencontra Schelling ao fazer com que a passagem da Lógica à Filosofia do Real só se torne possível pelo pensamento *subjetivo* do próprio filósofo. Sobre essa passagem, diz Marx:

toda esta idéia, que se comporta de forma tão estranha e barroca e que propiciou aos hegelianos incríveis dores de cabeça, nada mais é, afinal das contas, do que a *abstração* (isto é, o pensador abstrato), que, escaudada pela experiência e esclarecida sobre sua verdade, decide, sob certas condições – abandonar-se e pôr seu ser-outro, o particular, o determinado, no lugar de seu ser-junto-a-si, de seu não ser, de sua generalidade e de sua indeterminação, a *natureza*. Decide *deixar sair livremente para fora de si* a natureza, que ocultava em si só como abstração, como coisa do pensamento. Isto é, decide abandonar a abstração e contemplar por fim a natureza *libertada* dela. A idéia abstrata, que se converte imediatamente em contemplação, não é outra coisa senão o pensamento abstrato que se renuncia e se decide pela *contemplação*. Toda esta passagem da lógica à filosofia da natureza é apenas a passagem – de tão difícil realização para o pensador abstrato, que por isso descreve-a de forma tão extravagante – da *abstração* à *contemplação*. O sentimento *místico* que leva o filósofo do pensar abstrato à contemplação é o *aborrecimento* (Langweile), a ânsia (Sehnsucht) por um conteúdo.⁴⁵

⁴⁴ *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Ed. Boitempo, p. 67.

⁴⁵ *Manuscritos*, Ed. Cit., p. 46-7.

Capítulo 2 – A crítica de Schopenhauer

Na contraposição de Schopenhauer a Hegel encontraremos quase todos os motivos que, desde Schelling, foram levantados contra a filosofia hegeliana. Entre as muitas diatribes que encontramos na obra de Schopenhauer contra Hegel algumas têm um lugar representativo, não apenas por seu caráter polêmico, mas também pela importância estratégica que assumem. Essas referências, ofensas e críticas englobam quase todos os temas clássicos da filosofia (teoria do conhecimento, filosofia da natureza e ética), além de discussões a respeito de método e estilo de escrita filosófica. A partir disso temos o seguinte quadro: a primeira crítica está presente na dissertação *Sobre a Quadrúpla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, e tem como tema principal o conceito de razão; a segunda aparece no adendo ao *Esboço de uma História da Teoria do Ideal e Real*, no qual as figuras principais do idealismo alemão (Fichte, Schelling e Hegel) são duramente combatidas. É também nesse texto que estão afirmações importantes de Schopenhauer sobre o modo de pensar do idealista, ao qual ele opõe a sobriedade da filosofia da reflexão; a terceira crítica aparece no prefácio de *Os dois problemas fundamentais da ética*, e tem como tema principal a filosofia da natureza; por fim, encontramos no ensaio *Sobre a Filosofia Universitária* a mais feroz de todas elas e cujo tema diz respeito aos vários âmbitos da moral: filosofia da história, teoria do direito e do Estado e filosofia da religião. Há várias outras passagens da obra de Schopenhauer em que o autor se refere a Hegel, com palavras nem um pouco respeitosas; mas em nenhuma delas encontramos críticas com um valor conceitual tão representativo quanto nas passagens acima. É por essa razão que para iniciar nosso trajeto devemos analisar cada uma delas.

Para Schopenhauer, a razão é a faculdade de formar conceitos e constitui a segunda forma do princípio de razão, aquela que rege as representações abstratas. O filósofo diz que tudo aquilo que foi considerado em todos os tempos e povos como obra da razão se relaciona visivelmente apenas àquilo que é possível ao conhecimento abstrato, discursivo, reflexivo, ligado às palavras e mediato e não ao conhecimento intuitivo puro, imediato e sensível. Segundo o autor, encontramos em nós apenas as formas da intuição externa, objetiva, o tempo e o espaço, e a causalidade como simples forma do entendimento pela qual ele constrói o mundo físico objetivo, e por fim, a parte

formal do conhecimento abstrato, que constitui o objeto da lógica enquanto teoria da razão.⁴⁶ Dessa forma, todo o elemento material de nosso conhecimento, isto é, tudo que não pode ser considerado como a forma subjetiva, como atividade própria da inteligência, portanto, todo o estofo do conhecimento, vem do exterior, da intuição objetiva do mundo físico, derivada da sensação. É esse conhecimento intuitivo e através de sua matéria empírica que a razão transforma, em seguida, em conceitos que ela fixa em palavras, para encontrar nelas a matéria necessária para suas combinações infinitas, graças aos juízos e raciocínios que constituem todo o tecido do pensamento.⁴⁷ Essa é a única atividade da razão, sendo “absolutamente impossível para ela fornecer uma matéria para seus próprios recursos”.⁴⁸ É nesse contexto que Schopenhauer acusa Hegel e o idealismo alemão de ter desnaturado a razão e o entendimento, invertendo seus sentidos, fazendo do último uma capacidade de abstrair e da primeira uma faculdade metafísica capaz de conceber por si mesma idéias incondicionadas: “Os professores de filosofia acharam bom retirar daquela faculdade de pensar e refletir que diferencia os homens dos animais (...) seu nome habitual e não mais chamá-la de *razão*, mas contra todo uso e todo costume saudável, *entendimento*, e da mesma forma tudo aquilo que dela deriva de *compreensível* (*verständlich*), ao invés de *racional* (*vernünftig*), o que produz um efeito discordante e ruim, como uma falsa nota”.⁴⁹ Graças a essa inversão, a razão foi elevada a uma espécie de oráculo metafísico: “A razão, entrujada de maneira tão atrevida de toda essa sabedoria, é entendida como uma ‘faculdade do supra-sensível’, ou também ‘faculdade das idéias’, em suma, como uma faculdade em nós presente voltada para a metafísica, de tipo oracular. Sobre a maneira de se perceber essas magnificências e visões supra-sensíveis reina, há cinquenta anos, entre os adeptos, uma grande variedade de concepções. Segundo os mais drásticos, ela tem uma intuição racional imediata do absoluto, ou ainda *ad libitum* do infinito, e de suas evoluções até o finito. Segundo outros, mais modestos, é antes ouvindo do que vendo, já que ela não intui diretamente, mas apenas entende o que se passa na tal cucolândia das nuvens, e assim narra fielmente àquele tal entendimento, que a partir daí escreve compêndios filosóficos”.⁵⁰

⁴⁶ Cf. SG, § 34, SW I, p. 110.

⁴⁷ Cf. *Ibid*, Idem.

⁴⁸ *Ibid*, SW I, p. 117. Schopenhauer assinala aqui que não é um mero acaso que a palavra razão é, em todas as línguas latinas e também nas germânicas, do gênero feminino, enquanto o entendimento do gênero masculino: a razão só concebe, não cria.

⁴⁹ *Ibid*, SW I, p. 112

⁵⁰ *Ibid*, p. 111.

Schopenhauer opõe assim às construções teóricas idealistas de Fichte, Schelling e Hegel e à possibilidade de conhecer o absoluto, a limitação do entendimento humano às intuições sensíveis, e da razão à capacidade de relacionar representações abstratas. Para isso, o autor evoca Locke e Kant: ambos teriam afirmado a dependência do conhecimento à experiência, sendo que Kant explica como se dá a parte formal *a priori* do conhecimento e Locke a parte material⁵¹. No entanto, teria sido o próprio Kant, com seu imperativo categórico que teria fornecido o motivo para a concepção da razão como uma faculdade criadora. Segundo Schopenhauer, por uma ampliação audaciosa, a razão que já em Kant constituía um “oráculo prático” se tornou um “oráculo teórico”. Teria sido sobretudo Jacobi que com essa invenção ajudou os pós-kantianos a sair do desespero que a crítica kantiana causou. A razão se tornou entendimento e àquela foi atribuída uma capacidade especial de conceber idéias na qual se baseou toda filosofia alemã posterior, “primeiro como construção livre e como projeção do eu absoluto e de suas emanções rumo ao não eu; depois como intuição intelectual da identidade absoluta ou da indiferença e de suas evoluções até a natureza, ou também de Deus, nascendo do seu fundo tenebroso ou de sua ausência de fundo (abismo), à la Jakob Böhme; enfim como idéia absoluta se pensando a si mesma e como palco no qual se executa o ballet do auto-movimento dos conceitos, mas sempre como concepção imediata do divino, do supra-sensível, da beleza, da divindade, da verdade, da bondade e de tudo mais que se queira com o final ‘ade’”.⁵²

Outro aspecto da crítica da razão de Schopenhauer é o tema das provas da existência de Deus, tratado nos parágrafos 8 e 9 do mesmo texto, quando critica Descartes e Espinosa. Para ele, a filosofia inteira de Espinosa – que ele interpreta como panteísmo – se baseia na mesma confusão entre princípio de conhecimento e princípio de causa e efeito (ou entre razão e entendimento) que tornou possível a prova ontológica de Deus em Descartes. O idealismo alemão, sobretudo com Schelling e Hegel, é compreendido como o desenvolvimento desse equívoco fundamental e é por isso que

⁵¹ Cf. *Ibid*, p. 116.

⁵² *Ibid*, p. 123: “erst als freie Konstruktion und Projektion des absoluten Ich und seiner Emanationen zum Nicht-Ich, dann als intellektuale Anschauung der absoluten Identität, oder Indifferenz, und ihrer Evolutionen zur Natur, oder auch des Entstehens Gottes aus seinem finstern Grunde, oder Ungrunde, à la Jakob Böhme, endlich als reines Sichselbstdenken der absoluten Idee und Schauplatz des Ballets der Selbstbewegung der Begriffe, daneben aber stets noch als unmittelbares Vernehmen des Göttlichen, des Uebersinnlichen, der Gottheit, der Schönheit, Wahrheit, Gutheit, und was sonst noch für Heiten gefällig seyn mögen”.

Schopenhauer afirma, em vários momentos de sua obra, que essa filosofia não passa de uma espécie de cópia deformada pela linguagem da filosofia de Espinosa⁵³.

A lei da causalidade regula, para Schopenhauer, todo o conteúdo das formas puras da intuição, tempo e espaço. Toda a realidade empírica é regida pela validade desse princípio. O estabelecimento da lei de causalidade como forma da experiência permite a Schopenhauer, na esteira de Kant, confirmar a validade da refutação das provas da existência de Deus. Tanto a prova ontológica quanto a prova cosmológica contradizem o princípio de razão. É aqui que Schopenhauer, na *Dissertação* se refere polemicamente a Hegel, defendendo que toda sua doutrina não passaria de uma “monstruosa amplificação da prova ontológica”.⁵⁴ Já aqui vemos o aspecto central da crítica de Schopenhauer ao “panlogismo” hegeliano. É enquanto permite o pensamento em um “absoluto” que Schopenhauer enxerga um vínculo profundo entre as provas da existência de Deus e a filosofia hegeliana.

Para Schopenhauer, a filosofia moderna consistiu num abuso daquele equívoco que conduz à prova ontológica: a confusão entre princípio de razão de *conhecimento* e princípio de causa e efeito. Não se pode confundir, segundo o filósofo, o princípio de conhecimento que serve para estabelecer um *juízo* com uma causa que serve de razão para um acontecimento real. Descartes teria, segundo Schopenhauer, confundido intencionalmente os dois princípios e colocado um princípio de conhecimento para determinar a existência de Deus a partir de sua própria definição, ao invés de se perguntar, como seria razoável, pelo princípio de causalidade.⁵⁵ Saber e demonstrar que (*dass*) uma coisa é não é a mesma coisa que saber *por que* (*Warum*) uma coisa é. Esse seria o fundamento para a inferência da existência de Deus a partir de sua própria definição. Schopenhauer se fia na idéia de que a definição de uma coisa e a prova de sua existência são coisas distintas⁵⁶. A mesma confusão seria o fundamento do “panteísmo” de Espinosa. A relação da substância universal e única (Deus) com seus infinitos atributos (o mundo) é a relação entre um conceito e os juízos analíticos fundados nele e que dele podem derivar-se: é a relação do princípio de conhecimento com suas conseqüências. Seu procedimento consiste em mesclar o princípio de conhecimento que jaz no fundo de um determinado conceito com uma causa ativa do exterior. “Assim, o

⁵³ Sobre esse tema Cf. Eduardo Brandão, “A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto”, em João Carlos Salles (org), *Schopenhauer e o Idealismo alemão*, Salvador: Quarteto, 2004, pp. 45-57.

⁵⁴ SG, § 7, SW I, p. 11-2.

⁵⁵ Cf. SG, §7, SW, I, p. 10.

⁵⁶ Cf. *Ibid*, p. 11. Essa distinção apareceria, segundo Schopenhauer, de maneira ainda não muito clara em Aristóteles e depois completamente desenvolvida em Kant.

panteísmo de Espinosa é somente a *realização* da prova ontológica de Descartes. (...) O que Descartes apresentou apenas como *ideal, subjetivo*, isto é, apenas para nós, apenas para o conhecimento em vista da prova da existência de Deus, Espinosa tomou de uma maneira *real e objetiva*, como a relação real entre Deus e o mundo. (...) O primeiro tinha ensinado em sua prova ontológica que a *existência* de Deus resulta de sua *essentia*, o segundo fez da *causa sui* a essência de Deus”⁵⁷.

Por não aceitar a supressão da diferença entre os dois significados do princípio de razão, Schopenhauer nega reconhecer um sentido para a expressão *causa sui* que os “neo-espinosistas” Schelling e Hegel recuperaram. Assim como o absoluto, a *causa sui* não passa de uma decisão autoritária e impertinente de romper a cadeia infinita da causalidade. Da mesma forma, a prova cosmológica, ao deduzir um ser necessário a partir do ser contingente, “consiste na realidade em afirmar que o princípio de razão do devir (ou lei de causalidade) conduz necessariamente a um pensamento que o suprime e o declara como nulo. Pois não se chega à *causa prima* (o Absoluto) senão remontando do efeito à causa numa série tão longa quanto se queira; mas não se pode parar em uma causa primeira sem anular o princípio de razão”.⁵⁸

De qualquer forma, a teoria da identidade do real e do ideal mereceria, à primeira vista, uma atenção especial, principalmente num texto chamado *Esboço de uma história da teoria do ideal e do real*. Mas é exatamente isso que Schopenhauer nega, afirmando que no caso dos três “sofistas”, Fichte, Schelling e Hegel, não se trata de filosofia séria, já que eles negariam a seriedade e a probidade da pesquisa. Mesmo assim, Schopenhauer se esforça em mostrar que tal identidade construída por esses filósofos não se realizaria e que a crítica da filosofia da reflexão em Hegel não passa de um jogo de palavras ininteligível⁵⁹. O autor cita o prefácio da *Fenomenologia do*

⁵⁷ SG, §7, SW, I, p. 14.

⁵⁸ Cf. SG, § 20, SW, I, p. 41. Cf. também, *Ibid.*, § 49, p. 153, onde Schopenhauer critica a idéia de incondicionado. A questão da recuperação hegeliana das provas da existência de Deus será tratada de maneira mais pormenorizada na terceira parte, capítulo 3 (pp. 199-212).

⁵⁹ Cf. *Parerga e Paralipomena*, I, SW V, p. 28. Podemos comparar essa idéia com a parte final da crítica de Schelling sobre o modo de pensar e a linguagem de Hegel. Assim, diz o filósofo, “quem, sob pretexto de que são meras determinações finitas do entendimento, quer elevar-se acima de todos os conceitos naturais, despoja a si mesmo, justamente com isso, de todos os órgãos da inteligibilidade, pois somente nessas formas tudo pode ser-nos inteligível” *Op. Cit.*, p. 178 (SW, X, p. 162). Ele faz ainda a seguinte comparação: se cabeças com grande habilidade e imaginação se propõem, mas sem grande inventividade para tarefas mecânicas, a criar uma máquina de torner garrafas – fabricam perfeitamente uma, mas o mecanismo é tão difícil e artificioso, as máquinas rangem tanto que se prefere usar as mãos. O mesmo se passa na filosofia: “se o martírio de um sistema anti-natural é maior do que aquele fardo da ignorância, prefere-se no entanto continuar a suportar este”. *Ibid, Idem.* (SW, X, p. 164).

Espírito: “não é difícil de perceber que essa maneira [de proceder] – expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões – não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma”.⁶⁰ Schopenhauer não se detém, porém, no detalhe do argumento de Hegel e apenas mostra a sua perplexidade com aquilo que ele entende ser a negação de todo o entendimento que conduzia os antigos filósofos à busca da verdade. Mesmo os racionalistas Descartes, Espinosa e Leibniz são louvados por ainda acreditarem ser possível a transmissão de conhecimento com palavras compreensíveis ao entendimento comum. Já em Hegel não se trataria de pensar a partir de conceitos, mas esses mesmos é que usariam a cabeça dos homens para se auto-pensarem:

portanto, aquilo que é pensado *in abstracto* como tal deveria ser um e o mesmo com o objetivamente existente em si mesmo e, da mesma forma, também a lógica deveria ser ao mesmo tempo a verdadeira metafísica: de acordo com isso, precisamos apenas pensar, ou deixar os conceitos agirem para saber como é o mundo lá fora. Portanto tudo o que dá na telha (*in einem Hirnkasten spukt*) é ao mesmo tempo real e verdadeiro. Porque doravante o ‘quanto mais idiota melhor’ (»je toller je besser«) era o mote dos filosofastros desse período, assim era essa absurdidade apoiada pela segunda, segundo a qual nós não pensamos, mas os conceitos se realizavam sozinhos e sem nossa participação o processo de pensamento, o que foi chamado de auto-movimento dialético do conceito e deveria ser assim uma revelação de todas as coisas *in et extra naturam*.⁶¹

Apesar de curto e conter muitos juízos sumários, esse texto oferece uma reflexão importante de Schopenhauer sobre a gênese do idealismo alemão. A partir de Schelling, que Schopenhauer considera o mais “talentoso” dos idealistas, teria surgido a ocasião para uma recuperação de Espinosa em chave idealista, o que teria atingido seu ponto culminante com Hegel. Após mostrar o desenvolvimento do pensamento sobre as relações entre o ideal e o real de Descartes a Kant, Schopenhauer se detém na tentativa de Schelling de superar o problema pela afirmação da identidade do real e do real, o que

⁶⁰ *Fenomenologia do Espírito*, W 3, p. 46. Trad. Cit, p. 47. Citado por Schopenhauer em *Parerga e Paralipomena* I, SW V, p. 30.

⁶¹ *Ibid*, p. 36-7: “also das *in abstracto* Gedachte als solches und unmittelbar sollte Eins seyn mit dem objektiv Vorhandenen an sich selbst, und demgemäß sollte denn auch die Logik zugleich die wahre Metaphysik seyn: demnach brauchten wir nur zu denken, oder die Begriffe walten zu lassen, um zu wissen, wie die Welt da draußen absolut beschaffen sei. Danach wäre Alles, was in einem Hirnkasten spukt, sofort wahr und real. Weil nun ferner »je toller je besser« der Wahlspruch der Philosophaster dieser Periode war; so wurde diese Absurdität durch die zweite gestützt, daß nicht wir dächten, sondern die Begriffe allein und ohne unser Zuthun den Gedankenprozeß vollzögen, welcher daher die dialektische Selbstbewegung des Begriffs genannt wurde und nun eine Offenbarung aller Dinge *in et extra naturam* seyn sollte”.

para ele significaria algo como “cortar o nó”, ao invés de desfazê-lo. Aqui o filósofo afirma mais uma vez sua volta a Kant, já que censura Schelling exatamente por ter contradito o primeiro. A tendência a interpretar Kant a partir de Espinosa é censurada: “Entrementes ele compreendeu ao menos o próprio e original sentido do problema que diz respeito à relação entre nossa *intuição* e o ser e essência em si mesma das coisas que se apresentam; mas por haurir sua doutrina principalmente a partir de Espinosa, ele toma deste as expressões *pensar* e *ser*, que designam muito mal o referido problema e mais tarde dariam lugar às mais malucas monstruosidades”⁶². O ponto que Schopenhauer ressalta aqui é a clivagem que faz o problema da relação entre o ideal e o real se deslocar da *intuição* e o *intuído* para o *pensar* e o *pensado*. Com isso a relação imediata com o em-si é suprimida por uma relação abstrata entre ser e pensar, o que teria dado a ocasião para uma logicização da metafísica em Hegel e o desprezo pela experiência sensível, a única que, segundo Schopenhauer, contém uma relação imediata com o ser em si. Como tentaremos mostrar, a crítica de Schopenhauer procura corrigir Espinosa via Kant, e vai na contramão da recuperação que Schelling e depois Hegel oferecem da filosofia de Espinosa, que tentariam justamente corrigir Kant via Espinosa.⁶³

Um outro texto em que Schopenhauer cita, de maneira representativa, textos de Hegel para fundamentar sua crítica é o prefácio à primeira edição de *Os dois problemas fundamentais da ética* (1840). Trata-se, nesse texto, de tentar mostrar à Sociedade Real de Ciências da Dinamarca que não premiou o texto *Sobre o Fundamento da Moral*, que os filósofos mencionados de maneira ofensiva nessa obra não são tão dignos de respeito quanto se pensa. Esses *summi philosophi* são Fichte e Hegel. Fichte foi objeto do § 11, intitulado “A ética de Fichte como espelho de aumento dos erros da ética kantiana”. Mas se Fichte ainda é considerado digno de crítica e é qualificado como “homem de talento”, Schopenhauer considera Hegel como um autor abaixo de toda crítica, mas que exerceu uma influência perniciosa em toda literatura alemã. É no sentido de tentar neutralizar essa influência que Schopenhauer tentará mostrar que Hegel não teria sequer

⁶² PI, SW, IV, p. 35.

⁶³ Poderíamos concluir daí, portanto, que para pensar a relação entre Schopenhauer e os idealistas Schelling e Hegel, é necessário investigar como Schopenhauer interpreta Spinoza. Sobre isso ver Ortrum Schulz, *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*, Frankfurt, Peter Lang, 1993. Sobre Schelling e Schopenhauer ver Berg, R. Jan, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*. Würzburg, K & N, 2003 e Jair Barboza, *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo, Unesp, 2005.

competência para ser um professor universitário, pois sua obra conteria equívocos que contraria todo bom senso, que “lhe falta mesmo todo entendimento humano comum (*gemeine Menschenverstand*), por mais comum que ele possa ser”.⁶⁴

Os exemplos de Schopenhauer são todos tirados da *Filosofia da Natureza da Enciclopédia*. Referem-se às questões da permanência da substância, da lei de causalidade, da lei de inércia e da matéria. Em primeiro lugar, o autor cita o § 293 da referida obra, passagem que trata do peso dos corpos: “um exemplo da especificação *existente* do peso é o fenômeno que ocorre quando uma barra de ferro em equilíbrio sobre seu ponto de apoio perde, uma vez *magnetisada*, seu equilíbrio e aparece mais pesada em um dos seus polos que o outro. Uma parte é assim afetada de modo a se tornar mais pesada sem desperdício de volume; a matéria, cuja massa não aumenta, se torna *especificamente* mais pesada”.⁶⁵ Para Schopenhauer o equívoco aí já estaria na mera forma do silogismo, que ele assim resume: tudo aquilo que se torna mais pesado de um lado pende para um lado: essa barra magnetisada pende para um lado: portanto, ela se tornou mais pesada nesse lado.⁶⁶ Essa forma silogística contrariaria a regra aristotélica segundo a qual “de meras premissas afirmativas não se segue nada na segunda figura”. Mas, segundo Schopenhauer, mesmo a lógica inata do “reto e sadio entendimento” (*gesunder und gerader Verstand*) impediria um tal raciocínio.

O segundo exemplo é retirado do § 269 e versa sobre a lei de inércia: “A gravitação contradiz imediatamente a lei de inércia, pois através daquela a matéria se esforça para *sair de si mesma* em direção a outra”.⁶⁷ Ora, Schopenhauer não pode aceitar que a lei de inércia seja suprimida, pois se ela própria diz que “onde nenhuma causa intervém, nenhuma mudança se produz”, ela não passa de um corolário da lei de causalidade.⁶⁸ A partir disso, Schopenhauer exclama: “Como?! Não se pode conceber que a lei de inércia seja tão pouco contrária a que um corpo seja *atraído* (*angezogen*) por outro como a que seja *repelido* (*gestoßen*) por ele?! Tanto em um caso como no outro, é a irrupção de uma causa externa a que suprime ou modifica o repouso ou o

⁶⁴ E. SW IV, p. xx. Schopenhauer ainda diz que a academia bem poderia dizer que “as doutrinas celestes dessa sabedoria são inacessíveis à inteligências tão baixas quanto a minha (Schopenhauer), e que aquilo que considero como não-senso (*Unsinn*) é de sentido profundo insondável”. Mas o que ele quer é justamente mostrar o contrário.

⁶⁵ Enz, § 293 (Anm) W 9, p. 158, trad. Bras., p. 170.

⁶⁶ *Os dois problemas fundamentais da ética*, SW IV, p. xxi

⁶⁷ Enz, § 269 (Anm), W 9, p. 82; trad. Bras., p. 89.

⁶⁸ E. SW IV, p. xxii.

movimento até então existente; e de tal modo que na atração como na repulsão, ação e reação são mutuamente iguais”.⁶⁹

A terceira citação se refere a uma passagem em que Hegel polemiza contra a explicação da eletricidade pela hipótese dos poros (§ 298): “ainda que se admita *in abstracto* que a matéria é perecível e não absoluta, ainda assim na aplicação se vai contra isso (...) de modo que, de fato, a matéria é tida como *absolutamente autônoma, eterna*. Esse equívoco é introduzido pelo erro geral do entendimento de que etc”.⁷⁰ Segundo Schopenhauer essa passagem denunciaria que Hegel acreditaria na transitoriedade da matéria. Para o primeiro, entretanto, seria absurdo aceitar que a matéria seja passageira, pois o entendimento não permite pensar num nascimento ou destruição da matéria: “que a matéria *persiste*, ou seja, que não nasce nem perece como todas as outras coisas, mas que existe e permanece tão indestrutível como ingerada durante todo o tempo, e por isso seu quantum não pode aumentar nem diminuir: esse é um conhecimento *a priori* tão sólido e seguro como qualquer conhecimento matemático”.⁷¹

Que Hegel pense que os corpos podem se tornar mais pesados sem que sua massa aumente; que a gravitação contradiz a lei de inércia, e que a matéria seja passageira, provaria, para Schopenhauer, que antes de ser um *summus philosophus* Hegel daria provas de sua própria ininteligência (*Unverstand*). Isso porque os exemplos acima não se refeririam a aspectos particulares, ou mesmo centrais do sistema, mas de “conhecimentos *a priori*, ou seja, de problemas que qualquer um pode resolver pela mera reflexão”.⁷² Como se vê trata-se de defender a filosofia da reflexão contra os golpes da dialética especulativa. Nesse sentido, Schopenhauer irá evocar Locke e

⁶⁹ *Ibid*, Idem.

⁷⁰ *Ibid*, p. xxiii. Vale citar o texto de Hegel na íntegra: “ainda que se admita *in abstracto* que a matéria é perecível e não absoluta, ainda assim na aplicação se vai contra isso quando se concebe a matéria *de facto* como negativa, quando *nela* se deve pôr a negação. Os poros são, sem dúvida, o negativo – com efeito, nada há a fazer, é necessário chegar a tal determinação – são o negativo apenas *junto* da matéria, o negativo *não da própria matéria*, mas *lá onde a matéria não é*; de modo que, de facto, a matéria se admite apenas como afirmativa, como *absolutamente independente, eterna*. Este erro é suscitado pelo erro geral do entendimento ao conceber o elemento metafísico apenas como uma coisa de pensamento *ao lado*, isto é, *fora* da realidade efetiva; pelo que, *ao lado* da crença na não absolutez da matéria, crê-se *também* na absolutez da mesma; a primeira fê encontra lugar, quando o encontra, *fora* da ciência; mas a segunda prevalece essencialmente na ciência” (W 8, p. 168-9). Como o texto de Hegel parece dizer exatamente o contrário daquilo que Schopenhauer quer mostrar, Kossler mostra esse equívoco como a prova final do desconhecimento de Schopenhauer da obra de Hegel. Cf. *Substantielles Wissen und subjektives Handeln: dargestellt in einem Vergleich von Schopenhauer und Hegel*. Lang, Frankfurt a. M., Bern, Paris, New York, 1990, p. 23.

⁷¹ E. SW IV, p. xxiii.

⁷² E. SW IV, p. xxiv.

defender Kant contra aquilo que entende ser a arrogância e o tom desdenhoso da linguagem de Hegel.⁷³

Para Schopenhauer, a teoria hegeliana do conceito retiraria o lógico da esfera subjetiva, abstrata e dependente da consciência empírica e o transportaria ao mundo real. Dessa maneira, Hegel colocaria o mundo empírico como reflexo do lógico. Contra Hegel, portanto, Schopenhauer afirma que é a intuição sensível e não os conceitos dela dependentes, que constitui o princípio do conhecimento. Enquanto representação de uma representação, o conhecimento racional é inteiramente dependente do conhecimento intuitivo do entendimento.

A partir do mesmo ponto de vista, Schopenhauer recusa a concepção segundo a qual a moralidade seria a realização de uma “idéia” ou “conceito”, que estaria para além da realidade da vida individual. É assim que, no contexto de uma crítica a Hegel – e mais especificamente ao materialismo dos jovens hegelianos de esquerda – Schopenhauer afirma que o objeto da moral não é o movimento histórico dos povos, mas o indivíduo e sua consciência:

No mesmo sentido se sustentou que a ética não deveria ter por tema o agir do indivíduo, mas sim o das massas, único tema digno dela. Nada pode ser mais perverso do que essa visão baseada no mais banal realismo. Pois em cada indivíduo aparece a vontade de viver inteira e indivisa, e o microcosmo é igual ao macrocosmo. As massas não tem mais conteúdo do que cada indivíduo. Na ética, não se trata da ação e de sua consequência, mas do querer, e esse se apresenta continuamente apenas no indivíduo. Não é o destino dos povos, o qual se apresenta apenas no fenômeno, mas o do indivíduo que se decide moralmente. Os povos são, na verdade, meras abstrações; só os indivíduos existem efetivamente⁷⁴.

Já que é contra o pensamento dialético, não surpreende a crítica que Schopenhauer dirige à idéia de considerar a história como o cânone do conhecimento filosófico. A história não conseguiria se elevar sequer ao nível da mera ciência, pois enquanto essa consegue uma certa sistematicidade ao abordar os fatos e classificá-los em conceitos e depois em gêneros, a história lida só com o particular: ela apresenta não a subordinação dos fatos conhecidos, mas sua mera coordenação. Ela seria então um saber sem ser uma ciência, pois conhece apenas o particular, o indivíduo e não o

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. xxiv-v.

⁷⁴ WWV E., Cap. 47, SW, III, p. 676. Ao se dirigir contra os jovens hegelianos, especialmente Feuerbach ao qual ele se refere, Schopenhauer poderia ser posto ao lado dos liberais como Rudolf Haym (ou mesmo Stirner) que criticam a glorificação metafísica do Estado em favor da liberdade do indivíduo.

universal. Os universais que ela constrói – períodos, épocas, mudanças de governo etc – são meramente subjetivos. O único universal verdadeiro – se é que se pode chamar assim – é aquele que é anterior aos próprios fatos – a idéia, enquanto *objetividade adequada da Vontade*. Essa, entretanto, só pode ser apreendida pelas artes e pela filosofia que se ocupam daquilo que é sempre do mesmo modo, idêntico a si, enquanto que “a matéria da história, ao contrário, é o singular em sua singularidade e contingência, o que uma vez é e depois nunca mais é, os entrelaçamentos passageiros de um mundo humano tão móvel quanto nuvens no vento, e que freqüentemente pelo menor acaso é desformado”.⁷⁵ A tendência a subordinar o real ao lógico, levaria Hegel, segundo Schopenhauer, ao erro de acreditar que em todo acontecimento algo pleno de sentido se realiza. Contra isso, Schopenhauer nega a idéia de um sentido da história ou do curso do mundo. Mesmo a história enquanto disciplina não constitui uma ciência, mas um mero saber, condenado a rastejar na experiência: “A história nos ensina que a cada momento existiu uma outra coisa; a filosofia se esforça, ao contrário, em nos elevar à idéia de que a mesma coisa foi é e será. Na realidade, a essência da vida humana como da natureza está inteiramente presente em todo lugar, em todo momento e precisa, para ser reconhecida em sua fonte, apenas de uma certa profundidade de apreensão (*Auffassung*)”.⁷⁶ Ao lidar apenas com fenômenos e estar subordinada à forma do tempo, a história permaneceria apenas na superfície. Em Schopenhauer, portanto, a história não saberia dar sentido à existência humana: *Eadem sed Aliter* (o mesmo, mas diferentemente) é sua divisa.

A partir dessa concepção, a visão hegeliana da história não será criticada, como fora até aqui, por seu caráter altamente especulativo. Pelo contrário, Hegel será acusado de ter dado a ocasião a uma espécie de realismo raso que se fiaria nas meras aparências: “Quanto a essa tendência, promovida especialmente pela perniciosa e emburrecedora pseudofilosofia (*Afterphilosophie*) hegeliana, de se construir a história do mundo como um todo planejado ou, como dizem ‘construí-la organicamente’, ela repousa, no fundo em um realismo tosco e trivial, que toma o fenômeno como a essência em si do mundo e faz tudo depender dele, de suas formas e processos”.⁷⁷ Aqui fica claro mais uma vez o

⁷⁵ WWV, E., SW III, p. 503.

⁷⁶ WWV, E., Cap. 38, SW, III, p. 504.

⁷⁷ *Ibid*, Idem.

quanto a crítica de Schopenhauer se dirige não apenas a Hegel, mas ao *pós-hegelianismo*.⁷⁸

Ao comentar essa crítica schopenhaueriana, Alfred Schmidt ressalta especialmente o caráter materialista da crítica de Schopenhauer e o aproxima de Feuerbach e Marx.⁷⁹ O que diferenciaria, porém, Schopenhauer da crítica marxista é sua recusa terminante de conceder qualquer valor científico à história. É devido aos princípios de sua metafísica que o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação* nega a história, o que o leva a se contrapor a quase todo pensamento de seu tempo. Mesmo Nietzsche, que não pode ser contado entre os grandes defensores da História como ciência fundamental, se expressa criticamente contra o anti-historicismo de Schopenhauer.⁸⁰ Para Schmidt, entretanto, “a distância de Schopenhauer em relação à História não é nenhum erro de pensamento que ele bem poderia ter economizado. Ela se baseia no princípio de sua própria metafísica. A vontade do mundo *aparece* continuamente no espaço e no tempo. Como coisa em si, porém, ela existe independente dessas formas subjetivas do conhecimento. Seria por isso inteiramente equivocado aceitar que a essência do mundo se deixa ‘de alguma maneira, seja ela da forma mais sutilmente oculta, apreender *historicamente*’”.⁸¹

Schmidt contrapõe o anti-historicismo de Schopenhauer ao sistema filosófico de Hegel, em que o fim universal que deve ser buscado na história é idêntico ao fim último do mundo em geral, o qual a filosofia sempre pressupõe: a idéia como “o verdadeiro, o

⁷⁸ Sem considerar esse aspecto da crítica de Schopenhauer, Gerard Lebrun nota que quando o primeiro ataca o “historismo” hegeliano, acaba expressando antes um contra-senso de leitura. Para Lebrun, Hegel não dota de realidade os fenômenos temporais e lhes confere um sentido imanente, como interpreta Schopenhauer. Hegel não divinizaria o fenômeno, e a história aparece antes como um discurso que só adquire sentido a partir do privilégio conferido a certos conceitos: “Hegel diz que a História-discurso, percorrendo o aparecer do Espírito, lida ‘somente com o eterno’: Schopenhauer entende que o Absoluto reside ‘na turbulência dos acontecimentos’. E essa leitura inverte, por completo, o sentido do hegelianismo. Ela somente teria cabimento se Hegel tivesse feito do tempo ‘o poder’ do conceito – e não o contrário. Somente teria cabimento se Hegel não tivesse afirmado, com toda a clareza, que o Conceito ‘não está no tempo nem é nada temporal...’”. *O Averso da Dialética*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, S. 51. Cf. Enz. § 258.

⁷⁹ *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Munique e Viena, Edition Akzente, 1988, p. 65 e seguintes e cf. também, pp. 94 e seguintes. Como vimos, uma possível aproximação entre Schopenhauer e Feuerbach poderia ser feita a partir da crítica que ambos fazem ao que eles entendem como um *desprezo da experiência sensível* no pensamento hegeliano. Sobre isso ver: Böröcz, János F. *Resignation und Revolution: Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig A. Feuerbach*. Münster, Lit, 1998.

⁸⁰ Schmidt cita uma passagem de *Para além de bem e mal* (§ 204): “Com seu pouco inteligente furor contra Hegel, ele (Schopenhauer) conseguiu desvincular toda a última geração de alemães do contexto da cultura alemã, a qual, tudo considerado, representa um cimo e um refinamento divinatório do *sentido histórico*: mas o próprio Schopenhauer era justamente nesse ponto, tão pobre, tão pouco receptivo e pouco alemão que chegava à genialidade” F. Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, Companhia das Letras, São Paulo, 1992, p. 106.

⁸¹ *Op. Cit.*, p. 19.

eterno, o absolutamente poderoso”.⁸² Dessa forma, continua Schmidt, “quando Schopenhauer protesta contra a idéia, fomentada pela ‘perniciosa e emburrecedora pseudofilosofia (*Afterphilosophie*) hegeliana, de se construir a história do mundo como um todo planejado’, ele se volta não apenas contra a admissão de uma ‘racionalidade’ imanente ao processo histórico, mas também – o que é frequentemente desconsiderado – contra toda concepção teológica ou filosófica de uma criação do mundo a partir de um princípio transcendente pré-estabelecido”.⁸³ Essa contraposição se basearia na idéia de que os conceitos abstratos (nesse caso, a história como idéia) sempre seriam secundários em relação a sua origem empírica, o que faz Schopenhauer se voltar não para a história, mas para as ciências naturais. Sua filosofia da natureza não seria, porém, um mero mecanicismo, mas teria uma concepção dinâmica e iria na mesma direção da dialética da natureza de Engels ao assumir o conflito como sua nota característica.⁸⁴

Isso não significa, todavia, que para Schopenhauer deveríamos nos ater aos fatos brutos, como se seu pensamento não passasse de um certo realismo empirista. É verdade que sua tarefa será o entendimento da experiência, a verdadeira interpretação de seu sentido e conteúdo. Mas não se trata dessa ou daquela experiência em particular, mas da experiência em geral – que nos dará a chave para o deciframento do enigma do mundo. Essa chave, Schopenhauer a encontrará na experiência do próprio corpo como passagem para o em si do mundo – o assim chamado argumento de analogia. Nesse sentido, ainda que busque decifrar um sentido metafísico para a experiência sensível, o método de Schopenhauer permanece empírico já que tenta compreender o núcleo essencial das coisas não por meio de esquemas conceituais, mas pela experiência absolutamente imediata do corpo de qualquer indivíduo. Assim, “ao contrário de Hegel, Schopenhauer tenta interpretar a totalidade do mundo a partir de um princípio cuja realidade qualquer indivíduo sente em si mesmo”.⁸⁵ Esse constituiria o intuicionismo de Schopenhauer.

Ao opor a vontade de viver como o núcleo mais íntimo de toda efetividade à idéia hegeliana, Schopenhauer coloca o “alógico” como fundamento de sua metafísica. Enquanto para a dialética de Hegel não há nenhuma realidade que prevaleça ao pensamento, isto é, nada que, em última instância, não se resolva em determinações conceituais, a vontade em Schopenhauer aparece como um obscuro, nunca inteiramente

⁸² *Ibid.* p. 20. Schmidt cita aqui o texto da *Razão na História*.

⁸³ *Ibid.* Idem.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 24.

⁸⁵ *Ibid.* p. 26.

esclarecido mistério por trás das coisas.⁸⁶ O que, segundo Schmidt, além de abrir caminho para a psicanálise será responsável pelo caráter não dogmático do pensamento de Schopenhauer, que por princípio nunca poderá esgotar o conhecimento da experiência ou atingir um saber absoluto. Mas o principal resultado que se poderia tirar da inovação na maneira de pensar que Schopenhauer leva a cabo não estaria apenas aí, mas na maneira anti-laudatória pela qual ele julga aquilo que descobre. Ao criticar a fábula idealista da “alma racional” Schopenhauer não funda uma “religião do alguém” que poderia se contrapor à antiga “religião do além”: “O clima da filosofia de Schopenhauer oscila propriamente entre uma visão realista ou materialista da engrenagem do mundo (*Weltgetriebe*) e o mais severo protesto contra aquilo que foi conhecido. A metafísica da vontade é ao mesmo tempo a metafísica de sua negação”.⁸⁷ Essa ordem de reflexões aponta para a questão do sentido moral do mundo e para a primazia da moral sobre a teoria que tornaria Schopenhauer também precursor de Kierkegaard: “a finalidade da vida, Schopenhauer não cansa de sublinhar, é uma finalidade moral e não intelectual. Na medida em que ele parte da originalidade do conhecimento intuitivo, ele se decidiu como Kierkegaard pelo instante ‘concreto’ e contra a ‘abstração’ conceitual. Considerar o mundo ‘de cima’ é uma coisa; uma coisa qualitativamente outra é existir nele corporalmente. Schopenhauer topa logo cedo com essa distinção fundamental para todo pensamento existencial ulterior.”⁸⁸

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 28.

⁸⁷ *Ibid.* p. 31-2.

⁸⁸ *Ibid.* p. 33. Aqui teríamos um ponto de ligação entre as preocupações de Schelling, Feuerbach e Schopenhauer em suas respectivas críticas e ao mesmo tempo, a chave para pensar a *contemporaneidade* (talvez não mais atualidade) de seus pensamentos.

Capítulo 3 – A astúcia hegeliana

Tendo esboçado os aspectos principais da contraposição de Schopenhauer a Hegel e visto em que elas se aproximam ou se afastam da tradição crítica inaugurada por Schelling, caberia agora avaliar a pertinência e o alcance dessa postura crítica. Nesse sentido, devemos nos lembrar da reflexão de Foucault citada acima e evocar toda a dificuldade que uma *crítica efetiva* da filosofia hegeliana traz consigo.⁸⁹

O próprio Hegel já havia ressaltado a *nulidade* de uma crítica apenas externa de uma filosofia a outra. Na *Ciência da Lógica*, ao comentar a crítica que se fazia em sua época à filosofia de Espinosa, Hegel assinala a necessidade de uma crítica *imane*nte de uma filosofia, crítica na qual o ponto de partida do adversário fosse levado até suas últimas conseqüências para que fosse ao fim erguido a um ponto de vista mais elevado: “a refutação não deve vir de fora, isto é, não deve partir de admissões que são exteriores ao sistema e que não corresponde a ele. (...) A verdadeira refutação deve penetrar na força do opositor e se colocar no círculo de seu vigor; atacá-lo de fora e fixar daí seu direito, não vale. A única refutação do espinosismo pode apenas consistir em reconhecer, primeiramente, que seu ponto de partida é essencial e necessário, mas que num segundo momento esse ponto de vista possa ser elevado acima de si mesmo”.⁹⁰

Em *O Avesso da Dialética*, obra na qual procura mostrar em que sentido somente seria possível uma “contraposição” ou rejeição da filosofia de Hegel, Lebrun nota que não seria pertinente entrar num tipo de debate em que as regras já seriam previamente fixadas por Hegel: “Se o sistema hegeliano é vulnerável, isso não se deve a seu dogmatismo (no sentido comum) nem a seu idealismo, ou, ainda, ao fato de que Hegel teria tratado superficialmente as ciências de sua época. Para encontrar a falha na couraça, precisamos nos convencer de que toda crítica a Hegel é vã, se se começa por aceitar a razão como uma fonte de *conhecimentos* por meio de meros conceitos. Pouco importa, assim, que acusemos Hegel de dar uma imagem deformante, ou mesmo caricata dessa razão pura. Pois, enquanto nos mantemos nessa posição – que o enorme impacto de Kant, diga-se de passagem, abalou menos do que poderíamos crer –, o sistema hegeliano permanece inexpugnável. Podemos muito bem acusá-lo de charlatanismo, mas não o *refutaremos*... Isso se passa de outro modo, contudo, se o exame do hegelianismo é comandado pela exigência de se colocar em questão a *própria*

⁸⁹ Cf. Lebrun, G. *La Patience du Concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 222. Ver acima p. 9.

⁹⁰ WdL, W 6, p. 249-50.

noção de um conhecimento pela razão pura (em vez de criticar o *alcance* desta, como o fez Kant). (...) Não se refuta um sistema da razão. Tudo o que se pode fazer, é reencontrar, bem ou mal e por subterfúgios, as escolhas léxicas nas quais ele se baseou e que traduzem, sem margem de dúvida, tomadas de posição eminentemente infra-rationais”.⁹¹

A partir desse programa, Gérard Lebrun irá propor uma releitura da dialética hegeliana a partir da “grande suspeita” que a abordagem de Nietzsche suscita. Segundo o autor a originalidade da crítica de Nietzsche – ou de uma crítica de *estilo nietzschiano*⁹² – residiria em sua desconfiança com relação ao ideal civilizatório que se vislumbra em Hegel e em toda tradição filosófica: não se trataria mais de criticar apenas a “abstração” que o sistema promove ao subordinar a ontologia à lógica, ou a história à idéia, mas de combater frontalmente os valores essencialmente cristãos dos quais o sistema de Hegel é apenas uma de suas mais acabadas formulações. Nesse sentido, a crítica nietzschiana iria além de Schopenhauer pois não mais criticaria Hegel em nome daquilo que ele mesmo chamaria “a finitude”: “Quando Schopenhauer fala do ‘dogmatismo hegeliano’, sua linha de ataque continua sendo kantiana: para ele, Hegel é antes de mais nada um dos ‘fanfarrões’, dos ‘charlatães’ que pretenderam enfrentar o interdito kantiano e revelar a essência das coisas”.⁹³ Já Nietzsche não se limitaria a opor Hegel a Kant, pois vislumbra em ambos o mesmo projeto de desvalorização do devir que constitui o segredo da interpretação *cristã* da existência: “Quer o Absoluto seja posto como visível, quer como invisível, o importante é que ele está sendo posto, e que a um reino dos fins (meramente ideal ou já realizado, é o que menos importa...) se sacrifica a auto-suficiência do que está em devir”.⁹⁴

Como vimos acima, boa parte da estratégia crítica de Schopenhauer realmente se limita a opor ao “dogmatismo” hegeliano o criticismo kantiano, à especulação a limitação das faculdades humanas de conhecimento. Com isso Schopenhauer deixa de levar em conta o fato de que a especulação hegeliana surge como uma *crítica das categorias da finitude*, isto é, como uma crítica a toda e qualquer filosofia da reflexão,

⁹¹ *O Averso da Dialética*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 16.

⁹² O autor confessa que inicialmente planejava “testar a dialética com a ajuda de analisadores emprestados a Nietzsche”, mas por diversas razões – entre as quais o fato de Nietzsche não ter conhecido Hegel o suficiente para justificar tal abordagem – acabou desistindo desse plano e preferindo antes recuperar os pressupostos de uma “estratégia filológica inconflita, conveniente como resposta a certas exigências vitais de ordem e de segurança”. *Ibid*, Idem.

⁹³ *Ibid*, p. 53.

⁹⁴ *Ibid*, p. 54.

que compreende a racionalidade como mera *subjetividade*, como a de Kant e Fichte, e até mesmo a toda idéia de uma *teoria do conhecimento*.

Deveríamos agora esboçar alguns pontos gerais dessa crítica hegeliana⁹⁵. Podemos localizar três momentos dessa crítica no Hegel maduro: nos escritos críticos de Jena no início dos anos 1800; na *Fenomenologia do Espírito* de 1807 e no sistema definitivo tanto na *Ciência da Lógica* (1812-1816) como na *Enciclopédia*. Nossa exposição seguirá esse itinerário, sem se deter é claro na contextualização de cada uma dessas obras.

Nos escritos críticos de Jena, especialmente em *Diferença entre os sistemas de Filosofia de Fichte e Schelling* (1801) e *Fé e saber* (1802) Hegel formula um diagnóstico sobre a situação da filosofia alemã em sua época. Ao refletir sobre o sistema de Fichte e mostrar a originalidade de Schelling, Hegel elabora uma crítica da filosofia de Kant para mostrar em que sentido ela ficou aquém da “tarefa filosófica” da época. Nesse quadro, Kant será censurado por ter permanecido na oposição entre sujeito e objeto, pensamento e ser sem ter se elevado a uma apreensão especulativa da realidade e, assim, suprimir essas oposições abstratas. Por ter permanecido na oposição, o idealismo crítico permaneceu como uma filosofia da reflexão sobre as formas finitas do pensamento, negando a pretensão da razão de conhecer o absoluto. É verdade, segundo Hegel, que uma tal filosofia teve o mérito do *idealismo* ao colocar que cada um de seus opostos não tem efetividade em si, e que a identidade finita do conceito e da intuição na consciência, que se chama *experiência*, não pode ser considerada um conhecimento racional. Mas, “à medida em que a filosofia kantiana toma esse conhecimento finito como o único possível e confere ao ser em si [*Ansichseiende*], ao positivo, aquele lado negativo, puramente idealista, ou inversamente, ao fazer desse conceito vazio, enquanto absoluto, tanto razão prática quanto razão teórica, ela recai na finitude absoluta e na subjetividade, e toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica das faculdades de conhecimento”.⁹⁶

⁹⁵ A crítica de Hegel a Kant é objeto de uma vasta bibliografia. A coletânea de conferências do Congresso Internacional Hegel de 1981 em Stuttgart é uma referência importante: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* (org. Dieter Henrich. Stuttgart, Klett-Cotta, 1983). Cf. Stanguenec, A. *Hegel, critique de Kant*. Paris, PUF, 1985. Um comentário abrangente e uma vasta bibliografia sobre o tema encontra-se na tese de Silvio Rosa Filho, *Eclipse da Moralidade; exercício de leitura sobre as relações entre Hegel e um caso de irreconciliação extorquida*, Universidade de São Paulo, 2002.

⁹⁶ GuW, W 2, p. 303.

É interessante notar aqui, que na sequência desse texto Hegel cita uma passagem da introdução do *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, que bem poderia valer para ele como uma introdução à filosofia kantiana. Aqui Hegel parece ler Kant como Schopenhauer, mas em chave crítica. Assim, com respeito ao problema que Kant coloca – como são possíveis juízos sintéticos *a priori* – Hegel diz que ele não levou seu pensamento até seus últimos limites e permaneceu na significação subjetiva e exterior da questão ao mostrar que um verdadeiro conhecimento racional é impossível e que toda filosofia seria uma mera ilusão da intelecção racional (*Vernunft Einsicht*).⁹⁷ Ao separar o múltiplo da sensibilidade da ação unificadora do entendimento, o mundo objetivo se torna algo inconsistente que depende da síntese do sujeito para ter conexão necessária. A dedução teria assim, segundo Hegel, a significação de que “do ponto de vista das impressões e de sua realidade empírica nada resta a pensar senão que a impressão vem das coisas em si, pois delas provém a determinidade inconcebível da consciência empírica, e elas não podem nem ser intuídas, nem conhecidas”.⁹⁸

Sendo assim, a síntese do múltiplo só poderá ser pensada a partir da unidade que é dada pela consciência de si de um sujeito, e sendo esta sua única determinidade objetiva, o idealismo transcendental de Kant é, na verdade, um idealismo psicológico:

O Idealismo crítico não consistiria em nada além de um saber formal que o sujeito e as coisas ou o não-eu existem cada um por si – o eu do “eu penso” e a coisa em si -, não como se cada um deles fosse posto como substância, um como coisa psíquica (*Seelending*) o outro como coisa objetiva, mas o eu do “eu penso”, como sujeito, é absoluto, assim como a coisa em si que está além dele, ambos sem outras determinidades segundo as categorias. A determinidade objetiva e suas formas entram somente na relação de cada termo com o outro; e esta identidade que é a sua é a identidade formal que se manifesta como conexão causal, de tal modo que a coisa em si se torna objeto, desde que ela recebe alguma determinidade advinda do sujeito ativo, determinidade una e idêntica em seus termos, mas que são na verdade completamente diferentes, idênticas como sol e pedra o são com relação ao calor quando o sol aquece a pedra. Em uma tal identidade formal se encontra a absoluta identidade do sujeito e do objeto, e o idealismo transcendental se converteu nesse idealismo formal ou talvez e mais propriamente psicológico.⁹⁹

Hegel desvela assim o idealismo formal de Kant como um dualismo que coloca de um lado o ponto absoluto da eguidade e do outro uma diversidade absoluta ou

⁹⁷ Cf. *Ibid*, p. 304. Nesse aspecto, Kant teria ficado ao lado de Hume, segundo Hegel, na negação do conhecimento filosófico especulativo.

⁹⁸ *Ibid*, p. 310.

⁹⁹ Cf. *Ibid*, p. 310-11.

sensação. Esse dualismo corromperia a abordagem inicialmente idealista que colocaria como fundamento – no início da dedução das categorias – o princípio da identidade das formas do juízo com as próprias coisas. Assim as coisas são consideradas ora como representação, ora como coisa existente,¹⁰⁰ mas sempre a partir de um sujeito que unifica essas representações. Portanto, o entendimento humano, preso às determinações finitas, só pode conhecer fenômenos dados na experiência. O conhecimento da manifestação (*Erscheinung*) do absoluto, assim como da absoluta identidade, é negado e a razão fica bloqueada pela atividade fixadora e limitadora do entendimento. O que faltou a Kant, segundo Hegel, foi reconhecer que “também um entendimento, que conhece apenas fenômenos e um nada em si, é ele mesmo fenômeno e nada em si”.¹⁰¹

No escrito da *Diferença*, Hegel mostra como esse idealismo subjetivo também está na base do pensamento de Fichte, que embora reconhecendo o caráter problemático da dedução das categorias não conseguiu se emancipar das cisões do entendimento. A passagem é longa, mas vale a pena cita-la na íntegra:

No princípio da dedução das categorias, esta filosofia é autêntico idealismo, e este princípio é o que Fichte extraiu em forma mais pura e rigorosa e a que chamou espírito da filosofia de Kant. O fato de as coisas em si – através do que nada se exprime objetivamente senão a forma vazia da oposição – serem de novo hipostasiadas e colocadas como objetividade absoluta, tal como as coisas do dogmático – o fato de as próprias categorias, transformadas, em parte em faculdades inertes e mortas da inteligência, em parte, em princípios supremos, por meio dos quais o enunciado, no qual o próprio absoluto é expresso, como, por exemplo, a substância de Espinosa, é aniquilado, e dessa forma, o raciocinar negativo se ter podido colocar, agora tal como dantes, no lugar do filosofar, somente com mais pretensão, sob o nome de filosofia crítica -, estas circunstâncias residem, acima de tudo, na forma da dedução kantiana das categorias, não no seu princípio ou espírito; e se, de Kant, não tivéssemos outro pedaço de sua filosofia senão este, aquela transformação seria quase ininteligível. Naquela dedução das formas do entendimento está expresso, do modo mais determinado, o princípio da especulação, a saber, a identidade do sujeito e do objeto; esta teoria do entendimento foi apadrinhada pela razão. Pelo contrário, quando Kant transforma esta mesma identidade, como razão, em objeto da reflexão filosófica, a identidade desaparece por si mesma; se o entendimento foi tratado com a razão, a razão, pelo contrário, é tratada com o entendimento. Torna-se aqui claro em que nível subordinado foi concebida a identidade do sujeito e do objeto. A identidade do sujeito e do objeto restringe-se aqui a doze, ou melhor, apenas a nove atividades puras do pensar, pois a modalidade não oferece nenhuma determinação verdadeiramente objetiva; nela reside, essencialmente, a não identidade do sujeito e do objeto. Permanece fora das determinações

¹⁰⁰ Cf. *Ibid*, p. 312.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 313.

objetivas por meio das categorias um domínio empírico monstruoso da sensibilidade e da percepção, uma aposterioridade absoluta para a qual não é indicada nenhuma aprioridade senão, apenas, uma máxima subjetiva da faculdade de julgar reflexionante; quer dizer, a não-identidade é elevada a princípio absoluto.¹⁰²

Hegel estende sua crítica a todos os âmbitos do sistema de Kant. Tanto em *Fé e Saber*, como na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia* (especialmente na terceira edição de 1830), um ponto central da crítica de Hegel se dirige à *antitética* da razão pura, as antinomias da dialética transcendental da primeira *Crítica*. Pois justamente aqui Kant teria, segundo Hegel, chegado perto de uma consideração *especulativa* da dialética. Mas exatamente por tomar as categorias em seu aspecto meramente subjetivo, Kant teria se restringido à questão da *aplicação* das categorias e descuidado da reflexão sobre seu *conteúdo*.¹⁰³ Dessa forma, se para Kant a razão, em sua tentativa de buscar o incondicionado cai em antinomias, para Hegel deve-se ver aí uma contradição objetiva que diz respeito ao próprio conteúdo, não meramente a uma aplicação equivocada da razão. No § 48 da *Enciclopédia*, diz Hegel: “Neste ponto chega-se a declarar que é o conteúdo mesmo, quer dizer, são as categorias para si que trazem a contradição. Esse pensamento – de que a contradição, que é posta pelas determinações de entendimento no racional, é *essencial e necessária* – deve ser considerado como um dos mais importantes e mais profundos progressos da filosofia dos tempos modernos. [Mas] tão profundo é esse ponto de vista quanto é trivial sua solução: ela consiste apenas em uma ternura para com as coisas do mundo”.¹⁰⁴

Por um lado, Hegel saúda a consideração sobre o caráter contraditório das determinações da razão; por outro, rejeita a solução kantiana, que consiste em deslocar a

¹⁰² *Differenz*, W2, p. 9-10. Trad. de Carlos Morujão, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003, p. 29-30.

¹⁰³ Cf. G. Lebrun, *A antinomia e seu conteúdo*. In: *A filosofia e sua história*, pp. 567-597. Para uma crítica da interpretação hegeliana cf. Guérout, M. “Le jugement de Hegel sur l’antithétique de la raison pure” In: *Études de philosophie allemande*. Hildesheim, Nova York, Georg Olms, 1977, pp. 125-147.

¹⁰⁴ Enz, W 8, p. 126; trad. Cit., p. 120. Na *Ciência da Lógica*, Hegel já formulava um argumento análogo: “As exposições dialéticas de Kant nas antinomias da razão pura não merecem, na verdade, quando consideradas detidamente (...) nenhum grande elogio. Mas a idéia geral que está em seu fundamento e que ela fez valer é a *objetividade da aparência* e a *necessidade da contradição*, que pertencem à *natureza* das determinações de pensamento: primeiro, é verdade, à medida que essas determinações são aplicadas às *coisas em si*; mas, o que elas são na razão e em consideração àquilo que é em si, é sua natureza. É este resultado, *compreendido em seu lado positivo*, nada mais que a *negatividade* interna das mesmas, como sua alma que a si mesma se põe em movimento, o princípio de toda vivacidade espiritual e natural. Mas se permanece-se apenas no lado abstrato negativo do dialético, então o resultado é só o conhecimento de que a razão é incapaz de compreender o infinito; - um resultado notável, pois, é dizer, o infinito sendo o racional, que a razão é incapaz de conhecer o racional”. WdL, W5, p. 52.

contradição da ordem das coisas para a ordem do pensamento. Ora, com isso, o que se tem, segundo Hegel é o sacrifício de todo conteúdo e teor do conhecimento. Além disso, Hegel afirma que não basta citar quatro antinomias, pois “o ponto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas antes em *todos* os objetos de *todos* os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e idéias. Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte do essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico”.¹⁰⁵

Mas o momento da contradição, aqui designado como o dialético (*das Dialektischen*), é apenas um momento do especulativo (*das Spekulative*), que é o apreender do oposto em sua unidade ou o positivo no negativo, isto é, a conceituação de um objeto como uma unidade de determinações opostas.¹⁰⁶ Enquanto não se eleva a esse saber especulativo, a crítica do conhecimento permanece no mau infinito, pois não concebe este como unidade de determinações opostas, mas como uma *progressão indefinida*. Essa progressão só pode ser *postulada*, já que a crítica da razão se prende aos fenômenos e faz desse modo de conhecer o único possível. Segundo Hegel, isso é “a maior inconsequência. De uma parte, conceder que o entendimento só conhece fenômenos; e, de outra parte, afirmar esse conhecer como *algo absoluto*, quando se diz que o conhecer não *pode* ir além, que esse é o *limite* absoluto, *natural* do saber humano”.¹⁰⁷

Com isso, vê-se que para Hegel, o modo de pensar kantiano é finitizador e dualista, devido à sua ternura, ou “medo”¹⁰⁸ (Angst) diante do objeto. A atividade da razão só consistiria assim em sistematizar, pela aplicação das categorias, a matéria

¹⁰⁵ Enz, W 8, p. 127-8; trad. Cit., p. 121.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.* (Zusatz), p. 128, trad. p. 121, e WdL, W 5, p. 52.

¹⁰⁷ Enz, § 60, W 8, p. 143-4., Trad., p. 136. O primeiro adendo desse parágrafo ainda esclarece: “Como resultado das reflexões feitas sobre os diversos níveis da consciência, declara-se então que o conteúdo daquilo que conhecemos é somente fenômeno. Com esse resultado se tem de concordar na medida em que o pensar finito certamente só lida com fenômenos. Só que com esse nível do fenômeno ainda não se esgotou a questão; mas há uma terra superior, que, entretanto, para a filosofia kantiana permanece um além inacessível.” *Ibid.*, p. 146-7, trad., p. 137.

¹⁰⁸ Cf. WdL, W 5, p. 45. Como se vê, para Hegel, Kant esteve próximo de descobrir o verdadeiramente racional (no sentido hegeliano), mas acabou capitulando em nome de um certo “lockeanismo”: “É sabido que a interpretação hegeliana – esse esquadrinhamento das maneiras kantianas de polemizar contra a razão – redescobre a seguir a razão atuando na unidade sintética originária da aprecepção; depois é a vez dessa função que Kant chama de imaginação produtiva e Hegel identifica com a unidade racional, concebida não como produto dos opostos, mas como identidade originária deles. A idéia da razão transparece ainda na forma da triplicidade, na descoberta das antinomias e enfim, com maior veemência, na noção de juízo reflexionante. Ainda e sempre, o racional em Kant – Hegel insiste reiteradamente sobre isso – é constantemente farejado, mas se lhe acontece ser exprimido ele é prontamente cancelado”. Paulo Arantes, *Hegel: A ordem do tempo*, p. 242.

fornecida por meio da percepção, isto é, em dar forma a um material exterior. Permanece por isso formal e subjetivo, não indo além de uma teoria do conhecimento: “Essa razão – é esse o resultado – nada fornece a não ser *a unidade formal* para simplificação e sistematização das experiências; é um *cânon*, não um *órganon*, da *verdade*; não pode fornecer uma *doutrina* do infinito, mas só uma *crítica* do conhecimento.”¹⁰⁹

Será na *Fenomenologia do Espírito* que Hegel irá mostrar como a consciência supera essas oposições abstratas e chega ao saber absoluto, enquanto *ciência pura* (*reine Wissenschaft*). É claro que não é o caso aqui de refazer o percurso da consciência pelo qual ela se reconhece como espírito, como produtora de sua realidade, mas vale a pena esboçar a crítica que na Introdução Hegel oferece da idéia de uma *teoria do conhecimento*. Logo no primeiro parágrafo que abre a Introdução, Hegel já apresenta o teor de sua crítica:

Segundo uma representação natural (*natürliche Vorstellung*), a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade – necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto ou um meio através do qual o absoluto é contemplado. Parece correto esse cuidado, pois há, possivelmente, diversos tipos de conhecimentos. Alguns poderiam ser mais idôneos que outros para a obtenção do fim último, e por isso seria possível uma falsa escolha entre eles. Há também outro motivo: sendo o conhecer uma faculdade de espécie e de âmbito determinados, sem uma determinação mais exata de sua natureza e de seus limites, há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade. Ora esse cuidado chega até a transformar-se na convicção de que constitui um contra-senso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistas para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória¹¹⁰.

Vemos aqui o início do questionamento hegeliano do idealismo transcendental. Para Hegel, em Kant o conhecimento é apresentado como um instrumento que precisa ser conhecido para se estabelecer os limites de sua aplicação. Este conhecimento prévio do instrumento, ou seja, esta exigência de um “conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer na medida em que este deve ser

¹⁰⁹ Enz., § 52, trad., p. 129. No adendo Hegel afirma que Kant, apesar de ter definido a razão como a faculdade do incondicionado, ao reduzi-la à identidade abstrata acaba por abdicar da incondicionalidade da razão, pois tal ela é “somente por não ser determinada de fora por um conteúdo a ela estranho; senão, antes, determina-se a si mesma e por isso em seu conteúdo está junto a si mesma”. *Ibid*, Idem.

¹¹⁰ PhG, W 3, p. 68, Trad., vol. I, p. 63.

possível a priori”¹¹¹ é exatamente uma das definições fornecidas por Kant para o transcendental. Ocorre que para Hegel uma tal compreensão do conhecimento é já de início formalista, pois parte de uma separação entre ser e pensamento, e confere realidade objetiva somente ao objeto intuído no espaço e no tempo e categorizado pelo entendimento. Em seu procedimento aparentemente sensato de examinar o instrumento antes de seu uso, a filosofia crítica se esqueceria de examinar suas mais básicas pressuposições, e especialmente aquela que coloca o absoluto como algo fora do alcance do conhecimento. Esse modo de conhecer “pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer, mas sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer do outro lado – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real. Pressupõe com isto que o conhecimento, que, enquanto fora do absoluto, está também fora da verdade, seja verdadeiro”¹¹².

O argumento de Hegel procura mostrar a contradição presente na pressuposição de uma linha divisória entre o conhecimento e o absoluto. Com efeito, como pode um conhecimento estar fora do absoluto e ainda aspirar validade? A pressuposição que se faz é a de que se o conhecimento não atinge o absoluto então se *determinou* de alguma forma o que o absoluto é. E para estabelecer isso, é preciso sair fora dos limites do meu conhecimento para aí estabelecer seus limites, o que é contraditório. Ou seja, o conhecimento do limite já não é mais um limite. E a colocação de um limite é apenas uma opção ontológica que afirma a separação entre o finito e o infinito e se prende a um modo de conhecimento finitista. Ao comentar essa crítica hegeliana, Lebrun afirma que Hegel age como quem diz: “Vocês dizem que o Finito escorre e passa, mas vocês apenas dizem isto e fazem deste não-ser um atributo ‘imperecível (*unvergänglich*) e absoluto’; sua linguagem e sua melancolia não estão de acordo com sua ontologia”¹¹³.

Mais do que melancolia o que Hegel vê aqui antes é um certo escrúpulo em relação ao conhecer que se revela não um mero medo de errar, mas um medo da verdade: “O temor de errar introduz uma desconfiança na ciência, que, sem tais escrúpulos, se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente. Entretanto, deveria ser levada em conta a posição inversa: por que não cuidar de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e não temer que esse temor de errar já

¹¹¹ KANT, *Crítica da razão pura*, B 25

¹¹² PhG, W 3, p. 70, Trad., vol. I, p. 64.

¹¹³ Lebrun, *La patience du concept*, p. 191

seja o próprio erro? (...) suposição que dá a conhecer que o assim chamado medo (*Furcht*) do erro é, antes, medo da verdade”¹¹⁴. Se admite-se a consequência dessa argumentação – a de que só o absoluto é verdadeiro – deve-se admitir também que a afirmação de um conhecimento limitado é falsa:

“Essa consequência resulta de que só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto. É possível rejeitar essa consequência mediante a distinção entre um conhecimento que não conhece de fato o absoluto, como quer a ciência, e ainda assim é verdadeiro, e o conhecimento em geral, que, embora incapaz de apreender o absoluto, seja capaz de outra verdade. Mas vemos que no final esse falatório vai acabar numa distinção obscura entre um verdadeiro absoluto e um verdadeiro ordinário; e que o absoluto, o conhecer, etc., são palavras que pressupõem uma significação; e há que esforçar-se por adquiri-la primeiro”.¹¹⁵

Se é verdade, como quer Hegel, que “o conhecer não é o desvio do raio; é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca”, então a distinção entre o conhecimento e o absoluto, entre o ser e o pensar é falsa, pois o absoluto não deve ser abstraído do processo pelo qual ele se dá a conhecer. É a distinção kantiana entre o fenômeno e a coisa em si que constitui o cerne do problema. Ela seria a fonte de todo o “ninho de contradições” em que a filosofia de Kant se enrosca. Por isso, podemos ver que ao contrário da abordagem de Schopenhauer, que parte da distinção entre o real e o ideal¹¹⁶ e a partir dela aprofunda a separação entre o fenômeno e a coisa em si, Hegel busca afastar do idealismo o “fantasma da coisa em si”, transformando o idealismo transcendental em idealismo absoluto. Assim, para concluir esse percurso, vale citar um trecho da Introdução à *Ciência da Lógica*:

“O idealismo transcendental desenvolvido de modo conseqüente conheceu a nulidade do fantasma da coisa em si, que a filosofia crítica ainda deixava restante, essa sombra segregada de todo conteúdo e assumiu a tarefa de destruí-lo completamente. Também essa filosofia começou por apresentar as determinações da razão por si mesmas. Mas a postura subjetiva dessa tentativa não a deixou chegar até sua completude.”¹¹⁷

¹¹⁴ PhG, W 3, p. 70, Trad., vol. I, p. 64.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 70, trad. p. 65.

¹¹⁶ Cf. *supra*, pp. 37 e ss.

¹¹⁷ WdL, W 5, p. 41.

Capítulo 4: Filosofia transcendental e metafísica da Vontade em Schopenhauer

Schopenhauer sempre definiu seu projeto filosófico como um ensaio de reflexão metafísica a partir da revolução que a *Crítica da Razão Pura* de Kant teria feito. É assim que no estratégico texto sobre *A necessidade metafísica do homem*, o filósofo acertará suas contas com a filosofia kantiana ao tentar resgatar um sentido para a metafísica insuspeito para Kant, mas que evitaria contrariar os resultados da crítica da razão.

Para Schopenhauer, a metafísica é uma disposição natural da humanidade¹¹⁸. Ela surge do espanto do homem diante de sua própria existência, da consciência de sua finitude enquanto indivíduo, e do caráter contingente do mundo.¹¹⁹ Sua tarefa consiste em ser um conhecimento que vai além dos fenômenos dados e que tenta explicar aquilo pelo que a natureza é condicionada em um sentido ou em outro, isto é, mostrar aquilo que está por trás da natureza e é sua essência¹²⁰. A filosofia é, portanto, a inteligência exata e universal da experiência mesma, a explicação verdadeira de seu sentido e conteúdo¹²¹. Mas como é possível conhecer a essência da natureza? É aqui que Schopenhauer entende seguir Kant ao colocar como primeiro passo de sua filosofia uma reflexão sobre as condições de possibilidade de conhecimento.

O mundo não é senão aquilo que pode ser conhecido pelo sujeito: é sua representação. O universo inteiro é apenas objeto em relação a um sujeito, ou seja, pura representação. Mas esse idealismo é consequência apenas de um modo unilateral de consideração do mundo: o modo de conhecimento dos fenômenos, submetido ao princípio de razão suficiente¹²². Para conhecer mais do que os fenômenos dados na

¹¹⁸ Cf. WWV, E., Cap. 17, SW, III, 176. Daí a célebre expressão “o homem é um animal metafísico”. Essa expressão é a versão de Schopenhauer para a consideração da metafísica como “disposição natural da humanidade” tematizada por Kant. Se a metafísica não pode ser uma ciência, ela não deixa de ser natural, pois “a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica”. Kant, *Krv*, B21 (trad. Port., p. 51).

¹¹⁹ “Seu espanto (*Verwunderung*) é tanto mais sério quanto mais ou menos lhe toca a consciência de estar pela primeira vez confrontado à morte e ao lado da finitude de toda existência também o caráter vão de todo esforço. Com essa clareza (*Besinnung*) e com esse espanto surge então somente ao homem a *necessidade de uma metafísica*”. *Ibid*, Idem.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 180.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, p. 204.

¹²² O princípio de razão suficiente é uma expressão comum que designa quatro relações diferentes, nas quais cada uma se baseia sob uma lei especial e dada *a priori*. Sobre essas quatro leis, descobertas graças ao princípio da *especificação*, é preciso admitir, segundo o princípio da *homogeneidade*, que se elas se unem sob uma denominação comum elas derivam também de uma mesma constituição primitiva de nossa

intuição é necessário um outro modo de conhecimento, que diga respeito à coisa-em-si e seja independente do princípio de razão.

Para chegar a tal conhecimento, Schopenhauer não buscará nenhum princípio que esteja para além da experiência; pelo contrário, seu procedimento será o de partir da experiência interna e, no cruzamento dessa com a experiência externa, oferecer uma metafísica imanente, isto é, fornecer uma explicação sobre a totalidade da experiência a partir da própria experiência.¹²³ Para o autor esse é o único caminho que resta à filosofia, pois como diz, contra Hegel: “Todo pretenso procedimento sem pressuposição é devaneio: pois sempre devemos tomar algo como dado e dele partir. Isso diz nomeadamente o *doV moi pou stw*, que é condição incontornável de toda ação humana, mesmo do filosofar; pois nós podemos espiritualmente tão pouco oscilar no éter livre quanto fisicamente”.¹²⁴

Seguindo os passos de Kant na “Estética Transcendental”, para Schopenhauer, o mundo deve ser considerado por um lado como fenômeno, isto é, como objeto em relação a um sujeito e, por outro, como coisa-em-si, ou seja, independente de qualquer representação do sujeito. O ponto de vista da representação toma os objetos do mundo como subordinados às formas puras de apreensão do sujeito, a saber, o tempo o espaço e a causalidade que formam juntas o princípio de razão. Mas esta perspectiva, por ser unilateral exige, para ser completada, o ponto de vista do mundo tomado em si mesmo, independente do princípio de razão. E, segundo Schopenhauer, a vontade humana é o fenômeno mais adequado para representar o em si dos objetos do mundo. Para o autor, se o próprio filósofo não fosse nada mais do que o puro sujeito que conhece, seria impossível encontrar a significação própria deste mundo. Mas “a verdade é que no caminho da representação, nunca se pode ir além da representação: ela é uma totalidade fechada e não tem, nos seus próprios meios, nenhum fio que conduza à essência da

faculdade de conhecimento, de sua raiz comum, e poderia considerar-se desde então essa como a origem de toda dependência, de toda relatividade, de toda instabilidade e toda finitude dos objetos de nossa consciência, que limitam os sentidos, o entendimento e a razão, o sujeito e o objeto. A significação geral do princípio de razão se reduz ao fato de que sempre e em toda parte uma coisa só é em virtude de uma outra. Cf. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, SW, I, p. 157-158.

¹²³ Nisso o filósofo observa sua estrita fidelidade ao que ele considerar ser o cerne da filosofia crítica: a recusa de toda e qualquer transcendência e a firme resolução de manter-se no domínio da experiência, cuja totalidade é o mundo. Cacciola, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo, Edusp, 1994, p. 171.

¹²⁴ P II, SW, VI, p. 39. “Jedes angeblich voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei: denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehn. Dies nämlich besagt das *doV moi pou stw*, welches die unumgängliche Bedingung jedes menschlichen Thuns, selbst des Philosophirens, ist; weil wir geistig so wenig, wie körperlich, im freien Aether schweben können.”

coisa-em-si, que difere dela *toto genere*”.¹²⁵ O conhecimento, porém, tem como condição necessária a existência de um corpo, cujas modificações são o ponto de partida do entendimento para a intuição desse mundo. O indivíduo é, assim, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento e encontra aí a chave do enigma do universo: a Vontade¹²⁶. O corpo é dado ao sujeito de duas maneiras distintas: como representação no conhecimento fenomenal de si mesmo e como princípio imediatamente conhecido, como vontade.

No ensaio *Sobre a Vontade na Natureza*, o filósofo explicita sua posição: “Aquilo que Kant opunha ao simples *fenômeno* – que eu chamo mais resolutamente de *representação* – e que ele tomava por totalmente incognoscível, a saber a coisa-em-si, esse substrato de todos os fenômenos e, portanto, de toda a natureza, é o que nós conhecemos imediatamente, aquilo que nos é perfeitamente familiar, e que encontramos no fundo de nosso próprio eu como *Vontade*.”¹²⁷ Para poder falar da coisa-em-si, Schopenhauer procede assim a uma analogia: ele estende a todos os fenômenos o que acontece com o fenômeno humano, pois se eles são semelhantes ao corpo humano enquanto representação, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que em nós chamamos vontade, já que fora da vontade e da representação não podemos pensar nada¹²⁸. A partir disso, o filósofo tira a seguinte conclusão: “Não somente as ações voluntárias do ser animal, mas também o mecanismo orgânico de sua vida corporal, sua figura e sua conformação, assim como a vegetação no mundo das plantas, a cristalização no reino mineral e, de uma maneira geral, toda força original que se manifesta nos fenômenos físicos e químicos, até mesmo o peso, tudo isso – tomado em si fora do fenômeno, isto é, fora do nosso cérebro e de sua representação – é perfeitamente idêntico com o que nós encontramos em nós sob a forma de *Vontade*, da qual nós temos o conhecimento mais direto e mais íntimo que pode haver”.¹²⁹

Portanto, será no entrecruzamento da experiência interna, que se dá no corpo, com a experiência externa da consciência que se constituirá a metafísica da Vontade de Schopenhauer.¹³⁰ Embora esse procedimento possa ser visto como uma crítica da

¹²⁵ *Crítica da Filosofia Kantiana*, Trad. de Maria Lúcia Cacciola, In: Coleção “Os Pensadores”, Abril Cultural, São Paulo, 4ª ed., 1988, p. 156.

¹²⁶ Cf. WWV, § 19, SW, II, p. 119.

¹²⁷ WN, SW, IV, p. 2.

¹²⁸ Cf. WWV, I, § 19, SW, II, p. 125.

¹²⁹ WN, SW, IV, p. 2.

¹³⁰ “É essa metafísica da Vontade que vem suprir a ausência da metafísica exigida, segundo Schopenhauer, pela filosofia crítica. Sua fonte é deslocada do supra sensível para a experiência interior que cada um tem de seu próprio corpo em ação, surgindo, da impossibilidade mesma de uma metafísica

metafísica tradicional, por negar a possibilidade de hipóstases transcendentais e se basear numa rígida teoria do conhecimento, Schopenhauer não chega a negar a possibilidade de um conhecimento que dê conta do *todo* da experiência. A filosofia tem como seu objeto a experiência, mas não essa ou aquela determinada experiência, mas a experiência em geral, sua possibilidade, seu domínio, seu conteúdo essencial, seus elementos externo e internos, sua forma e matéria.¹³¹ Por essa razão, Schopenhauer irá criticar Kant por sua definição de metafísica como ciência de meros conceitos.

Mas não parece totalmente errôneo que nós, para decifrar a experiência, isto é, o único mundo que nos é presente, devemos abstrair-lo inteiramente, ignorarmos seu conteúdo e tomarmos meramente as formas vazias *a priori* como sua matéria e ponto de partida? Não é mais apropriado que a ciência da experiência em geral e como tal, também crie a partir da experiência? Seu problema mesmo é dado empiricamente; por que não deve a solução partir da própria experiência? Não parece absurdo que aquele que deva falar sobre a natureza das coisas, não considere as próprias coisas, mas se apegue a certos conceitos abstratos?¹³²

A crítica de Schopenhauer a Kant visa assim construir um novo conceito de metafísica, pois se para Kant a finitude da razão impedia que o conhecimento especulativo fosse além de uma fé racional, para Schopenhauer a limitação do saber teórico deve dar lugar a um tipo de experiência capaz de ir além das meras formas da intuição. Essa experiência será localizada no próprio corpo, como chave ao em si do mundo, quando se faz a analogia entre a vontade humana e todos os objetos do mundo. Nesse sentido o filósofo compreende sua filosofia como metafísica imanente, pois parte de uma experiência dada na consciência de si que é estendida à totalidade da experiência.

É a partir desse projeto de uma metafísica imanente que Schopenhauer irá criticar a filosofia de Kant como um todo. Primeiro o filósofo critica a dedução das categorias a partir da tábua dos juízos na “Lógica Transcendental” e daí decorrem suas críticas ao predomínio do abstrato sobre o intuitivo, ao caráter sistemático da filosofia de Kant, e à concepção racional da moral kantiana¹³³. Para Schopenhauer o fato de Kant fazer derivar das formas do juízo a condição do conhecimento dos objetos, teria sido

transcendente, a metafísica imanente que decreta a ausência de Deus e a presença do homem como ser corporal finito”. Cacciola, M. L., *Op. Cit.*, p. 23.

¹³¹ Cf. PII, SW VI, p. 22.

¹³² WWV, II, Cap. 17, SW, III, p. 201. Cf. PII, § 9.

¹³³ Cf. Maria L. Cacciola. “O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer”, In: João Carlos Salles da Silva (org) *Schopenhauer e o Idealismo alemão*, Salvador: Quarteto, 2004, p. 169.

responsável pelo privilégio que recebe o pensar em detrimento do intuir. Por isso o filósofo irá negar toda a tábua de categorias de Kant, deixando somente a causalidade como forma da intuição empírica, intuição não meramente sensível, mas intelectual, pois inseparável do entendimento que remete o efeito a uma causa. Como veremos mais detidamente abaixo, para Schopenhauer, as intuições empíricas possuem as formas do tempo, do espaço e da causalidade e, embora intelectuais, elas não são abstratas. Portanto, o domínio do intuitivo teria primazia em relação ao abstrato, que é sempre derivado do primeiro. Se, por um lado, Schopenhauer nega que o conhecimento sensível seja meramente cego e sem conceito, pois ele já conteria a forma da experiência, por outro lado, não haveria conceitos sem sua referência ao empírico, “pois, são justamente os conceitos que adquirem todo significado, todo conteúdo, unicamente por sua referência às representações intuitivas, dos quais foram abstraídos, extraídos, quer dizer formados por abstração de todo inessencial. Portanto, se deles é retirada a base da intuição, são vazios e nulos. As intuições, ao contrário, têm significado imediato e bastante grande (nelas objetiva-se a coisa em si): elas representam-se a si mesmas, enunciam-se por si mesmas, não tem um conteúdo meramente emprestado como os conceitos”.¹³⁴

Schopenhauer não diz que a filosofia prescinde completamente de conceitos abstratos. Pelo contrário, essa é sua *matéria*, embora não sua fonte, pois ela é não uma ciência *a partir de* conceitos, mas *em* conceitos.¹³⁵ O mérito de Kant consiste em ter reconhecido que os conceitos mais abstratos (considerados pela tradição e também por Kant como *categorias*) só permitem um uso na experiência e não na metafísica, isto é, só permitem ligar um fato ao outro (como a causalidade, única categoria aceita por Schopenhauer), não utilizá-lo para além dos fenômenos. É certo, também, que existem intuições puras (como o tempo e o espaço), e até mesmo um conhecimento *a priori*, que diz respeito apenas à parte formal da experiência. Mas apenas essa parte formal não esgota a experiência; assim, a metafísica, enquanto ciência da experiência em geral, deve basear-se não apenas em conceitos puros *a priori*, ou na parte formal do conhecimento, mas deve ter uma origem empírica, nos fatos da consciência externa e

¹³⁴ KKPh, SW, I, p. 562-3., trad. Cit., p. 132-3. Para um comentário e uma crítica da *interpretação* que Schopenhauer faz da filosofia de Kant e da chamada “revolução copernicana”, ver Martin Booms, *Op. Cit.*, pp. 65-126.

¹³⁵ Cf. WWV II, Cap. 4, SW III. p. 48: “Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff seyn, in welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft: der *terminus ad quem*, nicht *a quo*. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffen.”

interna: A metafísica não é apenas dedução das categorias do entendimento, mas decifração da experiência dada. E tal experiência, ainda que tenha no tempo, no espaço e na causalidade suas formas puras, não se esgota aí. Dessa forma, na impossibilidade que a filosofia encontra em se deter em meras determinações abstratas de pensamento, Schopenhauer irá sublinhar, especialmente contra Hegel que a filosofia deve “assim como a arte e a poesia, sua fonte na apreensão intuitiva do mundo. E embora a cabeça deva ficar em cima, não se deve proceder na filosofia com tanto sangue frio, de tal modo que no final o homem todo, com o coração e a cabeça, não agisse e não ficasse inteiramente abalado. Filosofia não é nenhum exemplo de álgebra”¹³⁶.

Esse projeto de uma *metafísica imanente* não se dá, entretanto, sem enormes dificuldades. As maiores dificuldades surgem na tentativa de conciliar uma abordagem naturalista do conhecimento com uma filosofia idealista. Elas perpassam toda a metafísica do filósofo, desde sua teoria do conhecimento até sua *Erlösungslehre*: primeiro como oposição de dois pontos de vista aparentemente inconciliáveis sobre o conhecimento, um que parte do mundo empírico objetivo dado *a posteriori* e outro que parte das condições transcendentais *a priori* e subjetivas da representação; e segundo como uma tensão entre uma metafísica da natureza de cunho materialista e uma ética e uma estética de caráter intelectualista.

Schopenhauer critica, logo no início de sua obra principal, *O Mundo Como Vontade e Representação*, tanto o idealismo absoluto (na figura de Fichte) quanto o materialismo, pois ambos partem de um princípio unilateral do conhecimento (ou o sujeito ou o objeto), e não conseguem explicar a representação total (*gesamnte Vorstellung*), isto é a *relação* sujeito e objeto. Será, portanto, da representação enquanto dado da experiência que Schopenhauer partirá. Ela se encontra, por sua vez, regida pelo princípio de razão. Mas o que é exatamente o princípio de razão? Ele é a expressão geral das condições formais sob as quais unicamente um objeto pode ser dado na experiência, a condição de todo objeto possível. Se ele é a condição de possibilidade dos objetos então ele só pode estar no sujeito que é, enquanto tal, a condição do mundo como representação. A partir disso, Schopenhauer pode abrir o primeiro livro de *O*

¹³⁶ PII, § 9, SW VI, p. 13: “Sie muß, so gut wie Kunst und Poesie, ihre Quelle in der anschaulichen Auffassung der Welt haben: auch darf es dabei, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehn, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel”

Mundo... que tem como objeto a representação submetida ao princípio de razão, com a célebre passagem:

“O Mundo é minha representação” – essa é uma verdade para todo ser vivo e pensante, ainda que só no homem ela chegue a uma consciência abstrata e clara. A partir do momento em que ele pode chegar a ela a clareza filosófica se lhe fez presente. Ele sabe então com certeza que não conhece nenhum sol e nenhuma terra, mas somente um olho que vê um sol e uma mão que sente a terra; sabe que o mundo que o rodeia só existe enquanto representação, isto é, somente através de um outro, o que representa, que é ele mesmo”.¹³⁷

Essa proposição, que Schopenhauer coloca como uma verdade *a priori*, exprime o modo de toda experiência possível e imaginável, que é a relação sujeito-objeto, o modo comum a todos os modos de representações imagináveis, seja ela abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Essa relação exprime a idéia de que “tudo o que existe para o conhecimento, o mundo inteiro, é apenas objeto em relação a um sujeito, intuição do que aparece, em uma palavra, representação”.¹³⁸ A partir desse ponto de vista, portanto, tudo o que existe, existe apenas *para* o sujeito, como sua representação.

O princípio de razão suficiente é assim a expressão geral das condições formais que o sujeito impõe ao objeto¹³⁹. Logo no início do primeiro livro de *O Mundo*, o filósofo se remete à sua obra inaugural, a dissertação *Sobre a quádrupla raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Aí Schopenhauer estabeleceu a dependência de todos os objetos da experiência entre si, isto é, sua determinação recíproca e sua subordinação às formas do princípio de razão, que se dividem em quatro. Para o autor, em todas as nossas representações existe uma relação submetida a uma norma e determinada pela forma, *a priori*, em virtude da qual nada se manifesta independentemente e com existência por si, isolada ou separada. O princípio de razão suficiente exprime essa conexão. E ainda que esse princípio seja suscetível de diversas formas, segundo a

¹³⁷ WWV, I §1, SW II, p.3.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹³⁹ Cf. SG, SW, I, p. 157-158. Na expressão do princípio, Schopenhauer retoma a fórmula de Wolf: “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nichts ist ohne Grund warum es sey.*” (“Nada é sem que haja uma razão de ser”). O autor reconhece Leibniz como o primeiro a formular o princípio de razão suficiente como um princípio fundamental de todos os conhecimentos e de todas as ciências. (Cf. § 9) Mas Leibniz não teria indicado a distinção entre o princípio de razão do conhecimento (*ratio cognoscendi*), que funda um juízo, do princípio de razão do ser (*ratio essendi*), que se refere à causa de um evento real (Schopenhauer o denominará princípio de razão do devir). Aristóteles já tinha estabelecido a distinção entre razão de conhecimento e causa, sendo que o primeiro consiste em saber e demonstrar o *que* uma coisa é, e o segundo consiste em saber e demonstrar *porque* uma coisa é. Mas, para Schopenhauer, Aristóteles não chega a uma clara compreensão e expressão do princípio de razão (Cf. SG, § 6). Embora essa distinção só apareça em Wolf, é apenas Kant que distingue, numa polêmica com Eberhardt, o princípio lógico formal do conhecimento do princípio transcendental (material) de causalidade (Cf. SG, § 13).

diferente maneira pela qual os objetos se relacionam entre si em cada classe, ele conserva, entretanto, o elemento comum a todas essas formas. Essas últimas se dividem em quatro espécies determinadas que, segundo as leis de homogeneidade e especificação, constituem as quatro classes entre as quais se dividem tudo o que pode tornar-se objeto para nós¹⁴⁰. As quatro instâncias do princípio de razão são: a) princípio de razão do devir, que rege as representações intuitivas dadas pelo entendimento; b) princípio de razão do conhecer, que rege as representações abstratas, os conceitos, dados pela razão; c) princípio de razão do ser, que é dado pelas formas *a priori* do entendimento, o tempo e o espaço; d) princípio de razão do agir, a motivação, cujo objeto é o sujeito do querer, que se oferece à consciência de si.

Deve-se notar a importância do princípio de razão do devir, que se deve ao fato de que esta é a modalidade do princípio de razão que rege os objetos empíricos e pela qual se mostrará como, em tais objetos, sua realidade empírica converge para sua realidade transcendental, isto é, como tais objetos serão reduzidos, para o autor, à condição de representações, de objetos para um sujeito. Schopenhauer denomina essa primeira classe de objetos de representações *intuitivas*, completas e empíricas. Elas são intuitivas, em oposição ao meramente pensado, aos conceitos abstratos¹⁴¹. São completas porque não se referem apenas ao elemento formal dos fenômenos – espaço e tempo – mas também ao material. Elas são empíricas, por um lado, porque têm sua origem em uma excitação da nossa sensibilidade, por outro porque formam, junto com o espaço e o tempo e a causalidade aquele complexo que constitui nossa realidade empírica.¹⁴² Nessa classe de objetos, o princípio de razão suficiente aparece como *lei de causalidade*, e como tal se chama princípio de razão suficiente do devir. Tal princípio consiste em que quando um ou vários objetos se encontram num novo estado ele deve ter sido precedido de outro estado anterior do qual segue-se regularmente o novo estado que agora se apresenta. Todos os objetos que se apresentam na representação como um

¹⁴⁰ Cf. SG, § 16, SW, I, p. 51. Schopenhauer ressalta que a ordem em que essas instâncias do princípio de razão aparecem no texto foi escolhida apenas pela clareza, diferentemente da “ordem sistemática” que seria a seguinte: princípio de razão do ser, do devir, do agir e do conhecer. Cf. *Ibid.*, p. 150. Aqui seguiremos a ordem em que as formas aparecem no texto.

¹⁴¹ Cf. SG, § 17, SW, I, p. 61. O autor divide as representações em geral em abstratas e intuitivas. As primeiras só são possíveis pela razão, que é a faculdade de formar conceitos. Para Schopenhauer, em oposição a Kant, a faculdade de formar conceitos é racional, não intelectual (dada pelo entendimento). A experiência em geral, com suas condições, é o objeto das representações intuitivas que, uma vez que são determinadas pelo entendimento, são intelectuais. As leis da experiência são o espaço e o tempo. “Mas deve-se notar, diz o autor, que o *princípio de razão*, como lei de causalidade e de motivação, determina a experiência e que, por outro lado, como lei de justificação dos juízos, determina o pensamento”(WWV, I, §3, SW, II, p. 6)

¹⁴² Cf. *Ibid.*, Idem.

todo, constituindo o conjunto da realidade empírica estão, no que concerne ao começo e ao término de seus estados, portanto na direção do transcurso do tempo, ligados por esse princípio uns com os outros. Tal processo se chama sucessão, e o primeiro estado se chama causa, e o segundo efeito¹⁴³.

A lei da causalidade regula, para Schopenhauer, todo o conteúdo das formas puras da intuição, tempo e espaço, assim como sua perceptibilidade, a matéria. A realidade da matéria reside em sua *atividade*; daí sua própria essência consistir em ser causa e efeito.¹⁴⁴ Assim, dadas as formas puras da intuição que são o espaço e o tempo, o primeiro ato do entendimento é a intuição do mundo real que consiste em conhecer o efeito pela causa; assim, toda intuição é intelectual¹⁴⁵. Mas ela só pode realizar-se com o conhecimento imediato de algum efeito como ponto de partida. O entendimento transforma então em intuição o que a princípio era uma mera sensação vaga¹⁴⁶: ele faz com que uma sensação subjetiva – a mera afecção corporal – se torne uma intuição objetiva ao conceber a sensação corporal dada como um efeito que como tal deve ter necessariamente sua causa. Portanto, a intuição pressupõe a lei de causalidade. Essa última é uma lei absolutamente *a priori* e dela depende toda a experiência.¹⁴⁷

Aqui Schopenhauer distingue três maneiras pelas quais a lei de causalidade (*Gesetz der Kausalität*) se manifesta na natureza: como *causa* (*Ursache*), no sentido mais estrito, como *excitação* (*Reiz*) e como *motivo* (*Motiv*). Sobre essa diversidade repousa a distinção essencial entre os corpos inorgânicos, os vegetais e os animais, e não sobre as características anatômicas externas ou sobre as características químicas. A causa (*Ursache*), em seu significado mais estrito, é a que produz exclusivamente as variações no reino inorgânico; portanto a que origina aqueles efeitos que são objeto da mecânica, da física e da química. A segunda forma de causalidade é a excitação (*Reiz*) que rege a vida orgânica como tal, ou seja, as plantas, os vegetais e ainda a parte inconsciente da vida animal, que é realmente uma parte vegetativa. A terceira forma é o motivo (*Motiv*) que rege a vida animal propriamente dita: quer dizer, as atividades, as

¹⁴³ Cf. SG, § 43, SW, I, p. 145.

¹⁴⁴ WWV, I, §4, SW, II, p. 7.

¹⁴⁵ *Ibid.*, Idem. Cf. *Sobre a Visão e as Cores*. SW, I, p. 7.

¹⁴⁶ “Os sentidos, com efeito, não fornecem outra coisa senão a matéria bruta que o entendimento recompõe, através de suas formas, o espaço, o tempo e a causalidade, em apercepção objetiva de um mundo físico, ordenado por leis. Disso se segue que nossa intuição empírica ordinária é na verdade uma intuição intelectual”. SG, §21, SW, I, p. 72.

¹⁴⁷ Com isso Schopenhauer pode afirmar que a causalidade é a *única* forma do entendimento, excluindo todas as outras categorias da tábua kantiana. Cf. SG, § 21. O que não se dará, porém, sem enormes dificuldades que o conceito de matéria tenta solucionar.

ações conscientes de todos os seres animais. Essa forma de causalidade, que atua no sujeito do *querer*, é também designada por Schopenhauer como a “causalidade vista de dentro”¹⁴⁸.

O correlativismo entre sujeito e objeto ganha, a partir do ensaio *Sobre a Vontade na Natureza* e da segunda edição de *O Mundo...*, uma nova configuração. A partir de uma visão objetiva do conhecimento¹⁴⁹, tal correlação passa a exprimir-se pelo par intelecto e matéria. Com isso, o conceito de *matéria*, que inicialmente era identificado ao conceito de causalidade, passa a ganhar um estatuto que não possuía na primeira edição de 1818. Aí, ele era definido como a instância subjetiva que unificava tempo e espaço, conciliando o fluxo inconstante do tempo com a constância imutável do espaço¹⁵⁰. Já a partir da segunda edição a matéria seria o correlato objetivo do sujeito, mais precisamente do intelecto. Mas ambos, intelecto e matéria, assim como sua versão mais geral, sujeito e objeto, constituem apenas o mundo como representação que *em si mesmo*, isto é, considerado fora de uma relação de conhecimento é Vontade. O ponto de vista da representação é unilateral, incide apenas sobre um lado das coisas e exige, para que se complete o conhecimento do mundo, um outro ponto de vista que considere o que o mundo é em si mesmo. Esse outro ponto de vista afirma que “o mundo é minha vontade”. Como vimos acima, tal inferência do substrato da representação é feita por meio de uma analogia: Schopenhauer remete a experiência do próprio corpo a todos os outros: ou seja, o querer, dado na consciência de si (*Selbstbewußtsein*) é estendido, por analogia, a tudo que é dado na representação da consciência externa; a quarta classe de representações do sujeito é tomada como chave de decifração da primeira classe, a das representações empíricas:

Na medida em que procuro filosofia, não etiologia, tenho de aprender a compreender até mesmo a essência íntima dos movimentos mais simples e comuns do corpo orgânico (os quais vejo se seguirem de causas) a partir de meu próprio movimento por motivos, e reconhecer que as forças infundadas que se exteriorizam em todos os corpos da natureza são idênticas em

¹⁴⁸ Cf. SG, § 20.

¹⁴⁹ Essa “visão objetiva do conhecimento” é exposta por Schopenhauer no capítulo 22 aos *Complementos de O Mundo...*, e consiste na observação empírica abstraída da observação transcendental da experiência. Essa visão, que considera apenas as condições materiais da experiência, deve ser completada pela visão subjetiva, que tem como objeto exatamente as condições transcendentais da mesma. Será no jogo entre esses dois pontos de vista, ou na complementaridade de ambos, que se constituirá a metafísica de Schopenhauer.

¹⁵⁰ Cf. WWV, § 4, SW II, pp. 12-15. As dificuldades da concepção de matéria e suas modificações ao longo da obra de Schopenhauer são analisadas cuidadosamente por Eduardo Brandão em sua tese *O Conceito de Matéria na obra de Schopenhauer*. Voltaremos a essa questão no capítulo 3.1 da segunda parte.

espécie com aquilo que em é a vontade, e diferentes desta apenas segundo o grau. Isso significa: a quarta classe de representações estabelecida no ensaio sobre o princípio de razão tem de se tornar para mim a chave para o conhecimento da essência íntima da primeira classe. A partir da lei de motivação tenho de apreender a compreender a lei de causalidade em sua significação íntima¹⁵¹.

Essa extensão do objeto da quarta classe à primeira torna possível uma consideração da natureza como graus sucessivos de *objetivação* da vontade. Acontece que se tudo na natureza, da matéria bruta ao animal mais desenvolvido, o homem, é manifestação de uma mesma vontade, também o conhecimento passa a ser submetido a tal processo: ele é apenas manifestação da vontade de viver. Assim, a partir dessa visão objetiva que constata empiricamente, por meio da analogia, processos naturais de objetivação da vontade, o conhecimento se vê dependente de uma série de fenômenos que o torna possível, o que parece contrariar o ponto de vista transcendental do início. O próprio Schopenhauer expõe tal contradição como uma “antinomia” da faculdade de conhecer:

Assim, necessariamente, vemos de um lado a existência do mundo todo dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente inteiramente dependente de uma longa cadeia de causa e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto. Essas duas visões contraditórias, pelas quais somos, de fato, conduzidos com igual necessidade, poderiam decerto chamar-se uma *antinomia* da nossa faculdade de conhecer¹⁵².

A apresentação de tal contradição e sua afirmação por Schopenhauer deu lugar à clássica objeção do “círculo de Zeller”, pela qual muitos comentadores afirmaram o caráter contraditório da filosofia de Schopenhauer.¹⁵³ De fato, Schopenhauer não suprime a contradição, afirma pelo contrário sua necessidade e oferece a ela uma solução que se vale do mesmo procedimento de Kant na resolução das antinomias, isto é, o recurso à distinção entre a ordem do em si e do fenômeno: o processo temporal que

¹⁵¹ WWV I § 24, SW II, p. 150; trad. bras., p. 187.

¹⁵² WWV I § 7, SW II, p. 36; trad. bras., p. 76.

¹⁵³ Tal contradição já havia sido apontada por vários comentadores antes que Eduard Zeller a tivesse tornada célebre ao dizer, no texto da *História da filosofia alemã desde Leibniz* de 1873, que, segundo Schopenhauer, encontramos no seguinte círculo: “a representação tem que ser um produto do cérebro e o cérebro um produto da representação – uma contradição para cuja solução o filósofo em nada contribuiu” (em *Materialen zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main, Surkhamp, 1984, p. 184).

se dá objetivamente, no mundo como representação, diz respeito apenas a esse mundo; em si mesmo, tal processo é independente da forma da representação. Ou seja, é apenas enquanto fenômeno que a representação é um processo explicado, ele também, como um processo da representação empírica. Em si mesmo, ele é atemporal.¹⁵⁴

Schopenhauer, entretanto, deu ocasião para a crítica ao colocar as duas “visões sobre o intelecto” de modo abstrato, uma sem relação com a outra. Pois “é tão verdadeiro dizer que aquele que conhece é um produto da matéria quanto dizer que a matéria é uma mera representação do cognoscente: mas isso é também unilateral. Pois o materialismo é a filosofia do sujeito que se esquece de si mesmo em suas contas. Assim, a afirmação de que eu não passo de uma mera modificação da matéria, deve ser contraposta a esta: que toda matéria existe apenas em minha representação; e ela não tem menos razão”.¹⁵⁵ Da mesma forma, dizer “que a cabeça está no espaço não a impede de ver que o espaço só existe na cabeça”.¹⁵⁶

Não notaram, porém, os críticos de Schopenhauer,¹⁵⁷ que é exatamente no jogo entre as perspectivas objetiva e subjetiva, fisiológica e transcendental que Schopenhauer propõe uma solução para o princípio da filosofia que desde Kant os filósofos buscaram:

“Aqui está o caminho pelo qual eu ultrapasso Kant e os limites postos por ele, ainda porém me mantendo no campo da reflexão, portanto da probidade, portanto sem o devaneio de uma pretensa intuição intelectual, ou pensar absoluto, que caracteriza o período da pseudo-filosofia entre mim e Kant. Kant parte, por sua observação da insuficiência do conhecimento racional para penetrar a essência do mundo, do conhecimento como de um fato dado por nossa consciência e procedia assim, nesse sentido, *a posteriori*. Eu procurei indicar nesse capítulo, assim como no escrito *Sobre a Vontade na Natureza*, o que o conhecimento é em sua essência e origem, isto é, algo secundário, determinado aos fins individuais: daí segue-se sua incapacidade para compreender a essência do mundo; nessa medida chego ao mesmo resultado *a priori*. Mas não se conhece nada de modo

¹⁵⁴ “Na existência-em-si (*Dasein-an-sich*) não há processos, mas temos que pressupô-los necessariamente como uma tradução daquilo que é em-si, na linguagem do nosso intelecto intuitivo, já que o em-si permanece incompreensível para nós”. M. L. Cacciola, *Op. Cit.*, p. 80. Cf. Eduardo Brandão, *O conceito de matéria*, p. 181.

¹⁵⁵ WWV II, Cap. 1, SW, p. 15: “Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, gegenüber, diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existiere: und sie hat nicht minder Recht”.

¹⁵⁶ PII § 30, SW, VI, p. 52.

¹⁵⁷ Assim como Zeller, também Kuno Fischer afirma a incapacidade de Schopenhauer em resolver o problema do círculo o que terminaria por destruir o sistema. Cf. *Die Welt als Erkenntnisssystem* (em *Materialen zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main, Surkhamp, 1984, p. 186-96). Também Volkelt compreende a tendência ao materialismo como uma contradição que destrói o ponto de vista transcendental-idealista. Cf. *Schopenhauer, – seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1923, p. 86 e seguintes.

inteiro e completo se não se o percorre inteiramente até chegar a seu outro lado e daí alcançar um novo ponto de partida. Por isso se deve também aqui na importante consideração do princípio do conhecimento proceder não apenas como Kant, do intelecto para o conhecimento do mundo, mas como eu aqui procedi do mundo tomado como existente ao intelecto. Assim se torna essa consideração fisiológica em sentido amplo o complemento daquela outra, ideológica como chamam os franceses, mas mais corretamente transcendental.”¹⁵⁸

Hans Naegelsbach, numa obra de 1927,¹⁵⁹ apesar de se referir de maneira crítica e negativa à duplicidade da teoria schopenhaueriana da representação, nota um sentido “profundamente trágico” nessa colocação em paralelo de duas teses tão radicalmente opostas que o filósofo coloca com frieza, para desespero do leitor. Pois “encontramos uma formulação extrema de dois pontos de vistas inteiramente opostos (...) com a (...) finalidade de que ambos se aniquilem mutuamente”.¹⁶⁰ Não estaria aí, como o próprio crítico suspeita, o interesse da abordagem de Schopenhauer?¹⁶¹

Schopenhauer parece assim se afastar de Kant tanto em sua abordagem fisiologista e materialista do conhecimento quanto em sua interpretação da coisa-em-si como a vontade imanente que se manifesta no mundo. Ao comentar as múltiplas dificuldades dessa abordagem, Alfred Schmidt comenta: “à vontade é atribuída por Schopenhauer a tarefa de resolver o problema da ‘substância’ num sentido pré-crítico, realista ingênuo. Na medida em que a especulação pós-kantiana recorre, por sua vez, a problemas da metafísica do século dezessete, pode-se interpretar também a doutrina de Schopenhauer de que a coisa em si pode ser conhecida enquanto vontade que se objetiva de modo gradual como uma *variação daquele tipo de especulação (Spielart jener Spekulation)*”.¹⁶² O autor observa entretanto, que essa especulação, longe de pretender oferecer um conhecimento completo da coisa em si e desvendar todos os mistérios da existência, apresenta-se como uma interpretação do mundo fenomênico, referente ao qual unicamente a doutrina da vontade teria validade, portanto, sem pretender ser uma

¹⁵⁸ WWV II, cap. 22, SW III, p. 328-9.

¹⁵⁹ *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*, Heidelberg, 1927.

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 117.

¹⁶¹ Cf. *Ibid*, p. 119 e seguintes. O autor prefere, entretanto, ver nessa contradição assumida, nessa expressão de uma filosofia kant-não-kantiana (Kantisch-unkantischen Philosophie) antes um desespero de ordem pessoal de uma filosofia em que há mais “vivência que clareza de pensamento”. *Ibid*, p. 98. É interessante notar, porém, que alguns outros autores aproximam tal “vai-e-vém” (*Drehwende*) da filosofia de Schopenhauer com uma espécie de dialética. Cf. Spierling, Volker. *Schopenhauers Transzendentalistisches Selbstmißverständnis*; Booms, Martin. *Aporie und Subjekt*, p. 56-7.

¹⁶² Alfred Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge – Schopenhauers Religionsphilosophie*, Piper, 1986, p. 203, nota 442. Cf. Naegelsbach, *Op. Cit.*, p. 88 e seguintes. Cf. Booms, Martin. *Aporie und Subjekt*, pp. 271-4.

verdade absolutamente conclusiva.¹⁶³ O caráter crítico da filosofia de Schopenhauer se sustenta na asserção de que o caminho da reflexão da autoconsciência – negado em parte pelo idealismo de Schelling e completamente por Hegel, é o único possível para o indivíduo que pensa.¹⁶⁴

Uma outra dificuldade que surge nessa reconstrução da filosofia de Schopenhauer a partir de sua crítica a Hegel se refere ao problema do “significado moral do mundo” e à teoria da negação da vontade de viver que é sua consequência. Por ter colocado o mundo da representação, a objetivação da vontade na natureza, de modo inteiramente separado do mundo da coisa em si – separação baseada na completa diferença entre o real e o ideal, a única solução que Schopenhauer oferece do problema moral e a única ação livre possível consiste numa negação completa das formas de manifestação da vontade de viver no fenômeno, uma abstração total do mundo empírico. Sobre isso comenta Schmidt: “O elemento paradoxal da (não por acaso idêntica com sua filosofia da natureza) metafísica de Schopenhauer consiste em que, por um lado ela se baseia numa visão de mundo (*Weltansicht*) empírico-materialista que condena o espírito à mais completa falta de significado, por outro lado entretanto, de modo tão genial quanto inconseqüente, visa alcançar o ‘triunfo do espírito’ atingido no percurso gradual da natureza”.¹⁶⁵ Schopenhauer não chega a usar tal expressão, pelo contrário, se esforça em mostrar a falta de sentido da expressão “espírito”. Em outros momentos, porém, faz referência à vitória da “inteligência sobre a cega vontade de viver”¹⁶⁶, e dá um significado eminentemente espiritual ao ato de negação da vontade.¹⁶⁷ Resta saber se um apelo a uma “ordem inteiramente outra das coisas” ameaça a resolução de permanecer no solo do imanência.

Que a doutrina da vontade de viver, que apela para uma ordem de consideração para além do modo de apreensão do mundo intuitivo, ganhe com isso um caráter místico, é algo que o próprio Schopenhauer afirma. Tal doutrina baseia-se na experiência do eu como o foco do mundo, o núcleo de toda existência. Tal vivência aparece como uma espécie de *união mística* que se dá no reconhecimento da identidade

¹⁶³ Cf. *Op. Cit.*, p. 101.

¹⁶⁴ Assim, a duplicidade da teoria schopenhaueriana da representação se resolve na compreensão de sua aporética crítica: contra o idealismo, ele ressalta o materialismo e a visão fisiológica do conhecimento; contra o materialismo, a abordagem transcendental-idealista. Cf. Eduardo Brandão, *O Conceito de Matéria*, pp. 225 e seguintes.

¹⁶⁵ *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁶⁶ Cf. WWV II, Cap. 41, SW III, p. 530.

¹⁶⁷ Cf. Naegelsbach, *Op. Cit.*, p. 64 e Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 88 e seguintes.

da Vontade em todos os fenômenos, como sendo seu ser mais íntimo ou “coisa em si”. Tal reconhecimento se dá especialmente na experiência ética da compaixão e é ao mesmo tempo um sentimento que é um conhecimento e um conhecimento que é um sentimento, o que leva Schopenhauer a denominá-lo um “conhecimento intuitivo” que se dá imediatamente sem o concurso da razão e que tem como condição apenas a *suspensão* do *principium individuationis*, que é, segundo o filósofo, a única condição de toda multiplicidade e individualidade.

Baseando-se numa interpretação da filosofia kantiana segundo a qual ela teria estabelecido a total diferença entre o real e o ideal, Schopenhauer abstrai da assim chamada “coisa em si” tudo aquilo que diz respeito aos fenômenos. Assim, se nesses últimos encontramos tudo determinado por tempo, espaço e causalidade, ou seja, as formas do princípio de razão, naquilo que seria a “coisa em si” essas mesmas determinações simplesmente não se aplicariam. Ao se utilizar dessa teoria em sua ética Schopenhauer estabelece o critério da virtude, que diferencia o egoísta do compassivo. O egoísta, ao se considerar essencialmente diferente dos outros seres, se baseia no mesmo equívoco da metafísica clássica, equívoco que consiste em tomar o espaço e o tempo como determinações das *coisas-em-si*, e não como produto da atividade do sujeito do conhecimento. O princípio de individuação, que funda a diferença entre os indivíduos vale, portanto apenas para os fenômenos, não para as coisas-em-si. Se a multiplicidade se dá apenas no espaço dos fenômenos, ela não vale como coisa-em-si. “Pois o múltiplo só se deixa pensar e representar ou como coexistente ou como sucessivo. É porque o múltiplo de tal espécie são os *indivíduos* que eu chamo espaço e tempo de ‘principium individuationis’, porque eles tornam possível a *multiplicidade*, sem importar-me se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram esta expressão”.¹⁶⁸ A partir dessa teoria, Schopenhauer conclui a necessária insubmissão da coisa-em-si às formas do tempo e do espaço, ou seja, a doutrina de que toda a multiplicidade é apenas aparente, que em todos os indivíduos deste mundo, por infinito que seja o número em que eles se apresentem, sucessiva ou coexistentemente, só se manifesta *uma* e a mesma essência, que é verdadeiramente e neles todos presente e idêntica. Esta doutrina, porém, é anterior a Kant e, segundo o autor, já se encontra nos “Upanishads”.¹⁶⁹ Como a base metafísica da ética consiste no fato de que *um* indivíduo

¹⁶⁸ *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 203. (SW, IV, 267).

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 205. (268)

se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*, ele supera aquilo que os hindus chamam de véu de Maia, Kant de as formas puras da intuição, e Schopenhauer denomina o princípio de individuação. Assim, é um conhecimento metafísico da unidade essencial de todos os seres que está na base das ações dotadas de valor moral. Esse “conhecimento metafísico” é na verdade a própria metafísica de Schopenhauer:

a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual em sânscrito, a expressão corrente é ‘tat-tvam-asi’, quer dizer, ‘isto é tu’, é aquilo que irrompe como compaixão (*Mitleid*), sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda boa ação¹⁷⁰.

No entanto, apesar de constituir um fato reconhecidamente efetivo, a compaixão não deixa de causar *espanto*. É algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. Portanto, Schopenhauer reconhece que, do ponto de vista empírico, a irrupção desse conhecimento só pode ser um milagre, o que justifica a consideração do ato compassivo como uma espécie de “misticismo prático”.¹⁷¹ Mas se o caráter intuitivo e imediato de tal conhecimento foge a qualquer explicação, sua decifração metafísica é possível, por meio de uma reflexão sobre suas condições de possibilidade.

Ora, tal conhecimento só é possível através de uma outra pressuposição da filosofia de Schopenhauer, a saber, a da possibilidade de uma forma de conhecimento substancial da essência do mundo, para além do mero saber relativo. Isso porque originalmente o intelecto humano é apenas um instrumento da Vontade, um meio para que ela atinja seus fins, sua satisfação e essencialmente a conservação e reprodução de si mesma. Mas é possível que o intelecto se liberte dessa servidão e se eleve do conhecimento instrumental a um saber substancial. O que só é possível por uma modificação que intervém no sujeito quando deixa de unir sua qualidade de sujeito do conhecimento a de indivíduo, isto é, quando a intuição já não opera por intermédio de um corpo. Isto porque, originariamente, o conhecimento está inteiramente a serviço da vontade, isto é, se refere a um corpo e enquanto tal, submetido ao princípio de razão. Dessa forma, o conhecimento vai tender a procurar nos objetos as relações estabelecidas

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 207-8. (270).

¹⁷¹ WWV, E, Cap. 47, SW, III, p. 743. (E, 209).

pelo princípio de razão, isto é, suas múltiplas relações consideradas sob a forma do tempo, do espaço e da causalidade. Mas quando o conhecimento se liberta do serviço da vontade, quando o sujeito deixa de ser individual, tornando-se então puro sujeito do conhecimento, ele não procura mais as relações conforme o princípio de razão, e se eleva a uma forma de conhecimento que irá buscar somente o essencial em todas as coisas. Tal conhecimento se revela no gênio artístico que tem acesso às idéias eternas por meio de uma apreensão intuitiva; pelo homem virtuoso que se eleva acima do egoísmo prático e pratica então esse misticismo prático da compaixão; e também pelo filósofo, que embora se utilize do instrumento de servidão da vontade, isto é, o princípio de razão – na medida em que se vale de conceitos abstratos –, se eleva a uma forma de conhecimento que tem em vista muito mais do que o mero fornecimento de motivos à vontade. Atinge o conhecimento mais objetivo possível e anuncia assim a libertação do intelecto da servidão da vontade.

Essa filosofia não se esgota na determinação do fundamento da moral. Ela considera ainda um estágio superior de clareza de consciência, quando o sujeito reconhece intuitivamente o todo da existência e dele se afasta: a negação da vontade de vida. É na determinação problemática do que resta após essa supressão da vontade de vida (que também é definida como essência do mundo ou como “coisa em si”) que o misticismo aparece como o marco que separa o conhecimento negativo da filosofia por um lado, do conhecimento positivo da mística por outro. A filosofia, que segundo o postulado de Schopenhauer deve permanecer no solo firme da experiência e deve ser imanente e não transcendente, não pode falar daquilo sobre o que não é possível nenhuma intuição e portanto nenhum discurso. Seu objeto é apenas o mundo, a experiência interna e externa da consciência, e a tarefa do filósofo é a interpretação de sua totalidade. E essa totalidade espelhada pelo sistema filosófico de Schopenhauer é o mundo em que a vontade de viver se objetiva em diversos graus, dos seres mais simples até o homem, que ao reconhecer que a vida não passa de uma série de decepções, que a dor e o tédio irremediáveis são os pólos de uma existência sem sentido, pode enfim decidir-se por suprimir-se a si mesmo, última liberdade, único consolo que lhe resta, (o que não ousaremos chamar otimismo). Ora, essa verdade é reconhecida intuitivamente, sem a clareza da consciência filosófica, pelo asceta que então deixa de afirmar a vontade.

Sem levar em consideração o sofrimento dos indivíduos, aqueles que afirmam a vontade encontram sempre novos motivos para o querer. O conhecimento do todo pode,

entretanto, representar um quietivo para a vontade. Quem nega a vontade o faz porque tomou para si o sofrimento de todo o mundo, e daí, não pode mais afirmar sua vontade, esse mundo que tem diante dos olhos. Quem chega ao conhecimento da nulidade (*Nichtigkeit*) e da amargura (*Bitterkeit*) da vida se sente inclinado à negação da vontade. Mas esta só é possível através de “*um completo desvio (Umkehrung) da natureza humana*”.¹⁷² Daí a necessidade da passagem da virtude ao ascetismo. Aquele que não se deixa mais determinar pelos motivos da vontade coloca-se em contradição aberta contra o fenômeno dessa mesma vontade. O seu corpo, são e forte, exprime através dos órgãos de reprodução o desejo sexual, mas ele nega a Vontade e contradiz o seu corpo, recusando toda satisfação sexual. A castidade voluntária é assim o primeiro passo na via do ascetismo, isto é, da negação da vontade de viver: “A castidade nega a afirmação da Vontade que vai para além da vida do indivíduo; ela indica assim que a Vontade se suprime a si mesma, ao mesmo tempo que a vida do corpo, que é a sua manifestação. A natureza o diz e a natureza é sempre verdadeira e ingênua: se esta máxima se tornasse universal, a espécie humana desapareceria”.¹⁷³ A negação da vontade de viver é, assim, uma negação desse mundo que nos é dado sob as condições do tempo e do espaço. A determinação do que resta após a supressão da vontade, no entanto, permanece problemática, já que só nos é dado conhecer esse mundo e nenhum outro. Schopenhauer não diz que a supressão do querer representa a supressão de *qualquer* forma de existência, mas também não afirma a realidade de um mundo à parte do querer viver, o que constituiria a destruição do ponto de vista *imane*nte.¹⁷⁴

Mesmo deixando para o místico a tarefa de completar esse espaço que o filósofo deixa vazio, Schopenhauer reconhece a proximidade entre essa doutrina e o misticismo: “O quietismo, isto é, a renúncia de todo querer, o ascetismo, isto é, a mortificação voluntária da própria vontade e o misticismo, isto é, a consciência da identidade de seu próprio ser com todas as coisas, ou com o núcleo do mundo, se encontram em ligação estreita; assim, aquele que professa uma delas é levado à aceitação da outra, mesmo contra seu próprio propósito”.¹⁷⁵ Essa é a definição do misticismo em sentido estrito, no

¹⁷² *Metaphysik der Sitten*, PV, p. 231.

¹⁷³ WWV, § 68, SW, II, p. 449.

¹⁷⁴ Essa questão deverá ser enfrentada de modo mais detido na parte final do trabalho que teria como objeto a filosofia da religião de Schopenhauer em comparação com a de Hegel. Só então poderemos delimitar de maneira definitiva a fronteira entre a filosofia e o misticismo.

¹⁷⁵ WWV, E., Cap. 48, SW, II, p. 703: “Quietismus, d.i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d.i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens, und Mysticismus, d.i. Bewußtseyn der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so daß wer sich zu einem derselben bekennt allmählig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, gelehrt

que o distingue e o aproxima do quietismo e do ascetismo, mas nesse mesmo contexto (capítulo) o autor oferece uma outra definição mais geral de “mística”:

Mística, no sentido mais amplo consiste naquela tendência de se atingir imediatamente aquilo que nem intuição nem conceito, em suma nenhum conhecimento alcança. O místico permanece assim em oposição ao filósofo, pois procede de dentro e este de fora. O místico parte portanto de sua experiência interna, positiva, individual, na qual ele se sente como o ser eterno, único etc. Mas disso nada é comunicável a não ser as mesmas afirmações nas quais se tem que acreditar: por isso ele não pode convencer. O filósofo, ao contrário, parte do que é comum a todos, do fenômeno objetivo presente para todos, e dos fatos da consciência de si, tal como se apresentam a todos. Seu método é portanto a reflexão sobre tudo isso e a combinação do que aí é dado: por isso ele pode convencer. Por isso, ele deve evitar proceder ao modo dos místicos por meio da afirmação de intuições intelectuais ou a partir de pretensas percepções imediatas da razão e querer espelhar um conhecimento positivo do que é eternamente inacessível a todo conhecimento e que no máximo pode ser assinalado por meio de uma negação. O valor e a dignidade da filosofia consistem em desprezar todas as suposições infundadas e aceitar como dado apenas aquilo que se deixa provar no mundo externo intuitivamente dado, nas formas constitutivas de nosso intelecto e na consciência de si mesmo comum a todos. Por isso mesmo ela deve permanecer cosmologia e não pode nunca se tornar teologia. Seu tema deve se limitar ao mundo: dizer o que este é, em seu mais profundo interior, em todos os seus aspectos, é tudo o que ela pode honestamente oferecer. Isso corresponde ao fato de que minha doutrina, quando chega a seu ponto culminante, adquire um caráter negativo, e assim termina com uma negação. Ela pode apenas falar daquilo que foi negado, suprimido: o que se ganha, o que se obtém com isso (no fim do quarto livro) ela é obrigada a designar como nada, e pode apenas acrescentar como consolo que esse nada é apenas relativo e não um nada absoluto. Pois aquilo que não é nada daquilo que conhecemos é por isso, para nós, simplesmente nada. Mas disso não se segue entretanto, que isso seja absolutamente nada, que tenha de ser nada também de todo ponto de vista possível e em todo sentido possível, mas apenas que estamos limitados a um conhecimento inteiramente negativo do mesmo. O que corresponde muito bem à limitação de nosso ponto de vista. – A partir daqui exatamente o místico procede de forma positiva e a partir de onde, portanto, nada resta além da mística¹⁷⁶.

Essa passagem ilustra bem o que Schopenhauer entende por misticismo ou mística e ao mesmo tempo o que a diferencia do ponto de vista filosófico. Ele retoma aqui de maneira pormenorizada os resultados do § 71 (último) de *O Mundo...* Para a

wird”. O capítulo 48 dos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação* se chama “Sobre a doutrina da negação da vontade de viver”, mas trata sobretudo do parentesco entre essa doutrina de Schopenhauer e a mística em geral (os escritos sagrados da Índia e do budismo, o misticismo cristão de M. Eckhart e J. Böhme entre outros). O autor vê nesse parentesco não um problema, mas uma vantagem de sua doutrina e lança o desafio às filosofias otimistas de desmentirem toda essa literatura. Cf. *Ibid*, p. 704 e seguintes.

¹⁷⁶ WWV, E. Cap. 48, SW III, p. 699-701.

filosofia não há outra alternativa senão se remeter aos místicos que oferecem uma descrição positiva do estado de negação de vontade. Mas mesmo essa descrição é apenas uma alegoria, pois não se trata aqui de um conhecimento na forma de sujeito e objeto, mas de uma experiência pessoal. Assim como a filosofia não pode descrever objetivamente esse estado também os livros de toda mística só nos podem fornecer relatos indiretos dessa experiência. Não se trata de uma mera insuficiência da linguagem, mas de uma limitação inerente ao ponto de vista que a filosofia toma: o mundo, tal como nos é dado, além do qual a reflexão metafísica não pode aventurar-se; segundo Schopenhauer, o mundo da vontade (o querer dado imediatamente à consciência de si) e da representação (o mundo empírico dado na consciência externa). É a essa limitação última que remonta não só a negatividade da filosofia¹⁷⁷, mas seu necessário ponto de vista finito, limitado, mundano, que a impede, segundo Schopenhauer, de ser um discurso do absoluto. A vontade, como “coisa em si”, núcleo ou essência do mundo pode bem constituir uma totalidade,¹⁷⁸ mas nunca um absoluto no sentido do idealismo alemão.

Apesar dessa reconhecida e assumida limitação, se pode ver na obra de Schopenhauer uma nítida superioridade do ponto de vista filosófico. Se a mística guarda seu valor de tentativa de descrição daquilo que está além de toda razão, cabe à filosofia mostrar claramente aquilo que é acessível à razão. Num apontamento de 1858, diz o autor: “Budha, Eckhart e eu ensinamos no essencial o mesmo. Eckhart nos grilhões de sua mitologia cristã. No *Budismo* se encontram os mesmos pensamentos, mas livre de tal mitologia por isso simples e claro até onde uma religião pode ser clara. Em mim se encontra a plena clareza”¹⁷⁹. Esse orgulho tardio na verdade já se encontrava justificado a partir de uma observação no final do quarto livro da obra de 1818, quando o autor dizia que aquela lúgubre impressão do nada deveria ser dissipada pela consideração da vida e da conduta dos santos e que isso seria preferível a fugir dela “como o fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em *Brahma* ou

¹⁷⁷ Aqui já se ressalta um contraponto a Hegel, para quem o pensamento do limite é um conhecimento positivo: “Fazemos de nós mesmos algo finito pelo fato de acolhermos um outro em nossa consciência. Mas justamente, enquanto sabemos desse outro, estamos além desse limite. Só o que não sabe é limitado, porque não sabe de seu limite; ao contrário, quem sabe de seu limite sabe dele não como de um limite de seu saber, mas como de algo que é sabido, como de algo que pertence ao seu saber”. *Enz* § 386, *Zusatz*, SW, X, p. 36.

¹⁷⁸ Essa concepção do mundo como totalidade auto-referente surge na filosofia de Schopenhauer em afirmações como essa: “a vontade de viver relaciona-se sempre apenas consigo mesma”. *Metaphysik der Sitten*, p. 188.

¹⁷⁹ HN, IV, vol. 2, p. 29.

o *Nirvana* dos budistas”¹⁸⁰. Essa apologia da clareza explica o sentido negativo que Schopenhauer oferece da *mística* quando esse significa simplesmente algo para além da compreensão racional e que não deve ser admitido na filosofia.¹⁸¹ Daí sua crítica à *intuição intelectual* de Schelling ou ao projeto de uma filosofia sem nenhuma outra pressuposição senão o pensar puro como a de Hegel.

¹⁸⁰ WWV, § 71, SW, II, p. 487.

¹⁸¹ O apelo ao *racionalismo*, em contraposição ao misticismo em filosofia, também é feito nos Parerga II § 10 Cf. SW VI, p. 14. Se esse trabalho pretende contribuir para desfazer a legenda do “ultra-racionalismo dogmático” de Hegel, ele também pretende ao menos matizar a imagem do “irracionalismo” de Schopenhauer.

Capítulo 5: Imanência e transcendência

Ao chegar à conclusão dessa primeira parte de nosso trabalho, a qual foi denominada “crítica” porque se tratava, por um lado, de apresentar uma certa tradição crítica da filosofia de Hegel e, por outro, esboçar uma metacrítica hegeliana a essa mesma tradição, agora deveremos fazer um balanço dos resultados da postura crítica de Schopenhauer em relação a Hegel.

Vimos que Schopenhauer seguia a tradição crítica inaugurada por Schelling e seguida posteriormente por Feuerbach e o jovem Marx que viam na filosofia hegeliana uma espécie de misticismo lógico. Por se elevar a uma abordagem que pretende ultrapassar as limitações da metafísica do entendimento, Hegel já esperava um tipo de crítica que consideraria a filosofia especulativa algo como um “misticismo”. É nesse contexto que o autor aproxima, num adendo ao § 82 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a especulação ao misticismo:

“A respeito da significação do especulativo, há que mencionar aqui que se tem de entender, por isso, o mesmo que antes se costumava designar como *místico* – sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo. Hoje em dia, quando se fala de místico, esse em regra geral conta como sinônimo de misterioso e inconcebível, e esse misterioso e inconcebível é então, segundo aliás a diversidade da cultura e da mentalidade, considerado por um como autêntico e verdadeiro, por outro como superstição e ilusão. Deve-se notar a propósito, antes de tudo, que o místico sem dúvida é algo misterioso; contudo, só para o entendimento, e de fato simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do entendimento, enquanto o místico (como sinônimo de especulativo) é a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição”.¹⁸²

Essa passagem encontra-se na determinação do conceito da lógica quando Hegel expõe suas três formas, que na verdade devem ser apreendidas como seus três momentos: o primeiro é o lado abstrato, o pensar enquanto *entendimento* (*Verstand*), que fixa as determinações de maneira abstrata separando-as umas das outras sem reuni-las numa totalidade concreta (aqui o entendimento tem o sentido que a *razão* tem em Schopenhauer); o segundo é o momento *dialético* ou *negativamente* racional, o auto-

¹⁸² Enz, § 82 Zusatz, W 8, p. 178-9, trad. p. 168. “O místico em geral é todo especulativo que permanece oculto ao entendimento” *Preleções sobre Filosofia da Religião*, Ed. W. Jaeschke, Hamburg, F. Meiner, 1993, vol. I, p. 333. Para uma análise do “especulativo” em Hegel e sua aproximação ao misticismo ver G. Wohlfart. *Der spekulative Satz*. Berlin, Walter de Gruyter, 1981, pp. 67-74.

suprassumir (*Sichaufheben*)¹⁸³ de tais determinações abstratas e sua passagem (*Übergehen*) para suas determinações opostas; por fim, o terceiro momento é o *especulativo*, ou *positivamente* racional que apreende a unidade das determinações em sua oposição. É justamente esse terceiro momento que Hegel aproxima do misticismo: na verdade, misticismo é uma denominação que o pensar que se fixa nas determinações abstratas do entendimento oferece do racional por não conseguir se elevar ao pensamento de algo verdadeiramente concreto. Da mesma forma se fala de especulação como algo meramente pensado, subjetivo e sem realidade. Mas segundo a concepção hegeliana, o especulativo não é “algo puramente subjetivo; mas é antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento permanece (portanto também aquela [oposição] entre o subjetivo e o objetivo) e justamente por isso se mostra como concreto e como totalidade”.¹⁸⁴

Dessa forma, o que o projeto filosófico de Hegel tentará estabelecer é uma forma de exposição do Absoluto, que enquanto tal só pode ser sua própria *autoexposição*, e que procura evitar a unilateralidade das determinações abstratas do entendimento. Por isso o ponto central de sua crítica à filosofia da reflexão é a crítica à forma judicativa da filosofia, em favor de uma teoria do silogismo. Para Hegel, Kant concebe o *a priori* apenas como o conceito formal da universalidade e da necessidade, e não como *razão*. O juízo, através da cópula, apenas liga de maneira formal uma coisa a outra sem a mediação pela qual essa coisa recebe tal determinação:

“O racional ou, como Kant se expressa, o que é o *a priori* (*das Apriorische*) desse juízo, a identidade absoluta como conceito mediador (*Mittelbegriff*) não se apresenta no juízo, mas somente no silogismo; no juízo é apenas a cópula ‘é’, um sem consciência (*Bewußtlose*), e o próprio juízo é apenas o fenômeno em que prevalece a diferença”¹⁸⁵.

¹⁸³ Procurámos manter a tradução de *Aufhebung* por “suprassunção” a partir da tradução de Paulo Meneses da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia*. Como se sabe, esta palavra tem múltiplos significados e justamente por isso possui um interesse especulativo. Seus principais sentidos são: 1) levantar, sustentar, erguer; 2) anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender; 3) conservar, poupar, preservar. Cf. Inwood, M. *Dicionário Hegel*, p. 302. Hegel comenta o “significado especulativo” da palavra *Aufheben* na *Ciência da Lógica*, W 5, pp. 113-4.

¹⁸⁴ Enz, § 82 Zusatz, W 8, p. 178-9, trad. p. 168. Cf. *Ciência da Lógica*, W5, p. 52.

¹⁸⁵ GuW, W2, p. 307. Para esclarecer esse ponto, vale citar o comentário de Paulo Arantes: “A filosofia crítica não progride do juízo ao silogismo *a priori*. Certo, Kant solucionou segundo a verdade o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*; o fundamento dessa possibilidade é precisamente a identidade sintética da razão. Mas o juízo, tomado isoladamente, só pode oferecer uma única *manifestação* dessa identidade, e a *cópula*, em última instância, exprime antes o ‘não-reconhecimento do racional’”. *Hegel: a ordem do tempo*, ed. Cit, p. 242-3. “A forma da proposição, ou mais precisamente a do juízo, é imprópria para exprimir o concreto – e o verdadeiro é concreto – e o especulativo: o juízo é,

Essa concepção do especulativo, entretanto, se afasta da idéia de uma compreensão imediata do Absoluto por intuição intelectual, ou pelo sentimento imediato. Hegel critica não apenas Schelling, mas toda a concepção de sua época que considera que se pode pensar o Absoluto sem mediações conceituais. O filósofo nega qualquer recurso à uma intuição imediata do absoluto, tal como ele entende ser a “intuição intelectual” de Schelling e o “saber imediato” de Jacobi¹⁸⁶.

Se podemos observar nesse pequeno esboço uma aproximação das concepções de misticismo em Hegel e Schopenhauer, não é difícil delimitar suas diferenças. A concepção da filosofia em Hegel se constitui como uma crítica à idéia de *Weltweisheit*¹⁸⁷, exatamente o pressuposto da concepção filosófica de Schopenhauer, que concebe a filosofia como “cosmologia” e tem o mundo como pressuposto. Ela é reflexão infinita e seu único verdadeiro objeto é Deus ou o Absoluto. Dessa forma, Hegel irá criticar toda forma de pensar finitista, que se fixa no modo de pensar subjetivo, parta ele do sensível ou do sentimento ou de qualquer outra pressuposição imediata. Para levar a cabo esse projeto, a filosofia não pode se valer de uma outra ciência que lhe serviria de base, mas deve ser a expressão mesma do conteúdo: “A filosofia, ao dever ser ciência, não pode (...) pedir emprestado o seu método a uma ciência subordinada, como é a matemática, como tão pouco pode dar-se por satisfeita com asseverações categóricas da intuição interior, nem se servir de um raciocínio por fundamentos da reflexão exterior. Pelo contrário, só pode sê-lo a *natureza do conteúdo*,

por sua forma, unilateral; e nessa medida é falso”. *Enz* § 31, trad. Cit., p. 94. Este tema terá um desenvolvimento logo abaixo, no primeiro capítulo da segunda parte.

¹⁸⁶ Cf. acima, nota 5, p. 17. Nesse ponto Schopenhauer se une a Hegel ao rejeitar uma faculdade de acesso imediato ao essencial do mundo, sem mediação: “Esses conceitos e pensamentos que constituem a classe das representações não intuitivas, nunca têm uma relação imediata portanto com a essência e o ser em si das coisas, somente uma relação mediata, a saber, a partir da mediação da intuição: esta é aquela que por um lado lhes fornecem a matéria e, por outro, está em relação às coisas em si, isto é com a desconhecida essência que se objetiva, autônoma, das coisas. (P I. SW, V, p. 36) Essa crítica não exclui (nos dois casos), uma possível influência de Schelling na formação de ambos os sistemas. Para a recepção de Schelling em Schopenhauer ver Jair Barboza, *Infinitude Subjetiva e Estética*, São Paulo, Unesp, 2005.

¹⁸⁷ No *Prefácio à Filosofia da Religião de Hinrichs* (1821) lemos o seguinte comentário: “Este *mal*, a contingência e o arbítrio do sentimento subjetivo e do seu opinar, ligados à *cultura da reflexão* que prova a si que o espírito seria *incapaz do saber da verdade*, é chamado, desde tempos antigos, *sofisticaria* (*Sophisterei*). É ela que merece o apelido de *cosmosofia* (*Weltweisheit*) que o senhor Fr. Von Schlegel recentemente foi de novo buscar; com efeito, ela é uma sabedoria naquilo e daquilo a que se costuma chamar *mundo*, do acidental, do não verdadeiro, do temporal; ela é a vaidade que eleva o vão, a contingência do sentimento e o bel-prazer do opinar a princípio absoluto do que seria justiça e dever, fé e verdade”. W 11, p. 60; trad. *Prefácios*, p. 224. Num texto da *Enciclopédia*, porém, Hegel recupera um significado positivo para *Weltweisheit*: “no espírito dos governos e dos povos, desperta a *sabedoria-do-mundo* (*Weltweisheit*), quer dizer, a sabedoria sobre o que é em si e para si justo e racional na efetividade. Com razão chama-se *Weltweisheit* a produção do pensar, e, mais determinadamente, a filosofia, porque o pensar torna presente a verdade do espírito, introduz este no mundo, e o liberta assim em sua efetividade e nele mesmo”. *Enz* III, § 552, W 10, p. 357. Trad. bras., p. 330. Cf. *Lições sobre a Filosofia da História*, W 12, pp. 526-7.

a qual se move no conhecer científico, sendo ao mesmo tempo esta *reflexão mesma* do conteúdo, que somente põe e *produz a sua determinação* mesma”.¹⁸⁸

Ainda não estamos no momento de apresentar tudo o que está em jogo no projeto sistemático de Hegel e como ele o justifica – o que faremos na próxima parte. É entretanto, fácil de ver que a crítica de Schopenhauer, expressa de uma maneira sumária,¹⁸⁹ dificilmente consegue penetrar no cerne do pensamento de Hegel. Apesar de ser um traço característico da crítica à filosofia de Hegel nessa época, estaríamos inclinados a conceder que tal postura não chega a fornecer uma *verdadeira* crítica da filosofia hegeliana. Se, como mostrou Lebrun, a crítica tradicional à filosofia de Hegel, que a denuncia como *misticismo lógico*, recua para uma posição que privilegia o pensamento abstrato do entendimento ou se baseia em uma ilusória prioridade do conhecimento sensível, também a crítica de Schopenhauer, ao opor à filosofia especulativa uma concepção limitada de razão, também não vai muito longe pois desconsidera a crítica de Hegel a Kant, e a relaboração do especulativo a partir da filosofia crítica.¹⁹⁰

Nesse mesmo sentido, deve ser contestada a idéia, gerada por esse tipo de postura crítica, de que Hegel, ao falar do absoluto e recuperar uma *teologia especulativa*, recairia numa metafísica transcendente. É verdade que se pode opor Schopenhauer e Hegel pelo fato de que enquanto o primeiro parte do *mundo* tal como este aparece na consciência e na consciência de si (mundo externo e interno), o segundo parte de um certo “holismo lógico”, expresso na proposição “só o absoluto é verdadeiro, só o verdadeiro é absoluto”.¹⁹¹ Mas isto não significa que Hegel, ao contrário do que diz Schopenhauer, despreze a experiência. Pois em Hegel, trata-se sempre da experiência da consciência que, ao reconhecer suas contradições se revela como “espírito”, palavra que sugere a idéia de transcendência e imaterialidade, mas que nada mais significa que o universo das *mediações* existentes no mundo dos homens. Como vimos, cada uma dessas filosofias se apresenta como uma interpretação crítica de Kant: enquanto Schopenhauer critica o predomínio do “abstrato” em Kant e ressalta a impossibilidade de conceitos puros *a priori*, pois todo e qualquer conceito só tem sentido *acoplado* à intuição, Hegel critica Kant por ter justamente colocado uma dependência das categorias em relação à intuição sensível. Se para Schopenhauer, Kant teria se deixado

¹⁸⁸ Prefácio à 1ª. ed. da *Ciência da Lógica* (W 5, p. 16).

¹⁸⁹ Ver acima p. 5, nota 4.

¹⁹⁰ Cf. G. Wohlfart, *Op. Cit.*, p. 74.

¹⁹¹ PhG, W3, p. 70; trad. bras., vol. I, p. 64.

levar pelo seu amor à simetria e ao pensamento abstrato da escolástica – presente em sua própria terminologia – para Hegel, ao contrário, Kant teria deixado se levar por sua “ternura pelas coisas do mundo”. Mas se o caráter imanente da metafísica de Schopenhauer é dado por sua cosmologia e pelo seu relativo empirismo, em Hegel o conceito é sempre, para si mesmo, sua própria medida.

Nesse sentido, pode-se dizer que Hegel ao invés de desprezar a experiência, na verdade, radicaliza a imanência.¹⁹² Isso se revela tanto em sua definição da verdade como uma concordância, não mais entre uma representação e uma coisa, mas de um conteúdo consigo mesmo¹⁹³, quanto na experiência que a consciência faz de si mesma, pela qual se revela que “a consciência é para si mesma seu próprio conceito”. Hegel desloca assim o problema do conhecimento, que passa não mais a ser o problema de uma relação entre uma representação e um objeto, mas sim da coisa consigo mesma, do conceito consigo mesmo. É assim que na *Fenomenologia do Espírito* o exame do saber verdadeiro preserva a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno, mas a desloca para dentro da própria consciência. Pois é ela mesma que diferencia entre a “verdade” e algo que só tem verdade “para ela”. Tanto o saber verdadeiro quanto o não verdadeiro se mostram como momentos da consciência, tornando desnecessário e impossível estabelecer um ponto de vista exterior a ela que pudesse servir de *padrão de medida* para distinguir o saber verdadeiro do saber não verdadeiro: “A natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência”.¹⁹⁴ A partir disso a experiência passa a ser compreendida não mais como a relação de uma consciência a um objeto, mas como “o movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência”.¹⁹⁵

Um outro caminho, porém, seria investigar se a concepção schopenhaueriana de razão seria *de fato* tão limitada quanto parece: ou seja, se o místico em Schopenhauer não seria uma expressão do *especulativo* em seu pensamento. Apesar de defini-la como uma mera faculdade de abstração, sem nenhuma característica positiva (como o *entendimento* em Hegel), a razão que se vê efetivamente em operação em sua metafísica

¹⁹² Cf. Marcos Nobre, *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno*, São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 121.

¹⁹³ Cf. Enz, § 24, Zusatz, trad. Cit., p. 82.

¹⁹⁴ PhG, W3, p. 76, trad. Cit, p. 69.

¹⁹⁵ *Ibid*, p. 78, trad. p. 71.

vai muito além das formas limitadas do princípio de razão. Não apenas na estética e na ética está em jogo um elevar-se das formas fixas do princípio de razão, mas a própria reflexão filosófica exige um tipo de razão diferente da mera razão enquanto faculdade dos conceitos abstratos, e que Schopenhauer ora chama de “conhecimento intuitivo”, “clareza de consciência” e “modo de conhecimento alterado”, sem oferecer maiores explicações. Para permanecer na temática da negação da vontade e dela extrair um exemplo, basta notar que somente o homem e somente porque nele o conhecimento atinge aquela clareza de consciência (*Besonnenheit*) a ponto de tornar possível a visão do todo da existência, somente a ele se coloca a alternativa da negação da vontade. E essa visão não é apenas algo subjetivo, próprio ao gênio artístico ou moral, mas é o próprio conhecimento que a vontade tem de si mesma:

“Os três primeiros livros devem ter trazido o conhecimento distinto e certo de que, no mundo como representação, a vontade recebe seu espelho, no qual ela se conhece a si mesma em graus crescentes de distinção e completude, sendo o mais elevado o homem, cuja essência entretanto só recebe plena expressão na série conexas de suas ações. A conexão autoconsciente destas é possível pela razão, que sempre lhe permite um olhar de conjunto, *in abstracto*, sobre o todo.”¹⁹⁶

Nessa passagem é possível notar todo o alcance da especulação schopenhaueriana: depois de ter estendido a descoberta do em si do próprio corpo como vontade a todos os fenômenos, o autor passa a considerar *objetivamente* como a vontade se objetiva na natureza até atingir o pleno conhecimento de si mesma no homem (especialmente a partir de *Sobre a Vontade na Natureza* e da 2ª edição da obra principal). Assim, sentencia, “o mundo é o autoconhecimento da Vontade”¹⁹⁷. Especulação imanente, sem dúvida, pois se baseia no mundo empírico representado na consciência e na consciência de si, mas ainda assim *especulação*.¹⁹⁸ É no interior dessa especulação, na superação do ponto de vista meramente empírico ou na corrupção do kantiano, que teremos que reconhecer a *verdadeira* oposição de Schopenhauer a Hegel.

¹⁹⁶ W I § 54, SW II, p.323; trad. bras., p. 357 (com modificações).

¹⁹⁷ W I § 71, SW II, p. 485; trad. bras., p. 517.

¹⁹⁸ Nesse sentido o autor fala em *especulação metafísica* para designar a abordagem metafísica do fenômeno empírico da compaixão: “Certamente este processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a *especulação metafísica* pode ariscar um passo.” FM, SW IV, p. 209. (trad. Cit., p. 129-30). Grifo nosso.

Assim, se se pode contestar as críticas de Schopenhauer a Hegel, pode-se no mesmo movimento pensar numa crítica hegeliana da filosofia de Schopenhauer.¹⁹⁹ A partir do quadro que Hegel oferece dos problemas filosóficos de sua época e da crítica que ele endereça especialmente a Schelling, Jacobi e os românticos, seria possível imaginar como ele teria julgado a filosofia de Schopenhauer. Ao aprofundar as cisões que a filosofia de Kant herdou do iluminismo, ao propor uma volta não só a Kant, mas a Hume e Locke, a filosofia de Schopenhauer teria dado continuidade à negação das pretensões clássicas de conhecimento do verdadeiro pela filosofia. O predomínio do empírico e do fisiológico estaria de acordo com a tendência da modernidade em aprofundar a cisão entre o espírito e a natureza, cisão que Hegel teria abolido em nome do predomínio do espiritual. Já Schopenhauer busca suprimir tal dualidade estabelecendo a primazia do natural sobre o intelectual. Dessa forma, corresponderia no primeiro uma predominância do ideal e do espiritual e consequentemente da lógica, da história e da política em sua filosofia, enquanto Schopenhauer procura incorporar em seu sistema os resultados das ciências de sua época, subordinando em certa medida a eles suas reflexões sobre o domínio moral. Se o domínio espiritual constitui a característica do sistema de Hegel, não surpreende que ela culmine num saber absoluto, caracterizado como rememoração e reconhecimento da realidade que é própria ao espírito. Já Schopenhauer parece desembocar num misticismo, fruto da colocação da vontade como fundamento infundado do mundo. Se a filosofia de Schopenhauer está de acordo com a tendência anti-especulativa da época, pois mantém as determinações abstratas do entendimento e busca se prender à realidade *dada*, é a filosofia de Hegel que estabeleceria a verdadeira imanência, ao colocar mesmo o terreno da religião e do sagrado como apontando sempre para este próprio mundo, fechando a porta a qualquer misticismo do *inteiramente outro*. Pois se a filosofia de Schopenhauer parte do próprio mundo dado na experiência, após esvaziar de sentido tudo que nele acontece, só restaria *apontar* para aquilo que está *além* da experiência dada. Mas ainda não estamos em condições de afirmar o que seria uma boa e uma má *imanência*. Essas considerações serão desenvolvidas nas partes seguintes desse trabalho, que terão como objeto as filosofias especulativas de ambos os filósofos, as quais conduzem a uma reflexão

¹⁹⁹ Talvez a crítica mais relevante do pensamento de Schopenhauer realizada do ponto de vista da dialética hegeliana – mas também marxista – tenha sido elaborada por G. Lukács no ensaio intitulado “Schopenhauer”, publicado no livro *Die Zerstörung der Vernunft* (A destruição da razão). O texto de Lukács será objeto de discussão no segundo apêndice a este trabalho.

filosófica da religião, que possibilita, por sua vez, a delimitação definitiva entre o transcendente e o imanente.

Segunda parte: Especulação

A primeira parte deste trabalho procurou desenvolver sob diversos pontos de vista a idéia de crítica: foram apresentadas tanto a tradição crítica da filosofia hegeliana em geral como a crítica de Schopenhauer. Por outro lado, ressaltámos a crítica hegeliana às filosofias da reflexão, em especial a Kant, e a partir daí iniciámos uma discussão sobre uma possível refutação hegeliana de seus críticos. O intuito da primeira parte não foi nem colocar Hegel como vencedor em um duelo contra a filosofia da reflexão, nem desqualificar de um ponto de vista especulativo, toda e qualquer reflexão filosófica “finitista”. Procurámos discutir de tal modo as diversas noções de “crítica” para ressaltar a dificuldade de julgar uma determinada filosofia a partir de critérios externos a ela, já que cada uma tem pressupostos próprios e traz em si mesma sua própria idéia de “crítica”. Tratava-se apenas de mostrar que, ao contrário de uma representação hoje quase aceita como natural, o caráter crítico de uma filosofia não se esgota na admissão de sua impossibilidade ou na delimitação daquilo sobre o que ela não pode falar, isto é, na maldição à *qualquer* tipo de filosofia especulativa. Uma teoria filosófica deve ser julgada por aquilo que ela diz e não por aquilo sobre o que ela por “medo da verdade” deixaria de pensar. Dessa forma, tanto a filosofia de Hegel quanto a de Schopenhauer sofreram diversos ataques da parte dos caçadores de dogmatismos, críticos frequentemente incapazes de valorizar a experiência intelectual presente em ambos os autores. O que faremos aqui será apenas uma pretensamente sóbria *exposição* em paralelo de dois modelos diversos de filosofia especulativa. A decisão sobre a maior ou menor pertinência de ambas as abordagens ficará a cargo do leitor. O que pretendemos deixar claro ao final da exposição é o vínculo que ambos os autores estabelecem, para além das diferentes noções de “especulação”, entre a crítica à metafísica tradicional e uma nova abordagem especulativa. Nesse sentido, da mesma forma em que na primeira parte o tema da “especulação” já era abordado, da mesma forma nesta segunda parte o tema “crítica” continuará presente. Para os dois autores, ambas as noções são inseparáveis.

Para isso será necessário voltar a (ou tratar com mais rigor) temas que apenas mencionamos na primeira parte: a delimitação mais precisa do que é, para Hegel, a filosofia especulativa em contraposição à filosofia da reflexão; como se constitui uma metafísica especulativa em Schopenhauer apesar do interdito kantiano contra a metafísica; como em ambos os autores se articula uma crítica do ponto de vista do

entendimento comum com a abertura a uma nova abordagem da filosofia; como em ambos, se relaciona a realidade efetiva com as aparências, isto é, como se determina a realidade das coisas finitas em contraposição à realidade “substancial”. A partir disso será possível compreender o lugar e a função do “negativo”, do mal e das cisões, que desempenham um papel marcante no pensamento dos dois filósofos. Com isso teremos preparado o terreno para a terceira parte que tematiza a religião como outro modo de exposição daquilo que a filosofia demonstra como verdade.

Capítulo 1: A tarefa da filosofia e a necessidade da metafísica

Para uma compreensão da diferença específica entre os dois tipos de especulação filosófica em jogo nos sistemas de Hegel e Schopenhauer devemos partir de uma análise das diversas concepções que ambos os filósofos têm da *tarefa da filosofia*.

1.1 – Hegel e a tarefa sistemática da filosofia

Hegel define, logo no início de sua produção filosófica *madura*, a necessidade ou carência (*Bedürfnis*) de filosofia como a tentativa de suprimir as cisões. Essa carência será um dos tópicos desenvolvidos no primeiro escrito publicado por Hegel, a *Diferença entre os sistemas de Filosofia de Fichte e Schelling* de 1801. Nele Hegel faz um balanço do cenário filosófico e da cultura da época e constata tal época como marcada por *cisões* que uma certa “cultura do entendimento” teria exacerbado ao aprofundar certas oposições como finito e infinito, sujeito e objeto, conceito e ser. É nesse momento, entretanto, que se tem *necessidade* da filosofia:

Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia. Nesta medida, é uma contingência, mas, sob a cisão dada, é a tentativa necessária para suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade consolidadas, e conceber o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, o seu ser como produto, como um produzir: na atividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado e rebaixou a cisão absoluta a uma relativa, que está condicionada pela identidade originária.¹

Isso não significa uma condenação absoluta das oposições abstratas em favor de uma pretensa unidade concreta da razão. Pois para Hegel “a cisão necessária é um fator da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na forma suprema da vida, através do restabelecimento a partir da suprema separação. Mas a razão coloca-se contra a fixação absoluta da cisão por meio do entendimento, e isto tanto mais quanto os próprios termos absolutos opostos tiveram origem na razão”.² Hegel vê o problema daquilo que ele chama de “cultura do entendimento” no fato de que esta cultura transformaria aquelas oposições em dados absolutos, deixando de se

¹ *Differenz*, GW, 4, p. 14 (trad. Cit., p. 38).

² *Differenz*, GW, 4, p. 13 (trad. Cit., p. 38). Ver o elogio de Hegel ao agir do entendimento em um adendo ao §80 da *Enciclopédia*: “tanto no domínio prático quanto no teórico, sem entendimento não se chega a nenhuma fixidez e determinidade” (W 8, p. 169, trad. Cit., p. 160).

e elevar a uma concepção especulativa da filosofia e abandonando seu interesse máximo que é a da supressão de tais opostos. O que ele critica, em suma, nessa cultura do entendimento é seu dualismo e sua tentativa de bloquear qualquer acesso ao absoluto. Para o autor, a fonte de uma *cisão* (*Entzweiung*) é sempre uma totalidade anterior que seria sua origem. Assim, tudo que se apresenta na cultura como expressão particular é, na verdade, manifestação do absoluto que se fixa como algo autônomo. É o entendimento, enquanto “força do limitar” que fixa uma oposição e se desgarra do todo. Já a razão, “só atinge o absoluto na medida em que se arranca a estas partes múltiplas”.³

Assim, as oposições se tornam fixas, segundo Hegel, porque o entendimento “imita” a razão ao tentar pensar a unidade absoluta por meio da absolutização de um dos lados da oposição (sujeito ou objeto, por exemplo).⁴ O pensamento do entendimento não percebe que ao conceber o infinito contraposto ao finito transforma o infinito em algo fixo, portanto, finito, pois “o infinito, na medida em que é oposto ao finito, é um racional posto pelo entendimento; exprime para si mesmo, como racional, apenas a negação do finito. Na medida em que o entendimento fixa o infinito, opõe-no absolutamente ao finito, e a reflexão, que se tinha elevado à razão, ao suprimir o finito rebaixou-se de novo ao plano do entendimento quando fixou o agir da razão na oposição; todavia, reclama ainda a pretensão de ser racional neste retroceder”.⁵

Aqui já vemos esboçada a crítica que Hegel endereçará a Kant e a Fichte, não apenas no escrito da *Diferença*, mas também em *Fé e Saber*: ambos teriam tentado cumprir a tarefa da razão com os meios do entendimento, e com isso, construíram um falso conceito de infinito (ou do incondicionado). Antes, porém, de investigar como Hegel concebe a verdadeira infinitude, valeria a pena acompanhar sua concepção da reflexão e da especulação filosóficas.

Hegel entende a reflexão (*Reflexion*) como instrumento da filosofia – esse é um dos títulos da apresentação geral do escrito da *Diferença*. Mas aqui parece surgir uma contradição entre a *tarefa* e o *instrumento* da filosofia, já que os produtos da reflexão são coisas limitadas e a tarefa da filosofia foi acima exposta como a produção do absoluto para a consciência. A reflexão isolada é uma faculdade limitadora, é como o entendimento uma posição de opostos que suprime o absoluto. Mas enquanto se

³ *Ibid*, Idem, (trad. Cit., p. 37).

⁴ Essa postura é comparável a de Schopenhauer que também critica a unilateralidade das posições do materialismo e do idealismo. Para ele ambos devem ser correlatos – um tem que levar o outro em consideração.

⁵ *Differenz*, GW, 4, p. 14 (trad. Cit., p. 38).

relaciona com o absoluto, enquanto razão, a reflexão se suprime a si mesma sem perder, contudo, sua subsistência enquanto forma finita derivada deste absoluto:

O absoluto deve ser refletido, posto; mas deste modo ele não é posto, mas sim suprimido, pois, ao ser posto, tornou-se limitado. A mediação desta contradição é a reflexão filosófica. Deve-se preferencialmente mostrar em que medida a reflexão é capaz de captar o absoluto e como, no seu trabalho como especulação, suporta a necessidade e a possibilidade de ser sintetizada com a intuição absoluta, e ser para si, subjetivamente, justamente tão perfeita como o seu produto, o absoluto construído na consciência, deve ser, ao mesmo tempo, consciente e inconsciente.⁶

Aqui, como quase sempre em Hegel, está mais uma vez em jogo a distinção entre a atividade da razão e a atividade do entendimento: enquanto a reflexão permanece isolada, como entendimento que limita e separa, ela deixa escapar o absoluto enquanto totalidade; já a razão “apresenta-se a si mesma como força do absoluto negativo, portanto, como negar absoluto, e, simultaneamente, como força do pôr da totalidade dos opostos subjetivo e objetivo”.⁷ O entendimento chega a produzir uma totalidade abstrata, enquanto totalidade de condições que leva de um condicionado a outro; mas é a razão que impulsiona a reflexão para a totalidade. Já o entendimento tende a se fixar na oposição (do condicionado ao incondicionado, do finito ao infinito). Quando elabora uma síntese, a reflexão do entendimento, na tentativa de conciliar proposições contraditórias, projeta uma totalidade para além dos limites que estabeleceu para seu conhecimento. Daí a suposição de uma “coisa em si” e os postulados da razão prática que não se deixam conciliar com a razão teórica. Mas a razão suprime o entendimento ao reconhecer que a posição do finito ou do infinito como opostos um ao outro destrói o que lhe é oposto. A reflexão deve assim, dar lugar ao saber da especulação filosófica racional que unifica aquilo que ela separou:

Este aniquilar (*Vernichten*), ou o puro pôr da razão sem opor, seria, quando ela é oposta à objetividade infinita, a subjetividade infinita: o reino da liberdade oposto ao mundo objetivo. Porque este é, nesta mesma forma, oposto e condicionado, deve então a razão, para suprimir absolutamente a oposição, aniquilá-la também na sua autonomia. A razão aniquila-os a ambos ao unificá-los; pois eles são apenas na medida em que não são unificados. Nesta unificação, subsistem ambos simultaneamente, pois o oposto e, por conseguinte, limitado é, com isto,

⁶ *Ibid*, p. 16 (trad. Cit., p. 41). Aqui se pode assinalar algumas diferenças entre essa concepção da exposição do absoluto e aquela que Hegel elaborará posteriormente. Ao que parece, aqui Hegel compreendia a especulação filosófica como o ato de lançar-se *à corps perdu* na investigação; a partir da *Fenomenologia*, a intuição intelectual ou transcendental dá lugar à necessidade de expor o absoluto na forma científica da especulação.

⁷ *Ibid*, p. 17 (trad. Cit., p. 41).

relacionado com o absoluto. Mas o oposto não permanece por si; mas apenas na medida em que é posto no absoluto, quer dizer, como identidade; o limitado, já que pertence a uma das totalidades opostas, portanto, relativas, é ou necessário ou livre; na medida em que pertence à síntese de ambas, suprime a sua própria limitação; é, ao mesmo tempo, livre e necessário, consciente e sem consciência. Esta identidade consciente do finito e da infinitude, a unificação dos dois mundos, do sensível e do intelectual, do necessário e do livre, na consciência é *saber*. A reflexão como faculdade do finito, e o infinito que lhe é oposto, são sintetizados na razão, cuja infinitude capta em si o finito.⁸

Esse procedimento da razão, que se eleva acima de uma identidade abstrata de opostos, Hegel denomina *especulação*. Essa especulação, longe de ser apresentada por Hegel como uma ascese mística, é na verdade apenas um modo de conhecimento que relaciona os opostos da reflexão ao absoluto e torna visível sua relação com a totalidade. Essa reflexão é, por um lado ligada à reflexão do entendimento, já que ela constitui um dos seus momentos e está ligada à abstração conceitual e suas relações de implicação; por outro, a especulação deve possuir a capacidade de ter em vista a unidade dos opostos e o todo do sistema racional⁹. Ao pensamento sistemático especulativo, Hegel opõe o chamado “são entendimento humano” (*gesunder Menschenverstand*) e o filosofar que não se constitui em sistema¹⁰. A especulação que se constrói em sistema, pelo contrário, “eleva à consciência a identidade sem consciência para o são entendimento humano, ou constrói como uma identidade consciente o que é necessariamente oposto na consciência do entendimento comum, uma unificação do separado na crença que é, para ele, um horror”.¹¹ O entendimento comum não pode aceitar sua auto-supressão na autêntica reflexão filosófica, não pode aceitar perder-se na especulação, já que esta última aniquila aquilo que o entendimento põe. Por isso “o são entendimento humano não entende o agir da especulação. A especulação reconhece como realidade do conhecimento apenas o ser do conhecimento na totalidade; tudo o que é determinado tem, para ela, apenas realidade e verdade na relação reconhecida com o absoluto”.¹² A especulação filosófica torna contingente e aparente aquilo que para o entendimento aparece como necessário e substancial.

⁸ *Ibid*, p. 17-18 (trad. Cit., p. 43).

⁹ Ver acima p. 76. Cf. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 38.

¹⁰ “O filosofar que não se constrói em sistema é uma fuga constante diante das limitações, é mais uma luta da razão pela liberdade do que um puro autoconhecimento de si mesmo, que se tornou seguro e claro sobre si”. *Differenz*, SW 4, p. 30 (trad. Cit., p. 57).

¹¹ *Ibid*, p. 21 (trad. Cit., p. 47).

¹² *Ibid*, p. 20, (trad. P. 45).

Será na *Fenomenologia do Espírito* que Hegel colocará em jogo, através da apresentação do curso histórico que eleva a consciência à sua máxima consciência de si como “espírito”, esse processo negativo de dissolução das imagens que para si mesmo o entendimento humano se faz. O trabalho do negativo se faz presente na história como aniquilamento sucessivo das ilusões da consciência, trabalho que a eleva à consciência realizada de si mesma. Por isso, a *Fenomenologia* apresentava o título “Ciência da experiência da consciência”.¹³ Nessa obra vemos em funcionamento os três momentos do método lógico-metafísico que expomos acima¹⁴ e que está na base do Sistema. Na *Fenomenologia* o primeiro momento, o do pensar enquanto entendimento está presente nos diversos pontos de vista que a consciência assume. O segundo momento, o dialético representa o momento em que a consciência percebe suas determinações se invertermem (ou interverterem - *umschlagen*) em seu contrário. O terceiro momento, o especulativo é o próprio percurso que a consciência faz de rememoração de seus momentos que lhe permite chegar ao saber absoluto. Será a partir das contradições que surgem toda vez que a consciência se apegue a uma imagem, que Hegel apontará a necessidade de superação do ponto de vista finito. A partir de tal método, Hegel estabelece diferentes sentidos para as noções de experiência, verdade, aparência e sistema.

Não teremos condições de expor aqui em todos os seus detalhes que sentido tem para Hegel cada uma dessas noções. Basta apenas se deter nas linhas gerais do sistema tal como Hegel o apresenta no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* para alcançarmos uma noção preliminar do que Hegel entende por “especulação” e especialmente daquilo que o filósofo define como “proposição especulativa”.

Hegel entende por experiência, ao contrário de Kant, não apenas aquilo que pode ser dado na intuição sensível e que é passível de uma síntese pelo entendimento. Para Hegel a experiência deve ser compreendida como o complexo movimento que a consciência efetua ao tomar consciência de si mesma. Não se trata apenas de um processo gnosiológico, mas envolve, mais do que isso, todo o conjunto de mediações envolvido na formação da consciência; e não apenas de um indivíduo, mas de todo um povo. A experiência que Hegel apresenta na *Fenomenologia* não é apenas a correção que a consciência faz de suas antigas concepções, mas a conversão (*Umkehrung*) da consciência que percebe que toda a base de suas convicções anteriores repousava em pressuposições contraditórias e se inverte em seu contrário. Essa experiência é a

¹³ Cf. L. Siep, *Op. Cit.*, p. 63 e seguintes.

¹⁴ Ver acima p. 76.

experiência que a consciência faz ao separar o momento do saber e o momento da objetividade, isto é, ao opor o saber de si e um objeto exterior. É isso que a primeira parte da obra mostrará: o capítulo “consciência” expõe a passagem da consciência de sua mais imediata e ilusória certeza sensível, quando ela se fia na existência de um acesso imediato a algo que está fora dela mesma, até o entendimento que se dissolve na “consciência de si”, nome do capítulo seguinte. Na certeza sensível, a consciência toma aquilo que ela vê, ouve e toca como algo completamente independente de si mesma. Mas ao nomear aquilo que ela toma como outro de si mesma ela se vê enredada na abstração e, portanto, na mediação¹⁵. Ao final de tal percurso se mostrará que aquilo que a consciência apreende é sempre resultado da experiência que ela faz de si mesma, e portanto, como dissemos acima¹⁶, a imanência é mantida:

A consciência não sabe e não concebe nada que não tenha lugar na sua experiência. Com efeito, o que está nessa experiência é somente a substância espiritual tomada, na verdade, como *objeto* do seu Si. O espírito, no entanto, torna-se objeto, pois ele é esse movimento de tornar-se um *outro*, isto é, *objeto do seu si*, e de suprimir esse ser-outro. Esse movimento justamente é denominado experiência. Nele, o imediato, o não experimentado, isto é, o abstrato, seja do ser sensível ou do simples que é apenas pensado, se aliena e, em seguida, retorna a si desta alienação. Somente então ele se apresenta na sua efetividade e verdade, e é também propriedade da consciência.¹⁷

A oposição que se faz entre um saber e um “objeto” abstraído desse saber é a base da experiência que a consciência efetua e pela qual ela deve reconhecer ao final que essa é uma diferença que ela mesma põe e que, portanto, deve ser aceita como uma atividade *sua*. Nesse movimento, a substância reconhece ser sujeito de um processo que ela mesma instaurou. Daí Hegel denominar “espírito” a substância: Essa representação deve expressar a atividade da substância ou “coisa mesma” como sujeito, isto é, como autora de sua auto-diferenciação, como movimento negativo do absoluto pelo qual ele se determina pondo ao mesmo tempo a igualdade e a diferença. Essa auto-mediação do absoluto é aquilo que o sistema deve mostrar e justificar. A desigualdade do eu em relação ao objeto é assim, ao mesmo tempo, desigualdade da substância consigo mesma, e aquilo que parece ser externo à substância é na verdade sua própria atividade:

¹⁵ Cf. acima, p. 30.

¹⁶ Cf. acima, p. 84.

¹⁷ PhG, W3, p. 38-9 (trad. Cit., I, p. 40).

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito – o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou *aquilo que é em si (Ansichseinde)*: o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo – enfim, ele é *em-si e para-si*.¹⁸

Aqui Hegel coloca como princípio do sistema não apenas um certo holismo que toma apenas o “todo como verdadeiro”. O que está em jogo, mais que isso, é uma abordagem do conhecimento que procura se afastar de um certo formalismo que Hegel constata na abordagem de Kant. A abordagem que estabelece um fosso entre o real e o ideal, entre uma forma e uma matéria é julgada como abstrata e inefetiva por Hegel, como incapaz de captar o movimento vivo do que Hegel chama o “conceito”¹⁹. Por isso, será essencial, para Hegel, conceber a substância como aquilo que se dá a conhecer como sujeito, ou, como diz o filósofo, “o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro”.²⁰ Esse ser em si e para si é para nós um objeto, mas deve, também para si se tornar objeto até que seja suprassumido e refletido em si como autoproduzido, como puro conceito que se objetiva para si mesmo. Somente como resultado de todo esse processo, quando refaz o percurso de sua alienação o espírito torna-se para si aquilo que ele é em si. Esse movimento Hegel chama de ciência e sua exposição é o sistema. Hegel concebe, portanto, a ciência não como abstração conceitual que separa o ser do pensamento, e sim como elevação da consciência de si à sua substancialidade refletida.²¹

De acordo com tal método, a verdade se expõe não mais como adequação de uma representação a uma série de objetos. Ela deve, de acordo com a concepção holística²² da substância espiritual, ser considerada como um *processo* pelo qual tal substância se reconhece como sujeito. O sistema não é deduzido a partir de um princípio

¹⁸ PhG, W3, p. 28. (trad. Cit., I, p. 33).

¹⁹ O conceito, o espírito ou o absoluto podem, nessas observações gerais, serem tomados inicialmente como expressando a mesma coisa, isto é, a “coisa mesma” (*die Sache selbst*).

²⁰ PhG, W3, p. 23. (trad. Cit., p. 30).

²¹ Cf. *Ibid*, p. 30 (trad. cit., p. 34).

²² Sobre o conceito de “holismo”, ver Siep, L. *Op. Cit.*, p. 66: “para Hegel, cada conceito, cada afirmação e cada teoria só pode ser compreendida em seu nexos com todos os conceitos (afirmações e teorias) de um domínio, que ele mesmo só é conhecido em um nexos completo com os outros domínios do saber. Não há nenhuma proposição, mesmo os primeiros axiomas da Lógica, que sejam válidas em si mesmas, desligadas do contexto de axiomas e suas ‘regras de ligação’”. Para uma discussão mais aprofundada, Cf. Robert B. Brandon, “Holism and Idealism in Hegel’s *Phenomenology*”, In: *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002, pp. 178-209.

absoluto (como o “Eu” em Fichte e a substância de Espinosa), mas se desdobra como um processo de mediações que só alcança sua verdade no final. Para justificar tal concepção do sistema, Hegel descarta a imediatez de uma pretensa revelação do absoluto; o absoluto deve ser compreendido como desdobramento de si mesmo, movimento que seria responsável pela riqueza de suas determinações e não como limitação de algo previamente dado: “O todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”.²³ Nessa concepção, aquilo que é o negativo nesse absoluto, a reflexão que ele faz em si mesmo, não deve ser compreendida como um momento negativo do absoluto. A reflexão ou negatividade é a mediação que faz o absoluto receber uma determinidade, mas ela mesma é suprimida pela especulação que apreende essa diferenciação como um momento positivo²⁴. Assim, aquilo que no sistema é a *aparência* (*Erscheinung*), que é constituída pelas *figuras* que a consciência recebe no caminho de sua formação, converge com a *aparição* ou *manifestação* (*Erscheinung*) do absoluto. A própria exposição inicial do caminho que conduz à consideração especulativa do absoluto, isto é, a própria *Fenomenologia do Espírito*, assume a forma de *aparência*²⁵. O que diferencia a exposição fenomenológica dos outros pontos de vista da consciência natural é o saber antecipado do sistema.²⁶ A verdade que ela pretende pôr à mostra não é, porém, a revelação de um conteúdo, mas um sistema especulativo que relativiza as posições do verdadeiro e do falso. O verdadeiro, assim como o todo, não é aquilo que simplesmente se contrapõe ao falso, mas é algo que contém em si o falso como um momento determinado. E contra o entendimento comum que toma por fixa e isolada a concepção do verdadeiro e do falso, Hegel afirma que a verdade não é “como uma moeda cunhada, pronta para ser entregue sem mais”²⁷; não é a verdade uma unidade originária ou imediata enquanto tal, mas a “reflexão em si mesmo no seu ser-outro (...) O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o

²³ PhG, W3, p. 24, trad. Cit., p. 31.

²⁴ Cf. Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia*, p. 31: “A negatividade não é, pois, uma forma que se opõe a todo o conteúdo; é imanente ao conteúdo e permite compreender seu desenvolvimento necessário”.

²⁵ “Uma vez que aquele sistema da experiência do espírito capta somente sua aparição [*Erscheinung*], assim parece puramente negativo o processo que conduz através do sistema da experiência à ciência do verdadeiro que está na *forma do verdadeiro*”. PhG, W3, p. 40 (trad. Cit., p. 41).

²⁶ Cf. Siep, *Op. Cit.*, p. 65. Aqui surge a questão da pressuposição que o procedimento pretensamente sem pressuposição do saber hegeliano deve assumir. Cf. Fulda, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, segunda edição, 1975.

²⁷ PhG, W3, p. 40, trad. Cit., p. 41.

círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”²⁸

Todas essas afirmações só recebem sua justificação, como dito, no sistema desenvolvido. Tomadas como asseverações especulativas desvinculadas do sistema elas são exatamente aquilo que poderiam parecer ao entendimento comum: como afirmações *sem sentido*. Elas indicam, porém, em que sentido Hegel pensa que somente o sistema científico plenamente desenvolvido como reflexão de si da substância absoluta poderia resolver a tarefa máxima da filosofia como unificação de opostos. Mais do que isso, elas revelam a concepção que Hegel tem do absoluto, que se coloca contra a concepção de uma identidade sem oposição, própria ao entendimento. O absoluto como razão ou como “espírito” denota a integração da oposição, da diferença, do “ser-outro” no processo de autoprodução do sujeito. Tal movimento é chamado também “conceito”, pois só quando a realidade efetiva é concebida como “conceito” desaparece aquela desigualdade entre o saber e o objeto que a consciência persistia em afirmar. Quando a consciência percebe ser o espírito toda realidade então é “o objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito”.²⁹ O absoluto, assim compreendido como espírito, ou auto-exposição conceitual, aparece para a consciência e o entendimento comum como uma “inversão” (*Verkehrung*)³⁰. Pois tanto uma como o outro aceitam como dada a diferença insuperável entre o objeto e o sujeito, o ser e o saber. Daí novamente justificada a diferença entre o entendimento comum e a filosofia especulativa, que aparece ao primeiro como um “mundo invertido”. Daí a necessidade de uma nova teoria lógica que dê conta daquilo que Hegel chama de “verdade filosófica”, a teoria da *proposição especulativa*.

A necessidade da proposição especulativa é dada pela incapacidade que uma proposição comum ou juízo tem de exprimir o especulativo. Se na filosofia kantiana, nesse ponto tributária da teoria do conhecimento do empirismo inglês (como, aliás, notam Schopenhauer e Hegel), o especulativo é deixado de lado pela incapacidade que o

²⁸ PhG, W3, p. 23, trad. Cit., p. 30. Um adendo ao § 24 da *Enciclopédia* oferece uma outra explicação do conceito de verdade em Hegel: “Chamamos comumente “verdade” a concordância de um objeto com nossa representação. Temos nesse caso, como pressuposição, um objeto ao qual deve ser conforme nossa representação sobre ele. No sentido filosófico, ao contrário, verdade significa – expressa abstratamente em geral – concordância de um conteúdo consigo mesmo”. W 8, p. 86, trad. Cit., p. 82.

²⁹ PhG, W3, p. 39, trad. Cit., p. 41.

³⁰ Cf. Siep, *Op. Cit.*, p. 70.

entendimento humano tem de exprimi-lo, para Hegel, pelo contrário, o que tem que ser deixado de lado na filosofia é a *forma judicativa tradicional* e não o especulativo. A proposição especulativa deve ser capaz de expressar o “movimento da coisa mesma”, que não se deixa apreender como algo determinado, mas só se revela através de um complexo movimento de mediações. Antes de apresentar essa teoria, vale a pena mais uma vez ver como Hegel se afasta da concepção tradicional de verdade e argumentação.

Em Kant, como se sabe, uma experiência possível é uma experiência que tem por base uma intuição sensível. O tipo de conhecimento possível por conceitos puros do entendimento é o chamado conhecimento *a priori*, mas ele só oferece juízos analíticos (juízos do tipo “os corpos são extensos”, que só oferecem uma explicação do conceito de corpo, sem alargar meu conhecimento). Somente os “juízos de experiência” são sintéticos e oferecem uma ampliação do conhecimento, pois quando digo, por exemplo, “os corpos são pesados”, digo algo mais do que pode ser deduzido do mero conceito de “corpo”³¹. O que aí está acrescido é um fato da experiência, dado pela intuição sensível, cuja síntese é feita pelo entendimento. O pensamento deve assim sempre referir-se a intuições, pois de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado.³² É a partir dessa base que Kant construirá o edifício da razão pura, que constitui os domínios sobre os quais é possível o conhecimento humano. Um conhecimento que não se refere a uma intuição sensível ou será um conhecimento meramente analítico, ou uma especulação metafísica que gira no vazio. É nesse contexto que Kant irá fechar as portas a qualquer teologia especulativa e a outras elucubrações da metafísica.

O conhecimento é visto assim por Kant como o ato de unificar no entendimento o múltiplo da intuição sensível. Ao reduzir à unidade a multiplicidade dada na intuição, o entendimento, através de seus conceitos, opera segundo certas regras. Já a razão visa a uma unidade mais elevada, pois ela toma como matéria as regras do entendimento, os princípios.

Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma

³¹ KrV, B 10-11.

³² KrV, B 33.

unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento.³³

Se o entendimento é o poder de síntese a partir de intuições, a razão, por sua vez, unifica conceitos. Se o entendimento trabalha com intuições através de conceitos, a razão lida com conceitos através de idéias. Kant entende por idéia um conceito necessário da razão que não pode ser um objeto dos sentidos.³⁴ De onde vem a necessidade das idéias? Para Kant, o ideal é uma necessidade da razão humana de buscar a condição geral do conhecimento, de um juízo. É a razão que impele a busca do incondicionado, da condição das condições, para alcançar o conhecimento completo do que é dado, já que a experiência sensível que o entendimento sintetiza só lida com objetos condicionados. O princípio geral da razão consiste assim em “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado, pelo qual se lhe completa sua unidade”³⁵. As idéias são princípios úteis para conceber a totalidade das condições da experiência, mas por ir além daquilo que é dado apenas ao entendimento, ela ultrapassa a possibilidade da experiência. As idéias não *constituem* a experiência, apenas fornecem um sentido para a experiência em geral. Já os princípios do entendimento são constitutivos, pois os objetos da experiência só podem ser construídos de acordo com eles, o que lhes confere um valor objetivo. Mas para além desse uso *constitutivo* do juízo que consiste na aplicação de uma regra a partir de um conteúdo empírico, Kant ainda reserva um lugar para um uso *regulativo* das idéias da razão pura. Esse uso regulativo serve apenas para oferecer uma orientação ao pensamento no seu esforço de sistematização; serve para regular e não para constituir a experiência. Assim, são, por exemplo, as idéias de alma, Deus ou o universo como totalidade dos fenômenos: idéias *transcendentais* que não são dadas em nenhuma intuição empírica, mas que a razão necessariamente constrói em sua tentativa de perfeição. O ideal do ser supremo, por exemplo, “não é mais que um *princípio regulador* da razão, e consiste em se considerar todas as ligações no mundo como se derivassem de uma causa necessária e absolutamente suficiente, para nisto fundar a regra de uma unidade sistemática e necessária, segundo leis gerais na explicação dessa ligação; não é a afirmação de uma existência necessária em si”.³⁶

³³ KrV, B 359. (trad. Cit., p. 300).

³⁴ Cf. KrV, B 383.

³⁵ KrV, B 364 (trad. Cit., p. 304).

³⁶ KrV, B 647 (trad. Cit., p. 517).

O erro consistiria em transformar o uso regulativo da razão num uso constitutivo, atribuindo realidade objetiva às idéias da razão. É isso o que faz a metafísica especial, ao transformar o ideal em algo objetivamente existente, seja a alma da psicologia racional, o mundo da cosmologia racional ou o deus da teologia racional. É isso justamente que Kant denomina o uso *especulativo* do ideal da razão pura, que dá ocasião à aparência transcendental, à dialética entendida como argumentação baseada no uso equívoco das idéias como se fossem conceitos referentes a uma intuição: “Um conhecimento teórico é *especulativo* quando se reporta a um objeto ou a conceitos de um objeto, que em experiência alguma se podem alcançar. Opõe-se ao *conhecimento natural*, que não se dirige a nenhum objeto ou predicado, além dos suscetíveis de serem dados numa experiência possível”.³⁷

Como vimos acima, Hegel, ao recuperar o conhecimento especulativo que Kant havia definido como impossível, terá que se opor justamente ao *conhecimento natural* que Kant opunha à especulação. Como para Hegel as limitações da experiência comum, baseadas na intuição e num entendimento que sintetiza e limita é o que deve ser transcendido ou superado e não *respeitado*, deve-se assinalar antes a incapacidade do entendimento e suas formas finitas para *expor* o especulativo do que a *impossibilidade* do especulativo de ser compreendido³⁸. Para Hegel, trata-se antes de tudo, de inverter o sentido da palavra *especulativo*, que correntemente significa algo subjetivo e sem consistência e mostrar que o saber só se alcança quando se deixa de lado uma concepção do conhecimento que se fundamenta na certeza imediata do eu: “Por esse motivo, um conteúdo especulativo não pode também ser expresso em uma proposição unilateral. Se dizemos, por exemplo, que o absoluto é a unidade do subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral, na medida em que somente a

³⁷ KrV, B 663 (trad. Cit., p. 527). Cf. G. Wohlfart, *Der spekulative Satz*, ed. Cit., p. 55: “devemos entender com Kant a proposição especulativa como uma proposição em que algo é predicado de um objeto com o qual não se tem nenhuma experiência, que portanto não pode ser nem confirmado nem refutado pela experiência”.

³⁸ A oposição entre o ponto de vista especulativo e o ponto de vista do entendimento pode ser vista como a oposição entre a consciência e a ciência, tal como Hegel a apresenta no *Prefácio à Fenomenologia*: “Para a ciência, o ponto de vista da consciência – saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em oposição a elas – vale como *Outro*: esse Outro em que a consciência se sabe junto a si mesma, antes como perda do espírito. Para a consciência, ao contrário, o elemento do saber é um longe além, em que não possui mais a si mesma. Cada aspecto desses aparenta, para o outro, ser o inverso da verdade. Para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso. A imposição de assumir tal posição insólita, e de mover-se nela, é uma violência inútil para a qual não está preparada”. PhG, W3, p. 30 (trad. Cit., I p. 34-5).

unidade está expressa aqui, e o acento está posto nela; quando, de fato, o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes”.³⁹

Para expressar o movimento dialético do conceito a forma tradicional do juízo e de uma proposição é inadequada. Para dar conta daquilo que Hegel chama de “reflexão absoluta” ou “reflexão infinita” é preciso uma nova lógica que não mais separe o ser do saber; em suma uma lógica especulativa que não seja mais afetada por uma rigorosa distinção entre forma e conteúdo. Essa Lógica deve dissolver as oposições abstratas e mostrar a verdade como seu “próprio movimento dentro de si mesma”.⁴⁰ Ela deve mostrar que todas as determinações fixas do entendimento se invertem em seu contrário, e são portanto, contraditórias, restando à consciência reconhecer o “automovimento do conceito” como o essencial.

A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso reside a *necessidade lógica* em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto a *saber* do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o *especulativo*.⁴¹

Para tornar isso operatório, Hegel deve então propor uma forma diferente de tratar o conhecimento. A forma predicativa comum deverá dar lugar a uma forma de exposição que não encubra o especulativo. A relação habitual entre sujeito e predicado deve ser subvertida pela proposição especulativa que obriga a consciência a revisitar as significações do sujeito e do predicado, tendo que entendê-los de maneira diversa. No pensamento representativo, o sujeito é a base na qual se dá a relação de um conteúdo com seus acidentes, seus predicados; é sobre ele que se dá o movimento de determinação da essência. Já no pensamento conceitual, o sujeito se comporta de outra maneira: “enquanto o conceito é o próprio Si do objeto, que se apresenta como *seu vir-a-ser*, não é um sujeito inerte que sustenha imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações”.⁴² O movimento rouba ao sujeito sua base, que ele considera fixa. Ao final ele deve reconhecer a necessidade de meramente

³⁹ Enz, W8, p. 178 (trad. Cit, vol I, p. 168).

⁴⁰ PhG, W3, p. 47 (trad. Cit, vol. I, p. 47). Esse é exatamente o trecho do prefácio da *Fenomenologia* que Schopenhauer cita no *Esboço de uma história da teoria do ideal e do real* (cf. acima, p. 39, nota 102). Hegel argumenta nesse trecho contra a idéia de que a filosofia deveria tomar emprestado da matemática ou de qualquer outra ciência seu método de exposição. Ao contrário da prova matemática que, segundo Hegel, é um “agir exterior à coisa”, a verdade filosófica deve exprimir o movimento do próprio conceito. Isso exige, como estamos vendo, uma *inversão* na representação natural de como se dá o conhecimento, inversão que só poderia scandalizar quem parte de uma concepção tradicional do entendimento humano, como Schopenhauer.

⁴¹ PhG, W3, p. 54-5 (trad. Cit., vol. I, p. 52).

⁴² *Ibid*, p. 57, (trad. Cit., p. 55)

acompanhar o movimento, sem interferir no processo. E quando pacientemente acompanha o movimento objetivo da substância espiritual vê que aquilo que se tomava como um conteúdo exterior à coisa é, na verdade seu próprio conteúdo, ou seja, a substância é sujeito. “Assim, o conteúdo já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a substância: é a essência ou o conceito do objeto do qual se fala. O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados; e com razão os ultrapassa, por serem apenas predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma: sofre o que se pode representar como um contrachoque (*Gegenstoß*)”.⁴³ O movimento dialético deve, portanto, apresentar-se em proposições especulativas que nada mais são que um vai-e-vém do sujeito ao predicado e do predicado ao sujeito que *destrói* a relação predicativa habitual.

A natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado – é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o contrachoque (*Gegenstoß*) na relação sujeito-predicado. O conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói é semelhante ao que ocorre no ritmo entre o metro e o acento. O ritmo resulta do balanceamento dos dois e de sua unificação. Assim também, na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular sua diferença expressa pela forma da proposição; mas antes, sua unidade deve surgir como uma harmonia. A forma da proposição é a manifestação do sentido determinado ou do acento, o qual diferencia o conteúdo que o preenche; porém a *unidade* em que esse acento expira está em que o predicado exprima a substância e em que o próprio sujeito incida no universal.⁴⁴

A proposição especulativa é a proposição que se caracteriza pela identidade da identidade e da não identidade do sujeito e do predicado e que apresenta o movimento do pensamento que se destrói a si mesmo enquanto proposição. Ela seria uma proposição que coloca em jogo dois substantivos não idênticos, mas que são especulativamente considerados como idênticos, na medida em que a identidade de sujeito e objeto é “acrescida pelo pensamento (*hinzugedacht*)”.⁴⁵ A expressão

⁴³ *Ibid*, p. 58, (trad. Cit., p. 55). Cf. Theunissen, Michael, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt, Suhrkamp, 2a. ed. 1994, p. 56: “a proposição (*Satz*) segundo Hegel é propriamente a mais extrema oposição (*Gegen-Satz*), na medida em que ela reúne em si verdade e inverdade”

⁴⁴ PhG, W3, p. 59 (trad. Cit., vol I, p. 56).

⁴⁵ Cf. G. Wohlfart, *Der spekulative Satz*, p. 197. Hegel fornece dois exemplos de tais proposições: “na proposição ‘*Deus é o ser*’ o predicado é o ser: tem uma significação substancial na qual o sujeito se dissolve. Aqui ‘ser’ não deve ser predicado, mas a essência; por isso parece que, mediante a posição da

“proposição especulativa” apresenta-se assim como uma espécie de contradição nos termos, já que o “efetivamente especulativo” que deve ser apresentado é o movimento dialético que não pode ser expresso em uma única proposição. Dessa forma, seria equivocado pensar que proposições especulativas seriam proposições que já em si, sem o acréscimo do pensar especulativo, como expressões de linguagem, conteriam o especulativo. Na verdade, trata-se de proposições que se aproximam de uma apresentação especulativa, na medida em que ela une opostos, e que tem uma significação especulativa, mas que só vem à tona ao próprio pensar especulativo.⁴⁶ Esse movimento é expresso pelo sistema, que exige que se exclua a maneira pela qual se costuma relacionar as partes de uma proposição:

A suprassunção da forma da proposição não pode ocorrer só de maneira *imediata*, nem mediante o puro conteúdo da proposição. No entanto, esse movimento oposto necessita ter expressão: não deve ser apenas aquela freagem (*Hemmung*) interior, mas esse retornar do conceito a si tem de ser *apresentado*. Esse movimento – que constitui o que a demonstração aliás devia realizar – é o movimento dialético da proposição mesma. Só ele é o Especulativo *efetivo*, e só o seu enunciar é exposição especulativa. Como proposição, o especulativo é somente a freagem (*Hemmung*) interior, o retorno não *at-essente* (*daseiende*) da essência a si mesma. Por isso, vemos que as exposições filosóficas com frequência nos remetem a essa intuição *interior*, e desse modo ficamos privados da exposição do movimento dialético da proposição que reclamávamos. A *proposição* deve exprimir *o que é* o verdadeiro; mas

proposição, Deus deixa de ser o que é – a saber, sujeito fixo. O pensar, em vez de progredir na passagem do sujeito ao predicado, se sente, com a perda do sujeito, antes freado e relançado ao pensamento do sujeito, pois esse lhe faz falta. Ou seja: o próprio predicado sendo expresso como um sujeito, como *o ser*, como a *essência* que esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra também o sujeito imediatamente no predicado. Então, o pensar está ainda nas profundezas do conteúdo, ou, ao menos, tem presente a exigência de nele se aprofundar; em lugar de manter a livre posição do raciocinar que no predicado vai para si mesmo. Assim, quando se diz: “*o efetivo (Wirkliche) é o universal*”, o efetivo como sujeito, some no seu predicado. O universal não deve ter somente a significação do predicado, de modo que a proposição exprima que o efetivo seja universal – mas o universal deve exprimir a essência do efetivo. Perde assim o pensar seu firme solo objetivo, que tinha no sujeito, quando no predicado é recambiado ao sujeito, e no predicado não é a si que retorna, e sim ao sujeito do conteúdo”. PhG, W3, p. 59-60. Trad. Cit., vol. I p. 56-7.

⁴⁶ Cf. G. Wohlfart, *Der spekulative Satz*, p. 197. Cf. G. Lébrun, *La patience du concept*, p. 114, trad. Cit., p. 118: “O que de mais vazio, por exemplo, que esta sentença isolada: ‘o Absoluto é o Espírito’? Com essa sentença nua, somente se dará por satisfeito um leitor que figurar ‘o Espírito’ como uma noção a mais, que bastasse substituir no glossário hegeliano. Ora, a especulação arranca-nos justamente da falsa segurança dos dicionários representativos; não é um catálogo de noções novas ou corrigidas que entende redigir; ela visa, ao contrário, a dissolver todas as categorias finitas que esses dicionários enterram. Ela não pretende oferecer ao entendimento cultivado noções com as quais ele poderia enfim se satisfazer, mas, a propósito de cada noção recebida, fazer com que lentamente apareça, para ele, a vaidade da maneira pela qual ele a entendia, *pelo fato de que ele a entendia*.”

essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retorna a si.⁴⁷

Para compreender tudo o que está em jogo nessas passagens do prefácio à *Fenomenologia do Espírito* em que Hegel condensa sua teoria da proposição especulativa, teríamos que nos remeter a sua teoria do juízo tal como ele a expõe na lógica do conceito da *Ciência da Lógica*. Como uma tal discussão nos levaria muito além dos limites deste trabalho, reteremos por hora apenas os traços principais dessa recuperação do especulativo na filosofia de Hegel. Ao criticar os pressupostos do entendimento comum, Hegel resgata o especulativo dos limites que a filosofia da reflexão havia, segundo ele, arbitrariamente imposto ao saber. Para isso, entretanto, Hegel deve mostrar como a consciência falha toda vez que tenta se referir a um objeto exterior a ela mesma. O processo deve mostrar, ao fim e ao cabo, que aquilo que a consciência coloca como exterior a seu saber é sua própria atividade e somente o *conceito* é aquilo que não mais está submetido a uma abstração de forma e conteúdo. Por isso, Hegel o considerará não como o mais abstrato, mas como o mais real. Somente quando a consciência se livra da oposição que ela, “por medo do objeto”, coloca entre seu saber e o objeto do seu saber, somente então ela pode voltar-se às puras determinações de pensamento, ao *lógico* (*das Logische*). Esse é o significado que terá para Hegel o saber absoluto: não uma revelação imediata do divino, nem a identidade sem diferença, mas a consideração do saber puro para além das oposições abstratas da consciência. Esse saber pressupõe todo o movimento negativo da consciência com seu saber, que se dá historicamente, mas que é, ao mesmo tempo, necessidade lógica: “O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos de consciência, pois, como o andamento da mesma mostrou, somente no saber absoluto a separação do *objeto* da *certeza de si mesmo* se consumou completamente e a verdade dessa certeza assim como essa certeza da verdade se tornou igual”.⁴⁸

Essa caracterização ainda bem preliminar do absoluto hegeliano servirá à discussão que pretendemos empreender na seqüência desse trabalho. Antes de iniciá-la, porém, deveremos rever a maneira como Schopenhauer justifica um tipo de especulação filosófica que pode ser caracterizada como o exato oposto daquela empreendida pela filosofia hegeliana.

⁴⁷ PhG, W3, p. 61 (trad. Cit., p. 57-8).

⁴⁸ WdL, W5, p. 43.

1.2 – Schopenhauer e a especificidade da filosofia em relação à arte e à ciência

A reflexão filosófica de Schopenhauer é caracterizada, como já vimos,⁴⁹ por uma ambigüidade fundamental entre uma abordagem que poderia ser de maneira bem imprecisa caracterizada como empirista, materialista, fisiologista ou naturalista, por um lado, e por outro, como idealista e especulativa. A definição da tarefa da filosofia também guarda essa ambivalência.

Por um lado, a tarefa da filosofia consistiria somente na interpretação da experiência dada na consciência de si e das outras coisas; por outro, ela deve determinar um *sentido* ao todo dessa experiência, sentido que não está dado por nenhuma experiência “natural” das coisas, mas que se revela como uma inversão da ordem natural e do procedimento ordinário do conhecimento. De acordo com isso, teremos, por um lado, o recurso à experiência dada na intuição e na atividade do entendimento como ponto de partida do processo do conhecimento e por isso uma abordagem transcendental; por outro, uma tentativa de buscar um caminho alternativo para o conhecimento que vá além das formas determinadas do entendimento e ofereça um saber positivo sobre a totalidade das coisas, ou seja uma abordagem *especulativa*. Para acompanhar as oscilações que o conceito de filosofia experimenta na obra de Schopenhauer devemos acompanhar o desenvolvimento que sua obra oferece da idéia mesma de *filosofia*.

Desde o início de sua reflexão filosófica Schopenhauer define a filosofia como um olhar para aquilo que há de mais essencial no mundo, que considera as coisas independentemente de qualquer relação, de seu vir-a-ser, isto é, das mediações que fazem com que elas se tornam o que são. Essa visão essencialista da filosofia já está presente na primeira edição de sua obra principal (1818), quando Schopenhauer dizia que

o autêntico modo de consideração filosófico do mundo, ou seja, aquele que nos ensina a conhecer a sua essência íntima e, dessa maneira, nos conduz para além do fenômeno, é exatamente aquele que não pergunta “de onde”, “para onde”, “por que”, mas sempre e em toda parte pergunta apenas pelo *quê* (*Das*) do mundo; quer dizer, não considera as coisas de acordo com alguma relação, isto é, vindo a ser e perecendo, numa palavra, conforme uma das quatro figuras do princípio de razão, mas diferentemente, tem por objeto precisamente aquilo que permanece após eliminar-se o modo de consideração que segue o referido princípio, noutros termos, tem por objeto o ser do mundo sempre igual a si e que aparece em todas as relações,

⁴⁹ Cf. acima, p. 54.

porém sem se submeter a estas, numa palavra, as idéias mesmas. A filosofia, como a arte, procede de tal conhecimento.⁵⁰

Nesse primeiro momento, portanto, a filosofia era definida por Schopenhauer pelo seu parentesco com a arte: ambas teriam em comum o fato de não partirem de relações estabelecidas pelo princípio de razão, mas do conhecimento intuitivo das idéias. Como as idéias são conhecidas por uma espécie de intuição imediata – que será objeto de uma análise mais detalhada à frente – então a filosofia não pareceria ter a ver com uma atividade puramente racional de conceitos, já que esses são sempre abstrações. Daí sua distância em relação à ciência e sua proximidade com a arte: “Pois a arte não tem a ver como a ciência meramente com a razão, mas com a mais íntima essência do homem (...) E esse é o caso com minha filosofia; pois ela será *filosofia como arte*”.⁵¹

As ciências se dividem de acordo com as diferentes formas do princípio de razão⁵². Elas explicam a relação das coisas, mas deixam algo de inexplicável que elas pressupõem. Já a filosofia não pressupõe nada de conhecido, pois tudo lhe é estranho e problemático, não só as relações dos fenômenos, mas os próprios fenômenos⁵³. Aquilo que as ciências pressupõem é o problema próprio da filosofia. Como ela é a ciência do mais geral seus princípios não podem ser a consequência de outros mais gerais. O princípio de contradição mantém em acordo os conceitos e o princípio de razão explica a relação dos fenômenos entre si, mas não os próprios fenômenos. Assim, a finalidade da filosofia não é a procura duma causa final ou eficiente; ela se pergunta, pelo contrário, pela essência das coisas independente de suas relações mútuas. Ela deve ser a expressão *in abstracto* da essência do mundo no seu conjunto. A filosofia se define, assim, pela tarefa de elevar a um saber permanente

tudo o que o vasto conceito de *sentimento* abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro. Ela deve ser, portanto, uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes. Todavia, para não se perder numa multidão infundável de juízos particulares, ela tem de se servir da abstração e pensar todo particular, e suas diferenças, no universal. Eis por que ela, em parte separa, em parte une, e assim vê de modo sumário toda a diversidade do mundo em geral, conforme o seu ser, e a transmite como saber em poucos conceitos abstratos. Contudo, por meio de tais conceitos, nos quais a filosofia fixa a essência do mundo, tanto o inteiramente particular quanto o universal têm de ser

⁵⁰ WWV I, § 53, SW II, p. 323. (trad. Cit., p. 357).

⁵¹ HN I, p. 186. Esse fragmento é de 1814, num período em que o parentesco da filosofia com a arte era constantemente sublinhado pelo autor.

⁵² Sobre as formas do princípio de razão, Cf. acima, p. 65 e seguintes.

⁵³ Cf. WWV, § 15, SW, II, p. 97.

conhecidos; portanto, o conhecimento de ambos tem de ser ligado de maneira precisa. Com isso, a capacidade para a filosofia consiste justamente naquele ato, apontado por Platão, de conhecer o uno no múltiplo e o múltiplo no uno. Por isso, a filosofia será uma soma de juízos muito gerais, cuja razão de conhecimento imediato é o mundo em sua totalidade, sem nada excluir; é tudo o que se encontra na consciência humana; ela será uma *repetição completa por assim dizer um espelhamento do mundo em conceitos abstratos*, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em *um* conceito, e separação do diferente em outro⁵⁴.

A delimitação da tarefa da filosofia indica, portanto, uma dificuldade fundamental: ela deve trazer ao conceito aquilo que é da ordem da intuição e do sentimento e, portanto, concreto. Ocorre que o conceito é sempre incapaz de fazer isso, pois a abstração da realidade que é feita pela razão e que origina conceitos nunca preservam a riqueza do mundo intuitivo. Daí o recurso à arte que mostraria, de maneira imediata, o conteúdo concreto da intuição, a saber, as idéias. À medida, porém, que as noções de idéia e conceito vão assumindo um perfil mais definido na obra de Schopenhauer, a filosofia passa a ser menos algo quase idêntico à arte e mais alguma coisa entre a ciência e a arte. Para verificar isso, devemos em primeiro lugar analisar a diferença entre o conhecimento empírico e o abstrato em Schopenhauer, isto é, entre a intuição e o conceito; depois, num segundo momento, a diferença entre conceito e idéia. Por fim será possível delimitar melhor a especificidade da filosofia em relação à ciência e à arte e nos aproximar do tema que mais nos interessa aqui, a saber, o problema da exposição do conteúdo da verdade filosófica, ou saber especulativo.

Já vimos no que consiste as representações intuitivas para Schopenhauer: são representações empíricas que têm sua origem em uma excitação da nossa sensibilidade e formam, junto com o espaço, o tempo e a causalidade o complexo da *realidade empírica*.⁵⁵ A sensação para Schopenhauer não pode ser abstraída das formas de apreensão do sujeito, isto é, o tempo, o espaço e causalidade, pois é só na conjunção desses fatores que a realidade empírica é dada ao sujeito. Portanto, há sempre uma mediação, nunca um acesso imediato ao sensível, e essa mediação é feita pelo entendimento através de uma “intuição intelectual”:⁵⁶ as representações empíricas

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99. (trad. Cit., p. 137-8).

⁵⁵ Cf. acima, p. 66 e seguintes.

⁵⁶ “O primeiro ato do entendimento é a intuição do mundo real que consiste em conhecer o efeito pela causa; assim, toda intuição é intelectual”. WWV, I, §4, SW, II, p. 7. Cf. *Sobre a Visão e as Cores*. SW, I, p. 7. Cf. M. L. Cacciola. *O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer*, p. 177: “Configura-se o que é chamado de ‘intuição intelectual’ no vocabulário schopenhaueriano e que obviamente se distingue do seu homônimo fichteano e da intuição de um *intelectus archetypus* pensada por Kant, como contraposição ao intelecto humano discursivo. À diferença de Fichte, para quem a intuição intelectual é

pertencentes ao conjunto da realidade aparecem sob a forma do espaço e do tempo, e uma união íntima de uma com a outra é a condição da realidade que assim aparece. Mas “é o entendimento que cria essa união, reunindo essas formas heterogêneas da sensibilidade, de modo que da sua penetração recíproca se forma como que por si mesma a realidade empírica, enquanto representação do conjunto [*Gesammtvorstellung*], constituindo uma totalidade mantida pelas formas do princípio de razão”⁵⁷. Assim, a condição para a presença imediata de uma representação dessa classe é sua ação causal sobre nossos sentidos e, portanto, sobre nosso corpo que faz parte dessa classe de objetos (das representações intuitivas) e se encontra submetido então à lei de causalidade.

A essas representações intuitivas, formadas pelo entrecruzamento da parte material (as sensações) e da parte formal (a causalidade e as formas do princípio de razão do conhecer, as intuições puras do espaço e do tempo), se opõem as representações abstratas que tem como matéria não as sensações, mas os conceitos. Essas são então “representações de representações”: é a razão que elabora uma concepção de conjunto ao unificar um número indefinido de coisas particulares em uma única palavra. A função fundamental da razão consiste em fazer passar a substituição da apreensão do mundo sensível para as noções abstratas, o que só pode ser feito pela linguagem. Essa operação, no entanto, faz com que essas representações percam seu aspecto intuitivo, assim como a água, diz Schopenhauer, “decomposta em seus elementos perde sua fluidez e sua visibilidade, pois cada propriedade assim isolada (abstraída) pode ser *pensada* isoladamente, mas não *percebida* isoladamente”⁵⁸. O estudo da linguagem desvela o mecanismo da razão e dele se extrai a lógica, compreendida como estudo das leis que relacionam os juízos. A lógica ou teoria da razão oferece assim o conhecimento da parte formal do conhecimento abstrato. Mas “os conceitos que compõem os juízos e os raciocínios e dos quais são derivados todas as leis lógicas devem receber sua *matéria* e seu *conteúdo* do *conhecimento intuitivo*, da mesma forma que o entendimento que constrói esse último toma da sensação a matéria que fornece um conteúdo a suas formas *a priori*”⁵⁹. A reflexão racional é apenas um *reflexo* do conhecimento intuitivo, a transformação da intuição em conceitos. Vê-se assim que,

atividade pura do eu que se volta sobre si mesma, a intuição intelectual em Schopenhauer guarda a remissão à sensação, e a põe como efeito, embora ela por si mesma não possa ter qualquer referente”.

⁵⁷ SG § 18, SW I, pp. 29-30.

⁵⁸ SG § 26, SW I, p. 98.

⁵⁹ SG §34, SW I, p.

para o filósofo, o conhecimento abstrativo, por mais que torne a vida do homem interessante na medida em que o eleva dos limites estreitos das sensações imediatas (restrição que caracteriza a vida dos animais), ainda assim só consegue oferecer uma pálida imagem da riqueza do mundo intuitivo.

A ciência tem a tarefa de conceitualizar o mundo intuitivo. Ela segue, para isso, o fio condutor do princípio de razão e relacionando uma causa a um efeito extraí diversas leis conforme o âmbito de consideração de sua atuação. Assim, a lei da causalidade se manifesta no reino inorgânico como causa (*Ursache*) no sentido mais estrito, no reino orgânico como excitação (*Reiz*) e no reino animal como motivação. Daí surgem as ciências particulares que estudam essas diversas formas do princípio da causalidade. Através da atividade da razão o que foi intuído é sistematizado em conhecimento abstrato. É essa atividade da razão que permite que o conhecimento seja conservado, comunicado e transformado em ciência. Ela é um conhecimento progressivo que vai do geral para o particular, por meio de conceitos intermediários e de divisões fundadas sobre determinações cada vez mais restritas. A finalidade da ciência não é uma maior certeza, mas facilitar o saber impondo-lhe uma forma e, assim, a possibilidade dele ser completo. O caráter científico consiste, assim, numa forma sistemática do conhecimento que é uma marcha gradual do geral para o particular. Mas o conhecimento que temos pela via da razão e da ciência é um conhecimento de meros fenômenos da experiência. O todo da experiência, assim como seu núcleo e seu sentido mais íntimo permanece intocado pelas ciências. As ciências naturais, seja ela a morfologia, que descreve formas fixas, seja a etiologia, que explica a natureza em movimento, são incapazes de ultrapassar o campo limitado da representação fenomenal. A primeira nos apresenta um número infinito de formas, mas que permanecem para nós estranhas. Já a explicação etiológica de toda a natureza será apenas um inventário de forças misteriosas, uma demonstração exata das leis que regulam os fenômenos no tempo e no espaço, através de suas evoluções. A essência, porém, das forças assim demonstradas deverá permanecer sempre desconhecida, porque a lei a que a ciência obedece não conduz até lá, de modo que deveríamos nos limitar aos fenômenos e sua sucessão.⁶⁰ A filosofia, contudo, não pode satisfazer-se com tal limitação, pois

“decerto aquilo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis. Nesse

⁶⁰ Cf. WWV, § 17, SW, II, pp. 116-7.

sentido, não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão”.⁶¹

Já vimos como Schopenhauer elabora uma via de acesso ao em si do mundo através do reconhecimento da identidade da vontade com o corpo e da analogia que permite ver em toda a natureza aquela mesma vontade. Essa verdade, que estabelece a vontade como aquilo que está para além da representação, é chamada pelo autor de “verdade filosófica”, em contraste com as verdades que estão circunscritas ao domínio do princípio de razão.⁶² É, portanto, através da superação do ponto de vista do conhecimento ordinário do princípio de razão que se estabelece a *metafísica* em Schopenhauer, isto é, o conhecimento filosófico da essência do mundo. A filosofia é a transmissão desse conhecimento, e mais que isso, ela deve reportar a especificidade do conhecimento das ciências, das artes e do agir humano a essa *intuição* fundamental. Nesse sentido ela será metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica dos costumes. Com isso a tarefa da filosofia em geral ou metafísica já pode ser definida, assim como seu conteúdo: “a tarefa da metafísica não é a observação de experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência como um todo”.⁶³ Enquanto as ciências buscam, pelo fio condutor do princípio de razão, uma explicação de *fenômenos* particulares, a filosofia no sentido geral de “metafísica”, explica o todo da experiência a partir de sua *essência* e precisa, para isso, utilizar-se de modos de conhecimento que não se restringem ao princípio de razão – daí seu parentesco com a arte, a qual é possível por uma contemplação desinteressada de idéias, mas também com a ciência que, como qualquer conhecimento *efetivo* tem sua fonte na intuição. Assim é possível uma “metafísica a partir de fontes de conhecimento empírico”,⁶⁴

um saber extraído da intuição do mundo externo, efetivo, a elucidação que dele nos oferece os fatos mais íntimos da consciência de si, assentado em conceitos claros. Ela é uma ciência da experiência: não de experiências singulares, mas o todo e geral de toda experiência é seu objeto e sua fonte. Eu deixo bem intacta a doutrina de Kant segundo a qual o mundo da experiência

⁶¹ WWV, § 17, SW, II, p. 118. (Trad. Cit., p. 155).

⁶² “Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no § 29 do ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica e metalógica; pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber, a vontade. Gostaria por conta disso, de destacar essa verdade de todas as demais e denominá-la *verdade filosófica κατ' ἐξοχὴν*”. WWV, § 18, SW, II, p. 122. (Trad. Cit., p. 160).

⁶³ WWV E. Cap. 17, SW, III, p. 201.

⁶⁴ *Ibid*, Idem.

seria mero fenômeno [*Erscheinung*] e os conhecimentos *a priori* valem meramente em relação a ele: mas eu acrescento a isso que ele, mesmo como fenômeno, é a manifestação [*Manifestation*] daquilo que aparece [*erscheint*] e nomeio isso como ele a coisa em si. Por isso, essa coisa deve exprimir sua essência e seu caráter no mundo da experiência, ser interpretada a partir dele e na verdade a partir da matéria, não da mera forma da experiência. Por isso a filosofia não é nada mais que a compreensão exata e universal da experiência mesmo, a verdadeira interpretação [*Auslegung*] de seu sentido e conteúdo. Este é o metafísico [*das Metaphysische*], aquilo que no fenômeno está apenas vestido e em sua forma ocultado, é aquilo que se refere a ele como o pensamento às palavras⁶⁵.

O metafísico, para Schopenhauer, é aquilo que há de mais concreto e não aquilo que é meramente abstraído da experiência. Seu objeto não é, portanto, nem o supra-sensível abolido do domínio do conhecimento por Kant, nem mesmo puros conceitos dados *a priori* – “puras cascas sem caroço” no dizer do filósofo – mas é uma metafísica que tenta combinar a experiência externa com a interna e faz dessa última a chave da primeira. Sendo assim ela abandona sua pretensão de tornar-se ciência no sentido forte do termo, como contendo certeza apodíctica em seus resultados; mas isso não nos autoriza a negar a possibilidade da própria metafísica, a não ser enquanto ciência rigorosa. Como veremos mais adiante, a arte, que é a contemplação das coisas independente do princípio de razão e apreende aquilo que no mundo subsiste fora e independente de toda relação, que é a essência do mundo e o verdadeiro substrato dos fenômenos, participa de um modo de conhecimento próximo ao modo de conhecimento da filosofia. Daí o parentesco profundo entre ambas. Como diz o filósofo, “não é somente a filosofia, mas também as belas artes trabalham para resolver o problema da existência”.⁶⁶ A diferença reside em que, enquanto a arte apresenta uma imagem intuitiva da vida, a filosofia a explica através de conceitos abstratos. Uma oferece, por isso uma satisfação provisória, já que está limitada ao instante da intuição, já a outra uma resposta definitiva, fixada em conceitos⁶⁷. É sobretudo na exposição das idéias que

⁶⁵ *Ibid*, p. 204. Essa caracterização da metafísica em Schopenhauer está baseada sobretudo no capítulo 17 dos *Complementos* a sua obra principal, que só foram publicados na segunda edição de 1844. Isso não quer dizer, a nosso ver, que somente a partir dessa “segunda fase” de seu pensamento (iniciada com a publicação de *Sobre a Vontade na Natureza* em 1836), Schopenhauer teria chegado a uma visão mais clara da especificidade da filosofia em relação à arte e a ciência, de modo que essa última estaria cada vez mais próxima da filosofia, já que até seus resultados serviriam para confirmá-la. Sobre isso ver a nota 68. Para uma opinião contrária, Cf. Eduardo Brandão. *O conceito de matéria*, Cap. 1, pp. 5-50.

⁶⁶ WWV, E. Cap. 34, SW III, p. 463.

⁶⁷ Uma anotação póstuma do ano de 1817 já expressava de maneira clara o lugar da filosofia: “Na medida em que a filosofia não é um conhecimento segundo o princípio de razão, mas conhecimento da idéia, ela deve ser posta entre as artes; só que ela não expõe a idéia, como as outras artes, como idéia, isto é, intuitivamente, mas *in abstracto*. Mas como todo assentar em conceitos é um *saber*, ela é então também

a arte revela seu teor especulativo, pois as idéias não são como os conceitos algo abstraído das intuições, mas a objetivação mesma da essência do mundo. Deixando de lado por enquanto uma explicação mais detalhada da relação entre conceito e idéia na filosofia de Schopenhauer – explicação, no entanto, central para julgar o estatuto do conhecimento abstrato em sua metafísica, vale a pena citar uma passagem que nos oferece com clareza a concepção do filósofo sobre o lugar da filosofia em relação à ciência e à arte:

A filosofia ou metafísica, como teoria da consciência e seu conteúdo em geral, ou da totalidade da experiência como tal, não entra na relação [das ciências particulares]; pois ela não segue a consideração exigida pelo princípio de razão, mas antes toma esse mesmo como objeto. Ela deve ser vista como o baixo contínuo de todas as ciências, é porém, de um tipo mais elevado do que essas e aparentada com a arte quase tanto quanto com a ciência⁶⁸.

Tudo estaria perfeito se não fosse a incapacidade da razão de expor o rico conteúdo da experiência imediata. Essa incapacidade não é responsável apenas pela falta de certeza apodítica da metafísica, mas também pelo seu caráter quase hipotético. Na verdade, essas limitações que Schopenhauer assinala para sua própria filosofia se deve ao menos a três fatores: primeiro, o caráter secundário da razão, sempre dependente de uma intuição e por isso incapaz de se mover sem qualquer referência à experiência; em segundo lugar, a imperfeição *metafísica* (essencial) do intelecto, mero instrumento da vontade, feito para a execução de seus fins e não originariamente destinado ao conhecimento puro das coisas; e por último, o filósofo reconhece que o caminho que leva da intuição da vontade na consciência de si ao reconhecimento da vontade no mundo é apenas uma visada inadequada para resolver todos os mistérios do

uma *ciência*: de fato ela é uma mescla [Mittleres] de arte e ciência, ou antes algo que une a ambas”. HN I, p. 482. Cf. M. Kossler, *Substantielles Wissen*, p. 155.

⁶⁸ WWV, E. Cap. 12, SW III, p. 40. Essa concepção da filosofia, como tão aparentada com a ciência quanto com a arte por um lado, e por outro como superior a ambas, nos parece ser a visão definitiva do filósofo, ainda que outras passagens possam levar a outras interpretações. Sobre isso nos filiamos à interpretação de R. Malter, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 37: “Se Schopenhauer freqüentemente reforça a proximidade da filosofia com a arte, isso não quer dizer que exista nele uma tendência a negar os momentos que a filosofia têm em comum com a ciência. Está claro a partir da concepção de conjunto ainda a ser explicada do pensamento de Schopenhauer, porque a filosofia e a arte estão mais próximas uma da outra do que a filosofia e a ciência: o interesse de Schopenhauer recai muito menos sobre o lado formal-metodológico do pensar filosófico do que sobre o lado conteudístico (*inhaltlich*). É verdade que a questão pelo *como* da compreensão da essência do mundo tematizada no mundo como vontade e representação pode ser comunicada *in abstracto*, é de fundamental importância para Schopenhauer, mas ainda mais fundamental é seu interesse na essencialidade de a ser retratada do mundo”. Talvez isso explique também a falta de clareza de Schopenhauer sobre o estatuto sistemático de sua filosofia, que será analisado a seguir.

mundo: “também a percepção interna que nós temos de nossa própria vontade, de modo algum oferece um conhecimento completo e adequado da coisa em si”.⁶⁹ É verdade que o contato que temos com os atos de nossa própria vontade é o único a nós imediatamente conhecido e está, portanto, mais livre das formas da representação que todos os outros objetos da consciência. Mesmo assim, ele ainda é mediatizado, não apenas por manter a relação sujeito e objeto (algo que conhece – a consciência de si, se relaciona, por meio do intelecto, com algo a ser conhecido), mas ainda por manter intocada a forma do tempo, enquanto forma do sentido interno na consciência de si. O que a torna mais imediata que qualquer outra intuição é o fato de estar livre da forma do espaço e de “toda forma da causalidade mediatizada pela intuição sensível” (*alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität*)⁷⁰. Por isso, continua o filósofo, “nesse conhecimento a coisa em si despojou-se em grande parte de seus véus, mas não apareceu ainda inteiramente nua”.⁷¹

Se é assim, ou seja, se a filosofia de Schopenhauer, entendida como metafísica fundada na experiência *empírica* (essa redundância precisa ser sublinhada já que essa noção de experiência contrasta com a noção de experiência em Hegel), isto é, na experiência imediata do sujeito, é baseada numa certeza apenas plausível, então não surpreenderá a forma *expositiva* que essa filosofia assumirá. Não apenas a certeza apodítica será abandonada; a própria idéia de “sistema” é relativizada, o que dará lugar à forma ensaística e aforismática que a filosofia de Schopenhauer apenas esboçará. E principalmente, o conhecimento de um princípio ou fundamento *absoluto* é objeto de uma crítica gnosiológica, mas também de uma recusa.

A dificuldade da forma *expositiva* da filosofia é colocada por Schopenhauer com toda a clareza no prefácio à primeira edição de sua obra principal. A idéia do *pensamento único* de certo modo relativiza a idéia de *sistema*, e a clivagem entre seu conteúdo e sua exposição não passa despercebida:

Um *sistema de pensamentos* tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, um *pensamento único* (*ein einziger Gedanke*),

⁶⁹ WWV, E. Cap. 18, SW III, p. 220.

⁷⁰ *Ibid*, Idem.

⁷¹ *Ibid*, Idem: “Demnach hat in dieser innern Erkenntniß das Ding an sich seine Schleier zwar großen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf”.

por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entretanto, uma primeira e uma última linha; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Consequentemente, forma e matéria estarão aqui em contradição⁷².

Como exposição de um pensamento único, o “sistema” de Schopenhauer não pode apresentar-se de modo arquitetônico, como uma sequência dedutiva a partir de um único princípio, e constitui-se, portanto, mais como um todo de proposições que se condicionam e se completam mutuamente. Essas proposições são compostas em pequenos grupos, de modo que o pensamento único encontre neles uma exposição particular, mas de uma maneira tal que cada grupo, enquanto parte do sistema, exponha o todo que é o desdobramento daquele pensamento único. As diferentes disciplinas que compõem as partes desse sistema, concebido de modo orgânico, são para Schopenhauer apenas visões perspectivas do pensamento único: “quando se levam em conta os diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado, ele se mostra como aquilo que se nomeou seja metafísica, seja ética, seja estética. E naturalmente ele tinha de ser tudo isso, caso fosse o que, como já mencionado, o considero”.⁷³

Esse caráter orgânico e não encadeado do sistema traz consigo ao menos duas conseqüências ao leitor: primeiro a necessidade de compreender o pensamento único em toda sua amplitude, o que se expressa na sugestão feita ao leitor de ler o livro duas vezes, já que “o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim o começo”; em segundo lugar, desde que esse todo seja apreendido, a entrada no sistema pode ser feita através de qualquer ponto, já que qualquer um deles conduz ao seu centro, assim como uma “Tebas de mil portas”. O critério de verdade de tal sistema não será a correção de *uma única proposição*, mas da concordância entre si das *diversas proposições* e partes do sistema em seu todo. Também para Schopenhauer o especulativo (no caso o

⁷² WWV, Prefácio, SW II, p. vi – vii. (trad. Cit., p. 19-20).

⁷³ *Ibid*, p. vii. O que Schopenhauer o considera nada mais é do que aquilo “que por muito tempo se procurou sob o nome de filosofia”. *Idem*. Cf. R. Malter, *Transzendentalphilosophie*, p. 46. Note-se que aqui Schopenhauer se refere à *metafísica* como uma parte do sistema e não como seu todo. Nesse sentido, a tese de Eduardo Brandão, segundo a qual a metafísica da natureza só ganha autonomia depois da primeira edição de 1818 (mais precisamente, a partir das preleções de Berlim em 1820), ganha um reforço. Cf. *Op. Cit*, p. 17.

metafísico – *das Metaphysische*) não pode ser expresso de modo imediato em uma única proposição como em um oráculo.

Resta-nos indicar o que é do ponto de vista de seu conteúdo, esse pensamento único. Os resultados aos quais chegamos até aqui, porém, já tornam possível uma reflexão prévia sobre as semelhanças e diferenças de Schopenhauer e Hegel no que diz respeito a seus respectivos projetos filosóficos.

Excurso – Saber substancial – sobre a interpretação de Kossler de Hegel e Schopenhauer

Algumas afinidades poderiam ser assinaladas entre Schopenhauer e Hegel, apesar da distância que o primeiro expressa em relação ao segundo, tanto na negação da razão como capaz de compreender e esgotar o sentido do mundo, como na recusa a compreender a existência como um todo racional que permitiria tanto uma visão filosófica da história como uma teologia racional.⁷⁴ Em um trabalho recente, Mathias Kossler procurou mostrar, por meio de uma comparação sistemática, algumas semelhanças entre os sistemas de Hegel e Schopenhauer. Como ele explica detalhadamente haveria entre os dois sistemas uma concordância fundamental na medida em que em ambos substância e sujeito aparecem em uma relação recíproca de exteriorização (*Entäusserung*). Essa relação permanece, na reciprocidade do processo, em sua simplicidade, o mesmo. Sua apreensão está ligada a uma “reviravolta da consciência” (*Umkehrung des Bewußtseins*). Em Hegel essa apreensão está no conceito e em Schopenhauer no modo de conhecimento alterado, aquele que vai além do princípio de razão.⁷⁵ Para o autor é significativo que a reconstrução filosófica da relação recíproca de exteriorização, na qual substância e sujeito permanecem, só é possível por meio de uma “antecipação do resultado do desenvolvimento da relação em curso até a simplicidade (*Einfachheit*)”. Ambos os sistemas têm dessa forma uma “estrutura circular”, mas na qual “as partes não estão nem em relação de condição nem de cronologia (*Zeitfolge*), pois do mesmo modo que o conceito anula o tempo, também na

⁷⁴ Sobre as possíveis proximidades entre os dois autores, veja os artigos de Peter Engelmann “Hegel und Schopenhauer” e Yasuo Kamata: “Schopenhauer, Hegel, Vasubhandu” In: Schirmacher, Wolfgang. (org). *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer Forschung, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 240-8 e 228-39; e Wolfgang Weimer: “Schopenhauer und Hegels Logik”, In: J. Salquarda, *Schopenhauer*, Darmstadt, 1985, pp.314-47.

⁷⁵ Cf. *Op. Cit.*, p. 151.

introvisão (*Durchschauung*) do *principii individuationis* a forma da intuição é suprimida (*aufgehoben*)”.⁷⁶

Como vimos acima, para Hegel o sistema deve assumir uma feição científica que, embora se afaste de uma concepção positivista, deve manter o mais perfeito rigor. Dessa forma, poderia se ver a diferença entre Hegel e Schopenhauer no fato de que, enquanto em Hegel, o modo de conhecimento especulativo que está na base do sistema não se afastaria da concepção científica, pelo contrário, revela *sua* verdade, para Schopenhauer o conhecimento metafísico essencial conduz para além da possibilidade de apreensão científica.⁷⁷ Para uma apreciação correta dessa tese deveremos analisar ainda como se relaciona a metafísica de Schopenhauer com a abertura que sua filosofia oferece à mística a partir de sua *teoria da redenção*, o que faremos apenas na parte final de nosso trabalho. É possível, entretanto, assinalar desde já, que a filosofia de Schopenhauer se mantém coerente com sua pretensão de *racionalismo*, e com sua defesa da reflexão como método da filosofia.⁷⁸ Contudo, permanece a contraposição entre uma filosofia que mantém até suas últimas consequências a pretensão de constituir o saber absoluto e outra que afirma o caráter inesgotável do conhecimento.

Em Hegel, a verdade da relação entre a substância e o sujeito já está no começo, mas depende da compreensão prévia do todo do sistema, de modo que, assim como em Schopenhauer “o fim pressupõe o começo e o começo pressupõe o fim”. Essa compreensão prévia do sistema é possível por uma antecipação que faz com que o processo seja considerado como um processo imanente. Quando chega ao saber absoluto, o “elemento subjetivo” ou “ingrediente” (*Zutat*), é suprimido pela compreensão rememorativa de todo o processo na forma do conceito. Com isso, a proposição “o verdadeiro é o todo”, é a “proposição que exprime a apreensão conceitual da verdade, a mediação, como imediatidade”.⁷⁹ Já em Schopenhauer, o fechamento do sistema, que se daria, na opinião de Kossler, com a expressão da verdadeira relação entre sujeito e substância não é diretamente tematizada. Como vimos, Schopenhauer se satisfaz com algumas breves indicações sobre o “pensamento único” e do caráter de seu sistema que deve, apesar de excluída a sistemática arquitetônica, manter a mais perfeita

⁷⁶ *Ibid*, Idem.

⁷⁷ Cf. *Ibid*, p. 151-2.

⁷⁸ “O leitor sempre me encontrará no ponto de vista da *reflexão*, isto é, da deliberação racional, nunca no ponto de vista da *inspiração* chamado intuição intelectual, ou do pensamento absoluto, cujos nomes mais corretos são: vazio intelectual (*Windbeutelei*) e charlatanismo”. WWV, Prefácio, SW II, p. xx. (trad. Cit., p. 30). Cf. acima p. 78 e seguintes e P II, § 10.

⁷⁹ Kossler, *Op. cit.*, p. 152. A afirmação de Hegel está, com se sabe, no prefácio da *Fenomenologia* (W3, p. 24).

unidade. Mas essa verdade é, na expressão de Kossler, “meramente imediata, isto é, ela é como tal não explicitamente exposta, mas é exigido do leitor, que ele a compreenda através de uma segunda leitura de toda a obra e assim a apreenda imediatamente”.⁸⁰ Dessa forma, a repetição da essência do mundo em conceitos abstratos, tal como Schopenhauer compreende a filosofia, é inadequada como expressão da verdade de modo que essa verdade “não deve ser buscada nem num resultado final (esse seria o modo de conhecimento alterado, como Schopenhauer o apresenta enquanto negação da vontade) nem na soma de todas as considerações empregadas, mas no nexos ‘orgânico’ de todas as partes do sistema”.⁸¹

Kossler tenta trazer ao conceito essa relação orgânica de substância e sujeito que se dá na filosofia de Schopenhauer, concedendo, entretanto, que Schopenhauer a reconheceria como impossível ou desnecessária. O paradoxo pode assim ser expresso: na medida em que o conhecimento deve ser uma apresentação em conceitos abstratos da essência do mundo, mas essa essência só pode ser apreendida por meio de uma suspensão do princípio de razão, então haverá sempre uma diferença entre a forma e o conteúdo da exposição filosófica. Como Schopenhauer não oferece uma explicação completa desse modo de conhecimento alterado que, no entanto, é o pressuposto da compreensão do sistema, ele não oferece, pois, uma explicação completa daquela antecipação do resultado exigida para a compreensão da obra. Para Kossler, essa explicação, “não é dada, e nem mesmo pode ser dada, porque Schopenhauer mesmo não tem nenhum conceito claro do que seja o modo de conhecimento alterado”.⁸² Por isso, a questão da relação entre ciência, arte e filosofia recai na questão do estatuto cognitivo do modo de conhecimento alterado, o que exige uma discussão detalhada do conceito schopenhaueriano de racionalidade em geral. É essa discussão que faremos na sequência.

⁸⁰ *Ibid.*, Idem. Cf. final do parágrafo 54 do IV livro.

⁸¹ *Ibid.*, p. 152-3.

⁸² *Ibid.*, p. 156.

Capítulo 2 – O especulativo em Schopenhauer

Já vimos que para Schopenhauer a razão, enquanto faculdade produtora de conceitos abstratos, que são meras representações de representações, tem um valor bem restrito se comparada à atividade do entendimento que produz, ao lado das impressões sensíveis, a realidade empírica do mundo como representação. Se já não bastasse essa função secundária da razão, deduzida a partir da dianologia ou teoria do conhecimento que está na base do “sistema” ou “pensamento único” schopenhaueriano, o filósofo ainda acrescenta uma abordagem *metafísica* sobre o *intelecto* em geral, na qual se revela o caráter subordinado da faculdade de conhecer em relação à vontade, compreendida como núcleo essencial do homem. Tanto o conhecimento ordinário do entendimento comum, quanto o conhecimento científico são baseados no princípio de razão e, por isso, permitem ver as coisas apenas em suas *relações* umas com as outras, deixando de lado seu aspecto “essencial” que somente a visão mais objetiva poderia determinar. O conhecimento ordinário só compreende as coisas em sua relação com a vontade própria do sujeito da representação, por isso, esse conhecimento está imediatamente submetido à servidão da vontade. Já o conhecimento científico está apenas *mediatamente* subordinado à vontade, pois embora o olhar objetivo da compreensão das coisas em sua *relação* esteja presente, esse olhar é motivado pela necessidade natural de conhecimento que a vontade tem para atingir seus fins. É somente quando se refere às idéias que o conhecimento se liberta da servidão da vontade e pode atingir um conhecimento *inteiramente* objetivo do mundo, já que tal conhecimento não é motivado por uma necessidade *natural* da vontade, mas é algo que em certa medida vai além dela mesma, e no qual o sujeito de conhecimento se torna como que independente da vontade.⁸³ O conhecimento científico, embora ainda siga as determinações do princípio de razão sem ir além delas, opera de certo modo uma transição entre a completa subordinação do intelecto à vontade e sua libertação total, pois “quando são compreendidas de fato as várias relações de um objeto, então é compreendida sua essência própria com uma clareza cada vez maior, o modo como se compõe continuamente de pura relações e como se diferencia inteiramente dessas”.⁸⁴ Se o intelecto tiver força suficiente – essa a

⁸³ Cf. WWV, E., Kap. 29, SW III, 414. Esse “ir além da vontade” se dá porque o conhecimento objetivo das idéias que se dá na arte e na filosofia era algo como que “inesperado” segundo a ordem natural das coisas. Mas o que se dá a conhecer aí não é nada além da própria vontade, ou seja, o sujeito se compreende como o núcleo da realidade substancial.

⁸⁴ *Ibid*, Idem.

condição – para manter o conhecimento livre de tudo que possa referir-se à vontade imediata do sujeito do conhecimento, e voltar-se para “a essência puramente objetiva de uma aparição que se expressa por meio de todas as relações”⁸⁵, então ele poderá abandonar o conhecimento de meras relações que também é a forma de conhecimento do indivíduo sobre coisas individuais e tornar-se o *puro sujeito do conhecimento* de idéias, que expressam justamente aquela “essência objetiva”. Schopenhauer define as “idéias” como algo que revela a verdade das coisas individuais, sua essência íntima, ao contrário dos conceitos que são abstrações de características essenciais dos objetos, elas são aquilo que há nelas de “essencial”, e que forma sua espécie. As idéias são

“as formas, permanentes, imutáveis, independentes da existência temporal das coisas individuais, as *species rerum* que constituem propriamente o puramente objetivo dos fenômenos (...) Ela é, como resultado da suma de todas as relações, o caráter autêntico da coisa, e por isso a expressão completa da essência que se apresenta à reflexão, compreendida não em sua relação a uma vontade individual, mas como se expressa a si mesma e determina assim o conjunto de suas relações até aqui conhecidas. A idéia é a raiz comum de todas essas relações e por isso a manifestação [*Erscheinung*] completa e perfeita”.⁸⁶

É assim que se define a idéia, pelo contraste com as coisas individuais no espaço e no tempo. As idéias expressariam uma unidade mais concreta que a unidade abstrata que se tem pelos conceitos: “a *idéia* é a unidade que decaiu na pluralidade em virtude da forma temporal e espacial de nossa apreensão intuitiva; o *conceito*, ao contrário, é unidade, mas produzida por intermédio da abstração de nossa faculdade racional: a segunda pode ser descrita como *unitas post rem*, a primeira como *unitas ante rem*”.⁸⁷ Se é assim, a idéia deve ser considerada não uma abstração de características gerais das coisas para além de suas determinações no espaço e no tempo, caso em que temos apenas conceitos que são produtos de nossa atividade subjetiva de pensamento. As idéias, pelo contrário, formam uma unidade *objetiva*, e por isso Schopenhauer denominou seu âmbito como a “objetividade perfeita da vontade”. A idéia expressa, da maneira a mais adequada possível, a vontade tal como ela é, sem as formas subjetivas do espaço, do tempo e da causalidade, mas ainda como *representação* e, portanto, como

⁸⁵ “das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung”. *Ibid*, Idem.

⁸⁶ *Ibid*, Idem.

⁸⁷ WWV, § 49, SW II, p. 277, trad., p. 311-12. Segundo Kossler, devemos distinguir dois tipos de determinidade (*Bestimmtheit*): “a determinidade do conceito é um aglomerado estático de características (*Merkmale*), a determinidade da idéia, pelo contrário, uma vivacidade imediata de seres orgânicos”. *Substantielles Wissen*, op. Cit., p. 158.

fenômeno. Apesar dessa restrição, são as idéias unicamente que podem expressar no fenômeno a representação mais adequada porque mais objetiva da vontade mesma e por isso do mundo. São elas e não o conceito que dão a ocasião para os pensamentos mais fecundos: “pode-se exprimir a diferença entre Idéia e conceito de maneira figurativa e dizer: o *conceito* se assemelha a um receptáculo morto no qual tudo o que se põe fica efetivamente lado a lado, de onde, porém, nada pode ser retirado (por juízo analítico) senão o que se pôs (por reflexão sintética); a *idéia*, ao contrário, desenvolve em quem a apreendeu representações que são novas em referência ao conceito que lhe é homônimo: ela se assemelha a um organismo vivo desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de procriação, e que produz o que nele não estava contido”.⁸⁸

A condição para a intuição da objetividade adequada da vontade é, por sua vez, o conhecimento mais objetivo possível, livre de todo arbítrio do sujeito da representação. Essa objetividade do olhar é possível pelo “sujeito puro do conhecimento”, espécie de sujeito transcendental depurado de sua característica individual e tornado um “claro espelho do mundo”. Para a apreensão de uma idéia é necessário que o conhecimento deixe de cumprir sua função natural, ligada ao sujeito do querer, e opere objetivamente no sentido de conhecer pura e simplesmente. Teríamos aí um ato de “autonegação” (*Selbstverläugnung*), no qual a relação de subordinação do intelecto à vontade sofre uma reviravolta. Mas essa mudança não depende do arbítrio do indivíduo, “antes tem ela origem em uma temporária prevalência do intelecto sobre a vontade, ou, considerada fisiologicamente, em uma forte excitação da atividade intuitiva do cérebro, sem qualquer excitação dos impulsos ou afetos”.⁸⁹ Se do lado do sujeito, portanto, o conhecimento das idéias expressa antes uma *objetividade do conhecimento* (pois aí a atividade do sujeito é orientada segundo as próprias coisas e não segundo a necessidade subjetiva), do lado do objeto (isto é, do lado das idéias) temos a objetividade mais adequada, pois as idéias se dão a conhecer pelo movimento *delas mesmas* de se tornarem objeto de conhecimento, o que se expressa na concepção das idéias como *graus de objetivação da vontade*.

Quando consideradas como objeto da contemplação puramente objetiva das coisas, as idéias são o objeto da *arte*, ou seja, do prazer estético ligado à atividade *livre* do conhecimento. Como, além disso, tal atividade revela um conhecimento objetivo das

⁸⁸ *Ibid*, Idem. Nessa passagem é claramente expressa a contraposição entre o abstrato do conceito e o concreto presente nas *idéias*. Mas, ao contrário de Hegel, em Schopenhauer o concreto é intuitivo e imediato e é exatamente nessa imediatez ou ausência de intermediação que ele se dá a conhecer.

⁸⁹ WWV, E. Kap. 30, SW III, 417.

coisas, temos então uma metafísica, no caso a *metafísica do belo*. Quando consideradas, por outro lado, como *objetividade adequada da vontade*, elas são objeto de consideração da *metafísica da natureza*.⁹⁰ Nesse âmbito, trata-se de considerar como a vontade se manifesta na natureza, supondo que já tenhamos admitido ser o mundo a objetivação daquela mesma vontade que encontramos em nós.

No parágrafo 25 de sua obra principal, Schopenhauer passa a considerar a vontade tal como ela seria em si, para além de sua subordinação às formas de nosso conhecimento. Ela seria sempre uma e a mesma, pois o princípio de individuação que é a condição de toda pluralidade possível lhe é estranha. Ela permanece indivisível pois a pluralidade das coisas não lhe diz respeito e nem a afeta. Não existe uma pequena parte dela na pedra e uma grande no indivíduo humano. O mais e o menos diz respeito apenas ao fenômeno da vontade, não ao que ela seja em si mesma. Portanto, a gradação só afeta a visibilidade da vontade, a sua objetivação e esta é maior no vegetal do que na pedra, no animal do que na planta. Estes diversos *graus de objetivação* da vontade não a altera diretamente, pois a pluralidade só atinge seus fenômenos, não ela mesma. Diz o filósofo, “a vontade se manifesta no todo e completamente tanto em *um* carvalho quanto em milhões”. Mas ela se expressa ou se manifesta em *graus* e esses graus de sua *objetivação*⁹¹ nada mais são, segundo Schopenhauer que as “Idéias” tais como Platão as chamava:

De modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante, para cuja descrição Kant usou tão mal como ilegitimamente a referida palavra, apesar de Platão já ter tomado posse dela e a ter utilizado de maneira apropriada. Entendo, pois, sob *idéia*, cada fixo e determinado *grau de objetivação da vontade*, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos.⁹²

Se o artista é o gênio que é tomado por uma súbita prevalência do intelecto sobre sua própria vontade (um excesso de objetividade), o filósofo é aquele que coloca aquele conhecimento intuitivo na forma conceitual, *in abstracto*. Ele trabalha com os

⁹⁰ Por isso, a consideração das *idéias* no primeiro volume de *O mundo...* se inicia no parágrafos 25 do segundo livro (inserido na *metafísica da natureza*) e vai até o parágrafo 36 do terceiro (já no âmbito da *metafísica do belo*).

⁹¹ Quase somos tentados a dizer: quando a vontade se objetiva ela torna-se *para si* aquilo que ela já é em si. Isto significa: a vontade toma consciência de si mesma, de sua própria operação, pois o que se dá a conhecer não é algo diferente dela mesma, pelo contrário, quando ela conhece o que ela faz é se reconhecer na exterioridade. Esse é o significado das passagens em que Schopenhauer afirma: “O mundo é o autoconhecimento da vontade”.

⁹² WWV, § 25, SW II, p. 154.

conceitos, tal é a matéria da filosofia, mas seu guia é a intuição. A partir da intuição que revelou a vontade como chave de decifração da experiência e da reflexão filosófica que permitiu estender essa descoberta para toda a natureza, Schopenhauer pode iniciar uma consideração especulativa da natureza que a compreende como objetivação da vontade. De acordo com tal visão, as forças mais universais da natureza se expõem como os graus mais baixos dessa objetivação da vontade; da mesma forma, as manifestações mais específicas da natureza, as espécies até o caráter humano individual, expressam os graus mais elevados da objetivação da vontade. Antes, porém, de investigar detidamente essa consideração especulativa da natureza que constitui o *núcleo* da metafísica de Schopenhauer e analisar suas conseqüências, devemos investigar as condições *subjetivas* de tal conhecimento tal como elas se dão no gênio artístico e no filósofo. Feito isso, teremos estabelecido as bases da interpretação *especulativa* de Schopenhauer, tal como proposta por Kossler.

Se o intelecto está originalmente à serviço da vontade e é ordinariamente capaz apenas de apreender as relações entre as coisas a partir do princípio de razão, para a apreensão de idéias será necessário um modo de conhecimento bem diferente. Schopenhauer descreve essa mudança como uma espécie de “autonegação”, na medida em que representa uma cisão entre o conhecimento e a vontade, pois agora ele atua independente dela e para além das formas limitadas às quais a representação o condenava. O conhecimento deixa de ser assim uma lanterna da vontade de cada um e passa a ser o “espelho límpido da essência objetiva das coisas”.⁹³ É como se o conhecimento deixasse de ser o servo de cada vontade particular e passasse a ser o veículo do conhecimento que a Vontade tem de si mesma; enquanto no primeiro caso a vontade conhece apenas aquilo que é interessante para ela como manifestação de um caráter individual, agora ela passa a conhecer-se a si mesma objetivamente em sua objetividade adequada, a idéia, que revela para si mesma o que ela é em si mesma. Em vários momentos de sua obra Schopenhauer parece sugerir essa interpretação de sua filosofia que aqui estamos chamando de “especulativa”, mas ao mesmo tempo parece constantemente recuar perante tal pensamento, talvez por ficar preso a uma filosofia dos limites do conhecimento. Assim, em vários momentos a metafísica da vontade aparece, de acordo com os pressupostos do próprio Schopenhauer, uma especulação no mau

⁹³ Cf. WWV, E. Kap. 30, SW III, p. 417.

sentido, isto é, uma “especulação transcendente”. Voltaremos a essa questão fundamental.

Para atingir de alguma forma essa pura objetividade da intuição, deve haver um momentâneo predomínio da consciência das *outras coisas* em relação à consciência *de si mesmo* (*Bewußtseyn vom eigenen Selbst*).⁹⁴ Através disso se altera o próprio objeto de conhecimento que deixa de ser as coisas individuais e passa a ser a idéia de sua espécie. Se de um ponto de vista metafísico o intelecto foi considerado como um mero instrumento da vontade, agora o conhecimento adquire autonomia e se vê livre da sujeição à vontade. O que, entretanto, foge do que se vê normalmente e explica a raridade do verdadeiro conhecimento objetivo, pois seria como se “o acidente (o intelecto) dominasse e suprimisse a substância (a vontade), ainda que por um curto tempo”.⁹⁵ Esse quase milagre é explicado por Schopenhauer como uma alteração involuntária na relação entre o intelecto e a vontade:

Essa modificação no sujeito assim exigida não pode derivar da vontade, mesmo porque ela mesma consiste na eliminação de todo querer, e não pode ser, portanto, um ato do arbítrio e nem depende de nosso bel prazer. Tal modificação tem origem somente em um predomínio temporário do intelecto sobre a vontade, ou considerado fisiologicamente, numa forte excitação da atividade cerebral intuitiva, sem nenhuma excitação das inclinações ou afetos.⁹⁶

Portanto, para apreender as idéias efetivamente existentes é suposta uma capacidade de se abstrair da própria vontade como ato de se elevar para além do interesse e que exige uma energia particular do intelecto. Essa é a característica do gênio que consiste na posse de uma força intelectual muito maior do que se exige ordinariamente de um intelecto para servir uma vontade individual e no emprego deste “excedente” para o conhecimento puro da essência do mundo. O que caracteriza a atividade do gênio, que pode ser descrita de maneira geral como a “capacidade de apreensão intuitiva das idéias” é justamente a perfeição e a energia do conhecimento intuitivo.⁹⁷ Essa intuição se faz presente sobretudo na arte que pode ser definida de um ponto de vista filosófico como a *exposição* das idéias. O artista expõe as idéias e o

⁹⁴ Cf. *Ibid*, p. 418.

⁹⁵ *Ibid*, p. 420. Ainda que expressa em uma linguagem metafórica essa passagem favorece uma interpretação especulativa da filosofia de Schopenhauer, ainda que, como mostraremos a frente, essa especulação seja marcada do início ao fim pela abstração (no sentido hegeliano), isto é, a consideração *separada* do sujeito e da substância que, entretanto são a mesma coisa. No fim de sua filosofia, veremos o sujeito do conhecimento negar-se enquanto vontade, o que revela não mais a separação entre sujeito e substância, mas sua *cisão*.

⁹⁶ *Ibid*, p. 417.

⁹⁷ Cf. WWV, E. cap. 31, SW III, p. 428.

espectador as apreende de modo mais imediato por sua mediação, pois a obra de arte não apenas oferece às coisas mais clareza e relevo ao colocar em evidência o elemento essencial e excluir o acessório, mas também por reduzir a vontade a uma mera espectadora silenciosa de sua objetividade perfeita. Pois para a compreensão da obra de arte é necessário considerar o objeto não mais como algo que se relaciona à vontade, mas como algo que se pode contemplar de modo totalmente desinteressado no silêncio da vontade.⁹⁸ A vontade desaparece da consciência do sujeito do conhecimento que se torna então puro e livre e portanto, “o olho eterno do mundo” (*das ewige Weltauge*).⁹⁹

Nosso problema aqui é saber exatamente como se dá essa atividade do gênio também no filósofo, já que Schopenhauer diz diversas vezes que da mesma *intuição* puramente objetiva donde deriva a verdadeira obra de arte surge também a filosofia.¹⁰⁰ Ocorre que, como vimos acima, a filosofia é a expressão *in abstracto* da verdade, tendo como sua matéria, portanto, os conceitos. Qual é a especificidade da genialidade filosófica?

Ao que nos parece, Schopenhauer parece atribuir à razão um papel bem menor no conhecimento efetivo da essência do mundo – o que ele chama de metafísica – do que ela efetivamente desempenha em sua filosofia.¹⁰¹ Apesar de definir claramente a atividade filosófica como uma atividade racional, que lida com conceitos abstratos, o autor destaca o papel do conhecimento intuitivo e de noções que dão somente uma indicação também vaga da reflexão filosófica. Dentre essas expressões se destaca o termo *Besonnenheit* constantemente traduzido por clarividência, clareza de consciência ou simplesmente “lucidez”.¹⁰² Essa palavra, de difícil tradução para o português,

⁹⁸ Cf. *Ibid*, p. 421.

⁹⁹ *Ibid*, p. 424: “Com o desaparecimento da vontade na consciência desaparece também a individualidade, e com esta se suprimem seu sofrimento e sua miséria. Por isso eu descrevi esse puro sujeito do conhecer, que sobra então, como o olho eterno do mundo que, ainda que em graus bem variados de clareza, mira de todos os seres vivos, sem ser afetado por seu nascimento ou sua morte e assim, enquanto idêntico consigo mesmo, é sempre um e o mesmo, o portador do mundo das idéias, isto é, da objetividade das idéias, enquanto o sujeito individual, turvado em seu conhecer pela individualidade surgida da vontade, só tem por objeto coisas singulares e tão passageiras quanto estas”. Aqui temos já uma antecipação da negação da vontade, pois ao se fazer objeto de pura contemplação a vontade deixa de atuar no sujeito do conhecimento. Para a negação completa da vontade só resta que ela deixe de aparecer como aquilo que é conhecido e dê espaço para o *inteiramente outro*.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid*, Idem; *Ibid*, SW III, p. 430 e WWV E. Cap. 31, SW III, p. 429: “A aptidão predominante para o modo de conhecimento descrito nos capítulos anteriores, do qual nascem todas as autênticas obras das artes, da poesia e mesmo da filosofia, é propriamente o que se designa com o nome de gênio. Como este conhecimento tem por seu objeto as idéias platônicas, que não são, porém, captadas *in abstracto*, mas apenas *intuitivamente*, a essência do gênio reside na perfeição e na energia do conhecimento *intuitivo*”.

¹⁰¹ Cf. Malter, R. *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 210 e seguintes e Methling, A. *Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers*, p. 72.

¹⁰² Vale notar que *Besonnenheit*, que vem de *besinnen* (lembrar-se, recordar-se, refletir, voltar a si), é a palavra que se usa em alemão para traduzir a palavra grega σοφροσύνη (em latim “temperantia”).

aparece em Schopenhauer com um sentido próximo ao sentido das palavras “Reflexion”, “Tiefsinn”, “Denkkraft”, entre outras e significa, em geral, a capacidade humana de pensar refletidamente, isto é, abstratamente e a partir de conceitos. É essa capacidade do intelecto humano de trabalhar com conceitos que se chama propriamente pensar. Essa capacidade, diz Schopenhauer na segunda edição da *Quadrupla Raiz* (1847),

“é também designada pela palavra reflexão (*Reflexion*) que, a partir de uma metáfora emprestada à ótica, expressa aquilo que há de derivado e secundário nesse modo de conhecimento. Esse pensar, essa reflexão confere ao homem aquela clareza de consciência (*Besonnenheit*), que é vedada aos animais. Pois, à medida que ela o torna capaz de pensar milhares de coisas com um conceito, em cada um somente o essencial ele pode desconsiderar de bom grado diferenças de todo tipo, portanto também aquela de espaço e tempo e pela qual ele mantém a visão geral do passado e do futuro, assim como daquilo que está ausente, enquanto o animal está sob todos os pontos de vista ligado ao presente. Essa clareza de consciência, isto é, a capacidade de se refletir, de vir a si, é a fonte própria de todas as realizações teóricas e práticas, pela qual o homem ultrapassa decididamente o animal. Daí o cuidado que ele toma com relação ao futuro ao considerar o passado; daí o procedimento intencionado, planejado e metódico em cada propósito; daí a associação de muitos para um fim comum, em suma, a ordem, a lei, o estado, etc”.¹⁰³

Numa passagem da *Crítica da Filosofia Kantiana*, esse aspecto autoconsciente da *Besonnenheit* presente na passagem acima citada é ainda mais claramente ressaltado. Se o animal é escravo do presente, no homem

“nasceu com o dom da razão a clareza de consciência (*Besonnenheit*). Esta lhe permite, mirando o passado e o futuro, ter uma visão de conjunto do todo de sua vida e do curso do mundo, torna-o independente do momento presente, permite-lhe ponderar e executar obras de maneira planejada, com deliberação, tanto para o mal quanto para o bem. Mas o que o homem faz, fã-lo com plena autoconsciência. Sabe exatamente como sua vontade decide e o que escolher em cada ocasião, e qual outra escolha seria possível de acordo com o caso, e, a partir desse querer autoconsciente, aprende a conhecer a si mesmo, espelhando-se nos próprios atos.”¹⁰⁴

Se nessas passagens a *Besonnenheit* é considerada uma capacidade comum a todos os homens, em outras, ela é destacada como algo particularmente presente no gênio, no artista e no filósofo. Somente esse gênio teria a capacidade de manter esse

¹⁰³ SG, SW I, 101.

¹⁰⁴ WWV, KKPh, SW II, p. 614, trad. de Jair Barboza, ed. Cit., p. 643. Maria Lúcia Cacciola traduz aqui *Besonnenheit* por “discernimento” (Cf. Trad. Cit., p. 168).

estado por mais tempo e produzir a partir dele uma *obra* (artística ou filosófica) pela qual a vontade se vê a si mesma em seu límpido espelho. Se ao homem comum interessa menos aquilo que diz respeito à existência objetiva das coisas e mais aquilo que diz diretamente respeito à sua própria vontade, ao seu interesse, “para o gênio, ao contrário, cujo intelecto é descolado da vontade e, portanto, da pessoa, tudo o que diz respeito a essa última não esconde o mundo e as coisas mesmas, mas ele as percebe nitidamente, as toma tal como ela é em si e para si verdadeira, na intuição objetiva. Nesse sentido ele é esclarecido (*besonnen*)”.¹⁰⁵ Segundo Schopenhauer, é essa clareza de consciência que permite ao pintor, por exemplo, reproduzir fielmente sobre a tela a natureza que ele tem diante dos olhos e ao poeta evocar sem erro, através de conceitos abstratos, a intuição presente, anunciando e exprimindo pelas palavras à clara consciência aquilo que os outros se limitam a sentir. Assim como o sentimento só toma consciência de si no homem, assim também a vontade só toma plena consciência de seu mundo no gênio que supera a consideração do homem ordinário e revela, por meio da idéia, a universalidade presente na essência das coisas.

À medida que se intensifica, em gradações infinitas, a clareza de consciência (*Deutlichkeit des Bewußtseyns*), aparece cada vez mais a *Besonnenheit* e daí aos poucos, ainda que muito raramente e em graus distintos de clareza surge como um raio na cabeça uma pergunta do tipo ‘o que é tudo isso?’, ou ainda ‘como isso é de fato feito?’ A primeira questão será feita pelo filósofo quando ela chega a uma grande clareza e é posta com persistência, e a outra, da mesma forma, será feita pelo artista ou poeta. Dessa forma, a vocação elevada desses dois terá sua raiz na *Besonnenheit*, que surge da clareza com a qual eles percebem o mundo e eles mesmos e com isso chega à consciência sobre eles. Mas o processo todo se origina no fato de que o intelecto, por seu predomínio, se desliga momentaneamente da vontade, da qual ele é originalmente o servo.¹⁰⁶

Se como vimos acima, a *Besonnenheit* é algo presente no gênio, seja ele o artista, o espectador ou o filósofo, ela é, mais do que isso, o que torna possível que a vontade enquanto coisa em si chegue à consciência de si mesma. Como faculdade da razão que possibilita a formação de conceitos e a apreensão das coisas para além do tempo presente, ela é a condição do modo de consideração independente do princípio de razão, já que não se prende a *uma* de suas formas apenas, mas vê a relatividade de todas

¹⁰⁵ WWV, E. Kap. 31, SW II, p. 435: “Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen, also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung, wahr: in diesem Sinne ist es besonnen”.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 435-436.

elas e vai diretamente ao essencial presente para além das relações. Ela faz a ponte entre o conceito e a idéia, entre a ciência por um lado, e a arte e a filosofia por outro.¹⁰⁷ Se o modo de consideração que segue o princípio de razão é o racional, presente para a realização da finalidade individual do homem na manutenção de sua existência e na ciência como uma extensão desse uso do conhecimento dirigido à satisfação da necessidade do indivíduo e da espécie, o modo que prescinde do que está presente nesse princípio é o genial, presente essencialmente na arte. A questão por trás da representação artística se refere à forma do mundo, às idéias individuais enquanto expressões objetivas, mas particulares da vontade. Por isso, as idéias se dão ao artista de modo mais claro que em qualquer outro, porque mais intuitivo, mas de maneira completamente imediata, sem a reflexão da reflexão que só a consciência filosófica é capaz de fazer, isto é, sem a mediação conceitual. Pois se ele conhece a essência do mundo na intuição, essa é essencialmente individual e, por essa razão, a *Besonnenheit* aparece no gênio como fantasia, seu instrumento indispensável. Pois é a fantasia que amplia o horizonte do gênio, alargando-o para além de sua experiência pessoal e permitindo que ele não se limite àquilo que tem diante dos olhos. É ela que

põe o gênio na condição de, a partir do pouco que chegou à sua apercepção efetiva, construir todo o resto e assim deixar desfilar diante de si quase todas as imagens possíveis da vida. Ademais, os objetos efetivos são quase sempre apenas exemplares bastante imperfeitos da idéia que neles se expõe: por isso o gênio precisa da fantasia para ver nas coisas não o que a natureza efetivamente formou, mas o que se esforçava por formar, mas que devido à luta de suas formas entre si, não pôde levar a bom termo.¹⁰⁸

Se para o gênio artístico, é essencial a fantasia, para o gênio filosófico – e há de fato uma *philosophische Besonnenheit*¹⁰⁹ – o instrumento essencial é a reflexão e com esse instrumento o filósofo opera sua matéria, os conceitos. A explicação acima do papel da fantasia na arte é filosófica e não está imediatamente presente na consciência

¹⁰⁷ Cf. Kossler, M. *Substantielles Wissen*, p. 161. A oposição entre a arte e a ciência é expressa no § 36 do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e Representação*: “A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a consequência: de cada fim alcançado é novamente atirada mais adiante, nunca alcançando um fim último, ou uma satisfação completa, tão pouco quanto, correndo, pode-se alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte. A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E esse particular, que na torrente fugidia do mundo era uma parte ínfima que a desaparecer, torna-se um representante do todo, um equivalente no espaço e no tempo do múltiplo infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo pára. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Idéia, é o objeto da arte.” SW II, p. 218, trad. Cit., p. 253-4.

¹⁰⁸ WWV, § 36, SW II, p. 219, trad. Cit., p. 255

¹⁰⁹ Cf. WWV, § 1, SW II, p. 3.

artística. O artista não compreende sua ação como a construção da idéia a partir da percepção particular e como abstração da mesma, mas para ele tanto essa intuição como a fantasia é intuição objetiva. Como diz Kossler, “a clareza de consciência (*Besonnenheit*) filosófica se diferencia da artística pelo fato de que ela não iguala essa fantasia subjetiva à verdade objetiva, mas a reflete em sua subjetividade e assim, por meio da *reflexão* que a atravessa é *compreensão especulativa* (*spekulative Begreifen*).”¹¹⁰ Segundo Kossler, a possibilidade de intuir a essência do mundo que é dada imediatamente à fantasia artística é, na compreensão filosófica, uma “construção especulativa” que ao refletir sobre si mesma na simplicidade do pensamento é ao mesmo tempo revogada, isto é, compreendida em sua artificialidade e subjetividade:

Assim como a visão mais ou menos inconsciente do artista é compreendida como a atividade da abstração que traz à tona o conceito, da mesma forma a idéia na consideração filosófica é *conceito*, inicialmente conceito *abstrato*, que é compreendido e refletido, entretanto, como *especulativo* e nessa intuição é conceito que a si mesmo se compreende (*sich selbst begreifender Begriff*) e com isso é *idéia* conceituada (*begriffene Idee*).¹¹¹

É dessa maneira, segundo Kossler, que se pode interpretar a passagem em que Schopenhauer afirma que a idéia pode se “definir de todo modo como representante adequada do conceito”.¹¹² Enquanto o artista se livra de modo incompreensível (*unbegreifliche*) e por um curto tempo do véu de maia que cobre a essência única para além das representações, o filósofo faz o mesmo de maneira conceitual e definitiva na medida em que esclarece a essência especulativa do conceito (as idéias), e por isso, pode refletir o mundo em conceitos abstratos. A obra filosófica deve necessariamente se fazer em conceitos, ainda que seu conteúdo sejam as idéias e a vontade como coisa em si, pois o que teríamos diante de nós se não fossem os conceitos entretecidos em um sistema organicamente construído seria mais uma intuição artística – um poema, por exemplo, que também tem nos conceitos, nas palavras, a sua matéria. A exposição filosófica deve mostrar ao mesmo tempo as coisas no mundo em sua particularidade, isto é, em sua propriedade particular que a destaca de todas as outras e, ao mesmo tempo, em sua unidade profunda, pois sua tarefa é aquela atividade aparentemente contraditória de “expressar o uno no múltiplo e o múltiplo no uno”. Por isso, do ponto de vista da representação e do conceito, as coisas aparecem como coisas discretas, como

¹¹⁰ *Op. Cit.*, p. 162.

¹¹¹ *Ibid*, Idem.

¹¹² Cf. *Ibid*, p. 163 e WWV, § 49, SW II, p. 276, trad. Cit., p. 310-1.

diferentes uma das outras, mas do ponto de vista especulativo do “mundo como vontade e representação”, elas aparecem em sua unidade.¹¹³

Que se tome como exemplo, as faculdades de conhecer. Na exposição de Schopenhauer, as diferentes faculdades de conhecer, sensibilidade, entendimento, consciência de si e razão estão completamente separadas de modo que as passagens da sensação para a intuição, da intuição para o conceito e do ato de vontade para a ação do corpo são todas incompreensíveis e acontecem subitamente. Mas a idéia, pelo contrário, “toma as diferentes faculdades de conhecer como momentos que se desenvolvem se excluindo e se incluindo a si mesmas; na idéia, a vontade como coisa em si cria a partir de si a sensibilidade e como sua intensificação (*Steigerung*) entendimento, razão e consciência de si, na qual a unidade dessas faculdades forma a identidade completa da idéia. Ela pode ser designada como o conceito que se conceitua a si mesmo, pois só à maneira da idéia sua origem a partir da intuição é compatível com a intemporalidade que lhe é essencial”.¹¹⁴ Com essa interpretação, Kossler pretende fechar o hiato que separa duas tendências contraditórias da filosofia de Schopenhauer, a saber, a afirmação da separação absoluta entre vontade e intelecto e a união de ambos com o primado da vontade. Ambas as tendências ou doutrinas fundamentais só seriam compatíveis na filosofia de Schopenhauer por meio da doutrina especulativa das idéias. Assim, a tendência a separar vontade e intelecto corresponderia ao ponto de vista abstrato e conceitual (presente especialmente na dissertação *Sobre a Quadrúpla Raiz* e no ponto de vista assumido no primeiro livro da obra principal) e o ponto de vista do primado da vontade, que supõe, porém, a união de ambos, o pensamento metafísico-especulativo das idéias (especialmente presente na metafísica propriamente dita de Schopenhauer, os livros segundo, terceiro e quarto de *O Mundo como Vontade e Representação*). A possibilidade de pensar ambas as doutrinas como um *pensamento único* é dada pela compreensão especulativa da doutrina das idéias como um processo que volta a si. Assim,

“a metafísica de Schopenhauer é especulativa no duplo sentido em que ela é, por um lado, construção como desenvolvimento temporalmente exposto da vontade que é em si (*ansichseienden*) para a idéia mais elevada em uma gradação sequencial de idéias e, por outro,

¹¹³ Para Kossler a unidade especulativa do pensamento de Schopenhauer está no título de sua obra principal que se chama “‘Die Welt als Wille und Vorstellung’ und nicht ‘Die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung’”. Cf. *Op. cit.*, p. 131.

¹¹⁴ Kossler, M. *Op. cit.*, p. 160. A interpretação de Kossler supõe aqui uma comparação com o movimento da *PhG* de Hegel que vai da certeza sensível até o espírito como momentos do espírito absoluto.

na medida em que esse desenvolvimento é compreendido como a essência do mundo sempre igual a si mesma, a qual está expressa em toda idéia individual de modo completo e inteira, e é o espelho da verdadeira essência do mundo. O especulativo torna o desenvolvimento das idéias um movimento dialético, que se torna objetivo na idéia mais elevada, a do homem individual, como experiência da consciência. O conhecimento completo do caráter, tal como é essa experiência em sua simplicidade, é a coincidência da reflexão e da imediatidade na ação moral e com isso como autoconhecimento da vontade a compreensão filosófica da idéia não apenas segundo sua forma, como na arte, mas também segundo seu conteúdo como simples essência do mundo”.¹¹⁵

Essa interpretação de Kossler, como se vê, tenta trazer ao conceito o que na filosofia de Schopenhauer não se deixa descrever conceitualmente, a saber, a possibilidade de um conhecimento efetivo da essência do mundo pela própria essência do mundo. Schopenhauer a teria tomado por incorreta, impossível e desnecessária – Kossler mesmo o admite. Ele entende porém que esse recuo do filósofo se deve ao fato de Schopenhauer ter se prendido a sua teoria do conceito desenvolvida de maneira puramente dianológica (*erkenntnistheoretisch*), sem levar em conta o fato de que tal teoria deveria ser revista à luz de sua metafísica. Todavia, tal interpretação nos ajuda a pensar a contraposição de Schopenhauer a Hegel, pois permite uma consideração *especulativa* da filosofia de Schopenhauer, o que torna possível uma comparação que permite ir além da mera constatação da exterioridade completa dos dois autores. A partir dessa consideração se torna possível não apenas aproximar Hegel e Schopenhauer, mas mostrar de modo mais convincente os pontos a partir dos quais ambos se distanciam e pelos quais se pode dar a razão de suas diferenças fundamentais. É à luz dessa consideração que passamos a analisar ambas as filosofias a partir de seu centro, isto é, a apresentação da substância que é o sujeito que se autodiferencia a si mesmo. Nossa interpretação seguirá de perto a abordagem de Kossler, a qual servirá de guia para o exame do núcleo doutrinal de ambos os autores. A partir desse exame poderemos discutir a interpretação de Kossler e destacar os pontos em que nossa interpretação diverge da sua.

¹¹⁵ *Ibid*, p. 162.

Capítulo 3 – A realidade substancial e a determinação das coisas finitas

Para que a metafísica de Schopenhauer seja comparável ao sistema hegeliano deveríamos considerar a vontade não apenas como o conteúdo mais efetivo da experiência, como o espírito ou a “idéia absoluta” em Hegel, mas também como o *sujeito* que estabelece sua própria *autodiferenciação*, como o absoluto hegeliano. Em várias passagens de sua obra, quando Schopenhauer coloca a vontade, como coisas-em-si, na origem de tudo que existe no mundo como representação, esse ponto de vista *totalizante* se faz presente. Isso certamente parecerá estranho ao leitor de Schopenhauer, uma vez que, como vimos, o filósofo não se cansa de negar que a vontade possa ser considerada algo como o “absoluto”. É possível, da mesma forma, referir-se a outras tantas passagens em que Schopenhauer afirma o caráter relativo e hipotético dos resultados a que ele chega em sua metafísica. Isso se deve como vimos, em parte a seus pressupostos gnosiológicos, em parte à natureza mesma de sua especulação filosófica. Mas essa reserva se deve de fato e sobretudo à compreensão que Schopenhauer tem do absoluto como algo fora da experiência e impossível de ser conhecido, compreensão que como estamos vendo ao longo dessa tese, não se identifica com a de Hegel. Já o fato de o absoluto em Hegel assumir também a forma do Deus cristão será analisado e discutido na terceira parte dessa tese.

Tendo em vista a precaução de chamar a vontade de “absoluto” procuraremos nos valer das expressões que o próprio Schopenhauer utiliza para nomear a vontade – expressões como a “essência íntima do mundo”, “aquilo que há de mais real” ou simplesmente a “coisa em si” presente em todos os fenômenos. Ou seja, a abordagem especulativa mostra o que o entendimento comum não consegue apreender – embora de forma hipotética e não científica. Supondo que o autor já tenha encontrado o caminho que o levou a nomear de “vontade” aquilo que ele entende estar na base de todos os fenômenos da natureza (inclusive o homem), trata-se agora de considerar como essa se objetiva no mundo. Desse ponto de vista, a vontade será considerada não mais como um objeto conhecido pelo sujeito e determinado por suas condições de conhecimento, mas sim como uma *substância* que se põe a si mesma e se manifesta como sujeito no mundo (natural e humano). Para essa consideração, a teoria do conhecimento será *suspensa*, mas continuará, como se verá, a fornecer as bases do pensamento especulativo em questão. Nisso estará uma das diferenças fundamentais entre Hegel e Schopenhauer.

3.1 – O mundo como objetivação da vontade em Schopenhauer

Uma *metafísica* da natureza somente é possível para Schopenhauer porque um ponto de vista que vai além dos resultados da reflexão científica pode ser assumido. Esse ponto de vista é a consideração dos objetos *para além* das formas do princípio de razão, isto é, a consideração capaz de conhecer o idêntico em fenômenos diferentes e o diferente em fenômenos semelhantes¹¹⁶, o que constitui a genialidade no sentido *filosófico*. Essa consideração genial, aqui também chamada *especulativa*, é que permite fazer a analogia entre o eu e o mundo que desvenda o mistério da natureza:

“Na medida em que procuro filosofia, não etiologia, tenho de aprender a compreender até mesmo a essência íntima dos movimentos mais simples e comuns do corpo orgânico (os quais vejo se seguirem de causas) a partir de meu próprio movimento por motivos, e reconhecer que as forças infundadas que se exteriorizam em todos os corpos da natureza são idênticas em espécie com aquilo que em mim é a vontade, e diferentes desta apenas segundo o grau. Isso significa: a quarta classe de representações estabelecida no ensaio sobre o princípio de razão tem de se tornar para mim a chave para o conhecimento da essência íntima da primeira classe. A partir da lei de motivação tenho de aprender a compreender a lei de causalidade em sua significação íntima”.¹¹⁷

Se a filosofia deve ser um conhecimento incondicionado da essência do mundo e não um conhecimento relativo¹¹⁸, ela não pode se limitar à explicação do *modo* de atuação das coisas no mundo, mas deve determinar sua essência. É verdade que a matemática, por exemplo, nos fornece um conhecimento certo e rigoroso daquilo que no fenômeno é grandeza, posição, número, ou seja, relações espaciais e temporais e a etiologia nos dá por completo as condições regulares sob as quais os fenômenos aparecem no tempo e no espaço com todas as suas determinações. No entanto, elas não mostram nada além de meras proporções, relações de uma representação com outra, formas sem nenhum conteúdo. O conteúdo que está em jogo nas ciências é algo previamente dado, mas nunca explicado, algo não mais explanável por outra coisa, portanto, algo sem-fundamento (*grundlos*). Na explanação científica, segundo o

¹¹⁶ Cf. WWV, § 22, SW II, p. 132, trad. Cit., p. 169.

¹¹⁷ WWV, § 24, SW II, p. 150, trad. Cit., p. 187. Vê-se aqui uma exposição do argumento de analogia em que ela é feita bem no *interior* do princípio de razão. Apesar disso, pode-se afirmar que a analogia só pode ser feita a partir de uma visão *para além* das formas do princípio de razão que as reconhece em sua relatividade e as utiliza para estabelecer a verdade filosófica que não diz mais respeito ao âmbito das determinações abstratas do princípio de razão suficiente.

¹¹⁸ Cf. *Ibid*, trad. Cit., p. 186.

filósofo, sempre permanece algo pressuposto, a saber, as forças da natureza, o modo determinado de fazer efeito das coisas, a qualidade, o caráter de cada fenômeno, o infundado (*das Grundlose*), algo que é independente das formas de conhecimento, mas que aparece determinado por essas formas, por isso sua *forma* pode ser conhecida, não seu conteúdo, ou seja, *como* elas aparecem, mas não o *que* aparece. Schopenhauer parte da tese segundo a qual em cada coisa na natureza há algo a que jamais pode ser atribuído um fundamento, para o qual nenhuma explanação é possível, nem causa ulterior pode ser investigada. Esse infundado é justamente a coisa em si, “aquilo que essencialmente não é representação, não é objeto do conhecimento e só se torna cognoscível quando entra naquela forma. A forma lhe é originariamente alheia e nunca se torna una com ela. A coisa-em-si jamais pode ser remetida à mera forma e como esta é o princípio de razão, jamais pode ser plenamente *fundamentada*”.¹¹⁹

Nesse ponto fica claro o quanto é importante, para o ponto de vista de Schopenhauer, restabelecer um sentido para a *questão da coisa-em-si*. Pois é admitido algo *para além* da atividade do sujeito – pelo menos do sujeito do *conhecimento* – que atua, portanto, sem a participação *constitutiva* do sujeito¹²⁰. Aqui está a pressuposição *ontológica* que tornará possível o *anti-racionalismo schopenhaueriano*, entendido num sentido rigoroso como *contraposição* à filosofia pós kantiana: a suposição de uma atividade anterior ao conhecimento, que torna esse último mero resultado de sua atividade, que estabelece um fosso entre aquilo que se manifesta e aquilo que é conhecido, que torna a liberdade humana impossível enquanto *liberum arbitrium indifferentiae*, e que abre espaço a uma vontade cega que torna ilusório todo sentido genuinamente espiritual para a vida humana que não seja a revogação dessa primazia da vontade. O que pode ser plenamente conhecido não é a *coisa mesma*, mas somente aquilo que se submete às *formas do sujeito*, e ao invés de reduzir isso mesmo à toda a realidade, para Schopenhauer aquilo que realmente tem efetividade está *fora* dessas formas, embora *presente* no interior do indivíduo que, pela reflexão filosófica, pode se

¹¹⁹ WWV, § 24, SW II, p. 144, trad. Cit., p. 181.

¹²⁰ “A natureza significa em geral aquilo que age, que se move e cria sem a mediação do intelecto.” (“Ueberhaupt bedeutet Natur das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende”). WWV, E. Kap. 21, SW III, p. 304. É possível encontrar várias passagens em que o autor fala de “um ser em si, independente de tornar-se conhecido, de se apresentar a um intelecto” (Kap. 22, SW III, p. 309) ou de “uma essência em si das coisas do mundo que existe independente do conhecimento” (*Idem*, p. 322). Para Schopenhauer, desconsiderar esse algo para além dos fenômenos e tomar o mundo da representação como algo absolutamente real seria construir uma ontologia com um material que só permite uma dianoilogia. Esse seria o principal erro do dogmatismo que desconsidera a essência das coisas e só lida com fenômenos como se fossem coisas em si mesmas (Cf. *Ibid*, *Idem*).

reconhecer nos fenômenos exteriores. Desse movimento esperaríamos uma volta do realismo, já que recupera um conceito forte de *coisa-em-si* como essência. O que veremos, entretanto, será um idealismo *sui generis*, que afirma a incognoscibilidade do que é mais essencial e a matéria como um “absoluto”. Autores como Fichte e Hegel serão criticados aqui exatamente por terem tomado o caminho inverso daquele que Schopenhauer, a partir de Kant, tomou: ambos, pelo menos essa é a leitura de Schopenhauer, dissolveram a coisa em si na *atividade consciente* do sujeito. Exatamente isso que Hegel e Fichte teriam desconsiderado será a chave para a filosofia de Schopenhauer: a atividade *inconsciente do indivíduo*, como o infundado que está na base (a essência que explica sem ser explicada) dos fenômenos. Para ele, portanto, vale a divisa, quanto mais real menos racional, pois

Quanto mais necessidade um conhecimento implica, tanto mais há nele aquilo que não pode ser pensado nem representado de outro modo, como por exemplo, as relações espaciais; quanto mais claro e suficiente ele é, tanto menos puro conteúdo objetivo possui, ou tanto menos realidade propriamente dita ele fornece. Ao contrário, quanto mais nele há que tem de ser apreendido de maneira pura e contingente, quanto mais ele se nos impõe de modo simplesmente empírico, tanto mais há nele algo de propriamente objetivo e verdadeiramente real, mas também tanto mais inexplicável é, ou seja, não pode mais ser deduzido de outra coisa¹²¹.

Com a mediação dessas considerações metafísicas que restabelecem uma discussão sobre a *essência da coisa-em-si*, Schopenhauer pode considerar agora toda a natureza – e isso quer dizer, todo o mundo – como *objetivação* da vontade, isto é, como o tornar-se objeto, representação, apresentação no mundo fenomênico daquela essência em si de todas as coisas. Pelo pressuposto da absoluta heterogeneidade do real e do ideal, daquilo que se manifesta e o modo como se manifesta, da coisa-em-si e suas formas fenomênicas, Schopenhauer coloca essa essência como *una*, mas de uma unidade especial, pois não derivada da forma da multiplicidade e, na verdade, pela abstração dessa forma do reino do em si:

a vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem-fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Ela é, pois, livre de toda *pluralidade*, apesar de seus fenômenos no espaço e no tempo serem inumeráveis. Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à

¹²¹ WWV, § 24, SW II, p. 145, trad. Cit., p. 182.

pluralidade possível, muito menos é uma como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a vontade é uma como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principio individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade¹²².

Nessa passagem vemos condensada a maneira como Schopenhauer estabelece a relação entre a vontade e suas manifestações particulares, a essência e seu fenômeno compreendido como objetivação, visibilidade da vontade. As formas de conhecimento não se referem senão à manifestação da coisa-em-si, que enquanto tal permanece sem fundamento. É assim que Schopenhauer infere as características metafísicas da vontade. Ela permanece exterior ao tempo e ao espaço, por isso não conhece nenhuma determinação ou limitação temporal ou espacial. Una ela é não no sentido em que um indivíduo é uno ou um conceito é uno, mas como algo alheio àquilo que possibilita a pluralidade, o *principium individuationis*.¹²³ Schopenhauer diz expressamente que “não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem apenas ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom elevado e o eco mais baixo”.¹²⁴ Dessa forma, se a pluralidade se deve apenas às formas subjetivas de conhecimento, o espaço e o tempo, que não têm participação naquilo que constitui o mais essencial, ela só diz respeito ao *modo* como se objetiva para um sujeito cognoscente a coisa em si.

Por outro lado, a *maneira como é vista* essa coisa em si atinge diversos graus de clareza, ou visibilidade (*Sichtbarkeit*) e esses graus de clareza correspondem aos graus de objetivação da vontade. Aqui o objeto conhecido se já não é a coisa em si, pois mantém a forma de *objeto* para um sujeito, já não obedece ao *principium individuationis* e por isso apresenta de maneira cada vez mais clara aquela essência. Daí seu nome de objetividade adequada da vontade. Trata-se das idéias, compreendida agora como os diferentes graus de objetivação da vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos, ou formas eternas das coisas. Das coisas

¹²² WWV, § 23, SW II, p. 134, trad. Cit., p. 172.

¹²³ Nas preleções de Berlim (1920), diz Schopenhauer: “Sua unidade é mais propriamente ausência de número (*Zahllosigkeit*)” MN, p. 106.

¹²⁴ WWV, § 25, SW II, p. 152, trad. Cit., p. 189.

particulares às idéias, e destas à coisa em si, a vontade ganha em realidade aquilo que ela perde em clareza para a consciência:

“Assim como as gradações de sua objetivação não lhe dizem respeito imediatamente, diz-lhe menos respeito ainda a pluralidade dos fenômenos nesses diferentes graus. Por outras palavras, a multidão de indivíduos de todo tipo ou as exteriorizações isoladas de cada força não lhe concernem, pois essa pluralidade é condicionada imediatamente por tempo e espaço, nos quais ela mesma nunca entra em cena. A vontade se manifesta no todo e completamente tanto em *um* carvalho quanto em milhões. O número deles, sua multiplicação no espaço e no tempo, não possui significação alguma em referência a ela, mas só em referência à pluralidade dos indivíduos que conhecem no espaço e no tempo e aí mesmo são multiplicados e dispersos”.¹²⁵

Aqui está em jogo duas ordens de multiplicidade contrapostas à “unidade” da vontade: a pluralidade dos indivíduos no espaço e no tempo, ou simplesmente as coisas particulares que derivam do *principium individuationis* por um lado, e por outro, as manifestações da vontade em seus diferentes graus, as idéias. Por isso as idéias, sempre no plural,¹²⁶ são definidas como *graus de objetivação da vontade*. Sua multiplicidade não se deve às formas do princípio de razão, mas à atividade da própria vontade que vai se manifestando sempre em graus mais claros de objetivação. Mas se o que torna sua manifestação múltipla é a clareza com a qual ela se manifesta *para um sujeito*, então essa multiplicidade ainda deve ser remetida ao mundo como representação, pois retém sua forma fundamental de ser objeto para um sujeito.¹²⁷ Os graus mais baixos de objetivação da vontade são expostos pelas *forças* mais universais da natureza. Elas aparecem na matéria em geral como gravidade, impenetrabilidade e em particular como rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo e outras propriedades químicas de todo tipo. Essa força é conhecida filosoficamente como objetividade imediata da vontade na natureza e, por isso encontra-se fora da cadeia de causas e em geral fora do princípio de razão. É assim algo tão sem-fundamento (*grundlos*) como a própria vontade e é não a causa de uma série de efeitos na natureza, mas aquilo que confere a uma causa sua eficácia. A etiologia considera tais forças, porém, como causas originárias e as define como *qualitas occulta*.

¹²⁵ WWV, § 25, SW II, p. 152-3, trad. Cit., p. 189-90. Cf. Malter, R. *Op cit.*, p. 254.

¹²⁶ Não há em Schopenhauer algo como uma “idéia absoluta”. As determinações do que é a coisa em si se dão pela relação sujeito e objeto e não há uma totalização das determinações, mas uma constante depuração do elemento subjetivo que desfigura o em-si. Nesse sentido não há em Schopenhauer uma “totalidade” no sentido hegeliano, mas uma essência por trás da aparência.

¹²⁷ Cf. Malter, *Op. cit.*, p. 56-7.

A partir dessas forças mais universais até o homem, a metafísica da natureza vê a vontade se objetivar na natureza em graus de clareza cada vez maiores. Das forças mais universais até o homem o que se vê, com a aparição do conhecimento, é o desenvolvimento da individualidade. No reino orgânico, cada espécie natural, tanto do reino vegetal quanto animal representa uma idéia, isto é, uma manifestação *particular*, própria, única, da vontade. Já no homem, cada indivíduo representa *como que* uma idéia, de modo que cada caráter humano *pode* ser visto como uma idéia particular:

“Portanto, enquanto cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, *em certa medida até mesmo como um Idéia própria*, nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria. Quanto mais o animal encontra-se afastado do homem tanto menor é nele o vestígio de caráter. As plantas, ao fim, não possuem propriedades individuais, excetuando-se as que podem ser explicadas completamente a partir das influências favoráveis de solo, clima e outras circunstâncias. Por último, no reino inorgânico da natureza desaparece por completo qualquer individualidade”.¹²⁸

Os fenômenos da natureza inorgânica são exteriorizações de forças universais da natureza que não se objetivam pela intermediação da diferença de individualidades que expressam a idéia em sua totalidade, mas exprimem antes a si mesmos unicamente na espécie, expondo a esta por completo e sem desvio em cada fenômeno particular. Essas forças (a gravidade, a eletricidade, por exemplo) expõem-se na natureza em milhões de fenômenos exatamente do mesmo modo, e somente as circunstâncias exteriores podem modificá-los. Essas circunstâncias exteriores não dizem respeito àquilo que a força é em si mesma (a vontade ou o grau de sua objetivação, a idéia), mas a seus fenômenos particulares determinados pelo tempo, espaço e a causalidade. A unidade de sua essência em todos os seus fenômenos, essa constância inalterável de seu aparecimento toda vez que sejam dadas as condições pelo fio condutor da causalidade define o que se entende por *lei natural*. Essa é dada pela “referência de uma idéia à forma de seu fenômeno. Tal forma é tempo, espaço e causalidade, os quais têm conexão necessária e inseparável, e relação recíproca.”¹²⁹ A idéia se multiplica em inúmeros fenômenos através do tempo e do espaço. Já a ordem de aparecimento desses fenômenos nestas formas da multiplicidade é determinada pela lei de causalidade. Essa fornece assim, a norma pela qual os fenômenos das diversas idéias aparecem, em conformidade com a

¹²⁸ WWV, § 26, SW II, p. 156, trad. Cit., p. 194. Itálico nosso.

¹²⁹ WWV, § 26, SW II, p. 159, trad. Cit., p. 196.

qual espaço, tempo e causalidade são distribuídos. Segundo Schopenhauer, a causalidade deve remeter à matéria entendida como substrato dos fenômenos, pois essa última representa a união de espaço e tempo, “união que se mostra como mudança dos acidentes na permanência da substância, e cuja possibilidade universal é justamente a causalidade ou o devir”.¹³⁰ Assim como a lei de causalidade se relaciona com a lei da permanência da substância, da mesma forma tempo e espaço, pois “o tempo é a mera possibilidade de determinações opostas na mesma matéria, o espaço é a mera possibilidade de permanência da mesma matéria sob determinações opostas”.¹³¹ Com isso temos um representante no mundo fenomênico da representação daquilo que constitui no mundo como vontade a unidade da coisa em si – a matéria. Ela passa como uma *substância* presente em toda parte na natureza e suas alterações ou determinações possíveis no mundo da experiência é seu *acidente*. Aquela norma do aparecimento dos fenômenos, a causalidade,

“remete necessariamente à identidade de toda a matéria existente, substrato comum de todos os diversos fenômenos, os quais, se não fossem relacionados à matéria comum, cuja posse têm de repartir, não precisariam dessa lei para determinar suas exigências: todos poderiam simultaneamente e conjuntamente preencher o espaço infinito por um tempo infinito. Ora, visto que a totalidade dos fenômenos das Idéias eternas remete a uma única e mesma matéria, tem de existir uma regra do seu aparecer e desaparecer, do contrário nenhum deles cederia lugar ao outro. Em virtude disso, a lei de causalidade está intimamente ligada à lei de permanência da substância”.¹³²

A Matéria é assim apresentada como o substrato de todos os fenômenos que estão ligados segundo a lei de causalidade. Com isso, ela faz o vínculo entre o mundo da multiplicidade fenomênica (o mundo como representação) e o mundo da essência única que se manifesta (o mundo como vontade). Nela está o mundo real como o complexo do fundado (*Grund*) e o sem-fundamento (*Grundlose*) – o princípio de razão, a representação e a vontade cega não mais explicável.¹³³ O conceito de matéria representa assim, sem dúvida, um ponto central na determinação da relação entre a vontade (o domínio da coisa em si que estaria além de toda possibilidade de pluralidade) e a representação (o mundo da experiência submetido ao princípio de razão, e por isso, múltiplo). Para tornar essa relação um pouco mais clara devemos

¹³⁰ WWV, § 26, SW II, p. 160, trad. Cit., p. 197.

¹³¹ *Ibid*, Idem.

¹³² *Ibid*, Idem.

¹³³ Cf. Malter, R. *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 260.

analisar, portanto, o capítulo 24 dos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação*, que tem como tema exatamente a matéria (*Materie*). Vamos considerar esse capítulo como fio condutor para a interpretação do conceito de matéria, deixando um pouco de lado as alterações que o conceito sofre ao longo da obra de Schopenhauer e sem a intenção de fornecer uma interpretação definitiva desse conceito que tem sido a cruz dos intérpretes de Schopenhauer.¹³⁴

O conceito de matéria em Schopenhauer tem dois lados. Por um lado ela é subjetiva, pois é representação, mas um tipo de representação essencial, pois é uma condição da experiência. Se remetendo ao capítulo 4 dos *Complementos* em que Schopenhauer apresentou uma tábua dos conhecimentos *a priori*, o autor retoma a consideração da matéria como a “atividade (*Wirksamkeit*) em geral”. Por esse motivo a matéria ocupa o lugar da *causalidade* na tábua dos conhecimentos *a priori*, pois o material é “aquilo que age (*Wirkende*), o efetivo (*Wirkliche*) em geral e abstraindo do modo específico de seu atuar. Por isso a matéria, enquanto tal, não é objeto da *intuição*, mas somente do *pensamento*, portanto, propriamente uma abstração”.¹³⁵ A matéria só pode ser intuída como uma forma determinada de atuar, por isso, só aparece na intuição como um corpo dotado de forma e qualidade. Nesse sentido, a matéria é *Stoff*. Abstraída de sua forma específica de agir, compreendida como a atividade *in abstracto* a *Materie* é o agir em geral sempre pressuposto em toda intuição. Por isso, a matéria, enquanto *Materie* não é objeto, mas *condição* da experiência. Ela desempenha assim o papel da categoria de *substância*, mas por ser apenas o agir em geral ela não se separa da *causalidade*, pois não pode ser pensada senão preenchendo o espaço e, dessa forma, atuando. Portanto, “a essência completa da matéria consiste no atuar (*Wirken*), somente através desse [atuar] ela preenche o espaço e permanece no tempo: ela é completamente apenas causalidade”¹³⁶. Enquanto condição da experiência, a matéria é considerada *subjetiva*, algo que o entendimento acrescenta necessariamente à experiência para torná-la possível.

Mas para além de seu lado subjetivo, a matéria tem um lado objetivo, referido àquilo que ela é em si mesma. Aqui a matéria, compreendida não mais como simples condição subjetiva da experiência, mas como *visibilidade da vontade*, parece fazer as

¹³⁴ Sobre a discussão do “materialismo” em Schopenhauer Cf. uma seleção de textos em Spierling, V. *Materialien zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”*, pp. 341 e seguintes. Uma discussão sobre as diversas interpretações está em Brandão, Eduardo. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 206, nota 631.

¹³⁵ WWV, Kap. 24, SW III, p. 346.

¹³⁶ WWV, Kap. 24, SW III, p. 347.

vezes de um efetivo representante do *conceito* (e não da categoria) de substância. Embora não possa ser dada na experiência, a matéria compreendida como a própria causalidade objetiva, parece atuar de modo *independente* do sujeito:

“De acordo como isso a matéria é aquilo pelo qual a *vontade*, que constitui a essência das coisas, aparece na perceptibilidade, se torna intuível, *visível*. Nesse sentido, a matéria é então a mera *visibilidade* da vontade, ou o vínculo do mundo da vontade com o mundo como representação. Ela pertence a *esse*, na medida em que é o produto das funções do intelecto, e *àquele* na medida em que é a *vontade* que se manifesta em todos os seres materiais, isto é, fenômenos. Por isso, todo objeto é enquanto coisa em si vontade e enquanto fenômeno matéria”.¹³⁷

Dessa forma, Schopenhauer considera a matéria como a própria vontade, não mais como ela é em si mesma, mas à medida que é vista ou intuída (*angeschaut*), ou seja, adentra o mundo como representação. Nessa medida ela é o estofo (*Stoff*) do mundo visível, aquilo que é dado a ver, cuja essência é a vontade. Como representante da vontade una, também a matéria em si mesma é una: “as figuras são inumeráveis; a matéria é una; do mesmo modo que a vontade é una em todas as suas objetivações”.¹³⁸ Daqui surge a inseparabilidade entre força, corpo e matéria, pois uma não pode surgir sem a outra: “Pois se a matéria é a visibilidade da vontade, toda força entretanto é em si vontade, então nenhuma força pode aparecer sem substrato material e, inversamente, nenhum corpo pode ser sem as forças que lhe são inerentes, que constituem assim sua qualidade. Com isso, ele é a união de matéria e forma, que se chama *Stoff*. Força e matéria são inseparáveis, pois no fundo são uma só”.¹³⁹

Nesse ponto central de sua metafísica Schopenhauer deve compatibilizar o ponto de vista idealista (do mundo como representação, presente no primeiro livro de *O Mundo*) com o ponto de vista metafísico e objetivo (presente na metafísica da natureza do segundo livro). Por um lado a matéria é uma espécie de categoria – *praedicabilia a priori* para usar a expressão dos *Complementos*, condição da experiência, mas que se reduz à categoria de causalidade que a pressupõe; por outro lado, enquanto visibilidade da vontade, ela reflete a unidade da coisa em si, para além das formas da representação.

¹³⁷ WWV, Kap. 24, SW III, p. 349. “Demzufolge ist die Materie Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Produkt der Funktionen des Intellekts ist, jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d.i. Erscheinungen, sich Manifestirende der Wille ist. Daher ist jedes Objekt als Ding an sich Wille, und als Erscheinung Materie”.

¹³⁸ WWV, Kap. 24, SW III, p. 351.

¹³⁹ *Ibid*, p. 351-2.

Nesse sentido ela tem um duplo estatuto: enquanto conceito abstrato que é condição da experiência, ela é aquilo que permanece no *espaço*; enquanto dada na intuição empírica ela é aquilo que se altera no *tempo*. Por isso, além de tudo o mais ela é ainda *unificação de espaço e tempo*.¹⁴⁰ Se como vimos, a matéria se reduz à causalidade, então o conceito de *substância* é apenas um derivado e por isso Schopenhauer não o admite como categoria do entendimento.

De seu ambíguo estatuto deriva a característica de ser um *absoluto* no mundo como representação. Pois apesar de ser algo *acrescentado pelo pensamento* (Schopenhauer usa a expressão “*hinzugedacht*”) à experiência, à matéria cabem todos os atributos que se predicam ao conceito de uma substância *absoluta*: ela é incriada, imperecível e presente em toda intuição. Seria a vontade um absoluto no mundo em si mesmo? Schopenhauer parece conceder:

“Com efeito, todo o palavatório sobre o absoluto, este tema quase que exclusivo das tentativas de filosofia, ensaiadas desde Kant, nada mais é do que a prova cosmológica disfarçada. Ou seja, esta prova que, em consequência do processo que lhe foi movido por Kant, foi declarada privada de todos os direitos e fora-da-lei, não podendo mais mostrar-se em sua verdadeira figura, entra em cena, por isso, sob toda a sorte de disfarces, ora com distinção, sob o manto da intuição intelectual, ou do pensamento puro, ora como um suspeito vagabundo que consegue o que quer, ora mendigando, ora ameaçando com os mais humildes filosofemas. Se vossas senhorias fazem questão absoluta de um *absolutum*, então lhes porei nas mãos um, que satisfaz a todas as exigências de uma tal mercadoria, bem melhor do que vossas esgarçadas figuras de nuvens: é a matéria. Ela é incriada e imperecível, portanto efetivamente independente e ‘*quod per se est et per se concipitur*’. Tudo provém do seu seio e para ele retorna: que mais se pode desejar de um absoluto?”¹⁴¹

Apesar dessa e de outras afirmações,¹⁴² Schopenhauer nega qualquer possibilidade de conhecimento do absoluto. Isso se deve em parte devido à natureza secundária do intelecto; em parte à maneira como Schopenhauer entende o absoluto: como algo fora de toda experiência possível, pois tudo o que se dá para uma intuição só pode ser limitado por nossas formas de conhecimento. No entanto, aquilo que é o

¹⁴⁰ Cf. KKPh, trad. Cit., p. 146.

¹⁴¹ KKPh, SW II, p. 574. Trad. Cit., p. 140-1. A passagem em latim é uma referência à definição 3 da parte I da Ética de Espinosa que tem como objeto justamente o conceito de substância: “Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado”. *Ética*, Trad. de Joaquim de Carvalho, Ed. *Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 76. Cf. P II, §§ 42 e 74 e o Prólogo aos *Dois Problemas Fundamentais da Ética*.

¹⁴² Eduardo Brandão oferece um esquema das passagens em que Schopenhauer afirma a matéria como um absoluto no texto *A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto*. *Op. cit.*, p. 49 e seguintes.

núcleo e a essência da realidade se *manifesta*, se *objetiva* se dá a ver no mundo como idéia, matéria e vontade. Isso que se manifesta, isso que se dá a ver não é, todavia, o absoluto, mas somente aquilo que *relativamente* a nós é o mais essencial. O que ele é em si mesmo e fora de toda relação permanecerá sempre um mistério¹⁴³. Essa é a maneira como Schopenhauer fecha a porta a qualquer especulação sobre o absoluto, mesmo que o mundo compreendido como o *autoconhecimento da vontade* esgote toda a realidade da experiência. Permanece assim a possibilidade de algo *fora* dessa experiência. Essa possibilidade de algo *além* da vontade se por um lado fecha a porta a um tipo de especulação que Schopenhauer chama de transcendente, ainda assim torna pensável uma negação da vontade e *a partir dessa*, aquilo que só pode ser caracterizado como o *inteiramente outro*. Estamos aqui no ponto em que Schopenhauer fecha a porta ao conhecimento especulativo e abre para o misticismo. Antes, porém de analisar esse ponto devemos voltar a Hegel e ver como em sua filosofia se dá a relação entre o infinito e suas determinações particulares.

¹⁴³ No texto final dos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer trata das questões que a filosofia não pode responder porque ultrapassam necessariamente o âmbito do conhecimento possível. A principal delas é exatamente a questão da determinação do que é a coisa-em-si independente de qualquer referência ao conhecimento, isto é, em si mesma de maneira absoluta. Cf. WWV, E., Cap. 50, SW III, p. 733 e seguintes. Mas é numa carta a Frauenstädt de agosto de 1852 que o filósofo diz com toda clareza que sua filosofia “ensina o que é o fenômeno e a coisa em si. Mas essa é só *relativamente* coisa em si, isto é, em sua relação com o fenômeno: - e este é fenômeno só em sua relação com a coisa em si. Além disso ele é um fenômeno cerebral. O que vem a ser a coisa em si *fora* de toda relação eu nunca disse, porque isso eu não sei: *na* mesma, porém, ela é vontade de viver”. GB, p. 291.

3.2 Finito e infinito em Hegel

Como vimos na primeira parte desse trabalho, a recuperação da possibilidade do conhecimento do absoluto tal como ele é *em si e para si* em Hegel se dá a partir de uma crítica da filosofia moderna em geral e especialmente da filosofia kantiana e não é um mero retorno ao dogmatismo – como acreditava Schopenhauer. Pelo contrário, como vimos, se trata de uma crítica aos pressupostos comuns tanto ao dogmatismo da metafísica clássica (o racionalismo, na linguagem kantiana; a metafísica do entendimento, na linguagem hegeliana) quanto à filosofia transcendental. O que deve mudar é a maneira como se compreende o absoluto: não mais como aquilo que se furta a qualquer contato com o *sujeito* do conhecimento, mas aquilo que se dá a conhecer na experiência e que é o *sujeito* mesmo que conhece: a substância como sujeito, o espírito absoluto. Na *Fenomenologia do Espírito* é descrita a passagem da consciência de sua mais ingênua certeza sensível até a compreensão do todo da experiência como “saber absoluto”, em que a consciência não mais opõe o seu saber a um outro fora de si, nem mais se representa numa figura diferente de si, mas se reconhece apenas como *puro saber* de si. Se nessa abordagem fenomenológica tratava-se de saber como a *consciência* fazia o percurso desse saber, no sistema da filosofia especulativa propriamente dito será a vez de ver como o próprio absoluto se põe a si mesmo – ou seja, como ele chega a sair de si e determinar-se a se mesmo¹⁴⁴. É essa abordagem *puramente* especulativa que seguiremos para apresentar o modo como Hegel compreende a relação entre a realidade efetiva (o absoluto) e as coisas particulares.

Ao invés de apresentar todo o percurso que conduz ao saber absoluto, seja a partir da *Fenomenologia*, seja a partir da *Lógica do Ser* até à idéia absoluta na *Lógica do Conceito*, optamos por expor um momento da lógica hegeliana em que certos conceitos fundamentais para a nossa discussão ganham determinação. Partiremos da lógica da existência (*Dasein*), até o momento em que será possível ter uma noção dos desdobramentos do conceito até o absoluto. A razão dessa escolha se deve em parte à dificuldade de abordar a lógica hegeliana em sua completude dentro dos limites deste trabalho e, por outro lado, à necessidade da exposição do tema no quadro do presente trabalho, já que a lógica do *Dasein* expõe a passagem do finito para o infinito e o

¹⁴⁴ Como bem mostrou Rubens Rodrigues Torres Filho (“Produção extrateórica da síntese”, em: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, São Paulo, Iluminuras, p. 163) essa sem dúvida a questão chave de todo “idealismo alemão”, expressa na pergunta de Schelling na terceira de suas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*: “Como chego em geral a sair do absoluto e ir a um outro oposto?”

“princípio da negação da negação”. A partir dela e das considerações que fizemos acima no capítulo 1 dessa segunda parte poderemos compreender a natureza do sistema da filosofia especulativa hegeliana como sendo ao mesmo tempo uma *crítica* das categorias ou determinações de pensamento pressupostas pela metafísica tradicional e uma *exposição* da “metafísica propriamente dita”.¹⁴⁵ Podemos afirmar que a lógica de Hegel consiste por um lado, numa reformulação crítica da ontologia presente tanto na filosofia antiga quanto na moderna, que está na base tanto da consciência natural quanto da filosofia transcendental de Kant e Fichte; e, por outro, numa crítica ou reformulação da filosofia da identidade de Schelling e da filosofia da substância de Espinosa.

O projeto de Hegel ganha clareza quando se tem em mente o que ele entende por *Dasein*. Pode-se dizer que *Dasein*, para Hegel, tem o significado que a tradição dava à palavra “mundo”.¹⁴⁶ Trata-se para Hegel de mostrar que aquilo que vemos no mundo são coisas perpassadas pela *negatividade* e que somente nossas “determinações de pensamento” teimam em considerar como coisas positivas, que tem uma subsistência própria. O objetivo de Hegel nas primeiras partes da *Grande Lógica* é mostrar que a contradição e a negatividade não são meramente derivadas das *representações* subjetivas, mas estão presentes nas próprias coisas. Para isso será necessário derrubar cada um dos opostos que a consciência representativa supõe como absolutamente contrapostos uns aos outros.

A lógica do *Dasein* constitui o segundo capítulo da primeira parte da lógica do ser, que tem como tema a determinação da *qualidade* – esta entendida não como qualidade subjetiva derivada dos sentidos, mas como qualidade do próprio objeto. Dentro da lógica do ser, a lógica do *Dasein* é dividida em três partes ou momentos: a) o *Dasein* enquanto tal, que desenvolve as categorias em sua determinação até a determinação da *finitude*; b) a teoria da finitude, as determinações do “algo” e do “outro”; c) a teoria da infinitude, que mostra ser a verdade e a reconciliação das coisas finitas. Descreveremos os principais momentos dessa dialética.

Em contraste ao puro ser o *Dasein* é o ser determinado, *ser-aí*.¹⁴⁷ Essa determinidade do ser de ser ou estar *aí* é uma *qualidade* sua, diferente de outras

¹⁴⁵ Cf. WdL, 5, p. 16. A idéia da *unidade* entre a crítica e a exposição da metafísica na lógica de Hegel é a tese de Michael Theunissen em *Sein und Schein: die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2ª. Ed., 1994.

¹⁴⁶ Para essas e outras afirmações a seguir, assim como para a exposição da lógica do *Dasein*, nos utilizamos das lições de Christian Iber, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

¹⁴⁷ Doravante iremos traduzir *Dasein* por *ser-aí* seguindo a tradução brasileira de Paulo Meneses para a lógica da *Enciclopédia*.

determinidades quantitativas ou de medida, que são outras determinações da lógica do ser. O ser-aí se desenvolve enquanto “algo” para o “finito” e de algo finito para o “infinito”. Ele é determinidade essente, mas enquanto ser-aí-de (*Daseiendes*) algo em relação a outro, por isso é *mutável* e *finito*.¹⁴⁸ O desenvolvimento do “algo” (*Etwas*) finito é ao mesmo tempo o desenvolvimento de sua negatividade: ele é “não apenas determinado contra um outro, mas nele mesmo negativamente determinado”. Com isso Hegel parte da concepção de uma negatividade imanente, ao invés de uma negatividade apenas externa. Hegel desenvolve isso através de uma contraposição a Espinosa e, para isso, analisa a estrutura lógica da “determinidade” (*Bestimmtheit*) enquanto tal. Assim como Espinosa, Hegel diz que “toda determinidade é negação”; essa negação, entretanto, não se constitui apenas do não-ser, mas do não-ser que é tomado no ser, pelo devir que suprassume o ser e o nada e que tem como resultado o ser-aí. Portanto, a determinidade é ao mesmo tempo negativa e positiva. Dessa forma, diz Hegel, referindo-se a Espinosa:

“A determinidade é a negação posta como afirmativa, é a proposição de Espinosa: *Omnis determinatio est negatio*. Essa proposição é de uma importância infinita; mas é apenas a negação como tal, a abstração sem forma; a filosofia especulativa não deve culpar-se por colocar a negação ou o nada como um último; este é para ela tampouco quanto a realidade (*Realität*) o verdadeiro”.¹⁴⁹

Com a distinção da determinidade do ser-aí surge uma segunda diferenciação dentro da determinidade qualitativa, a diferença entre *realidade* e *negação* como formas diversas de qualidade. Realidade e negação são para Hegel propriedades positivas e negativas que formam a diferença qualitativa dos modos de ser. Se a tradição considerava a determinidade qualitativa como algo imediatamente dado, ou como realidade ou como limitação dessa realidade, Hegel considera como verdadeira somente a concepção que supera o dualismo metafísico de realidade e negação. A refutação

¹⁴⁸ WdL, 5, 114: “Ser-aí é ser *determinado*; sua determinidade é determinidade *essente*, qualidade. Por meio de sua qualidade é *algo* contraposto a um outro, é *mutável* e finito, determinado negativamente não apenas contra um outro mas absolutamente em si. Essa negação, inicialmente contraposta ao algo finito é o *infinito*; a oposição abstrata, na qual essas determinações aparecem se dissolve na infinidade sem oposição, no *ser-para-si*”. (“Dasein ist *bestimmtes* Sein; seine Bestimmtheit ist *seiende* Bestimmtheit, Qualität. Durch seine Qualität ist *Etwas* gegen ein Anderes, ist *veränderlich* und *endlich*, nicht nur gegen ein Anderes, sondern an ihm schlechthin negativ bestimmt. Diese seine Negation dem endlichen Etwas zunächst gegenüber ist das *Unendliche*; der abstrakte Gegensatz, in welchem diese Bestimmungen erscheinen, löst sich in die gegensatzlose Unendlichkeit, in das *Fürsichsein* auf.”)

¹⁴⁹ WdL, 5, p. 121.

desse pressuposto metafísico, segundo o qual entre o ser e o nada não pode haver nenhum intermediário é o tema fundamental da *doutrina do ser*.¹⁵⁰

Na passagem da imediatez indeterminada do ser-em-si (*Ansichsein*) para a imediatez determinada do ser-aí há uma primeira negação pela qual o ser aí em geral se torna algo (*Etwas*). Esse processo da auto-supressão da diferença da determinidade qualitativa do ser aí em geral pelo qual o algo surge como ser-aí determinado (*bestimmtes Daseiendes*) é o que Hegel chama de “primeira negação da negação”. Essa se constitui como a presença e a negação da realidade e da negação em algo determinado. Assim, “a realidade inclui em si mesma a negação, é ser-aí, não ser indeterminado, abstrato. Da mesma forma é o ser-aí negação, não o nada que abstratamente deve ser, mas aqui posto, como é em si, como essente, pertencente ao ser-aí.”¹⁵¹ Com essa primeira negação, esse “algo” aparece como algo em si independente, com a aparência de algo subsistente por si, o que se revelará na sequência como falso.

O conceito de “algo” é desenvolvido na seção seguinte (B) em uma segunda dialética. A explicação do fato de que o ser aí enquanto algo exclui o outro, leva ao par *Algo e Outro*. O algo está numa relação com o outro, isto é, submetido a um processo do vir-a-ser que suprime a aparência de sua positividade. Se num primeiro momento algo está oposto a um outro “algo”, num segundo momento ambos se opõem como outro *um ao outro*. Esse segundo momento é esclarecido por Hegel pela maneira como nos referimos a algo na linguagem. O uso do pronome demonstrativo *este* (*Dieses*) para diferenciar de um outro mostra essa indiferenciação, pois *este* é aplicável a todo e qualquer algo. A linguagem só exprime o indeterminado. Portanto, diz Hegel na *Lógica da Enciclopédia*: “Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até ao *infinito*”.¹⁵²

Desse modo resulta que *Algo e Outro* são essencialmente outros. Não resta ao fim nenhum “algo” diferente do seu *ser-outro*. Ele passou completamente no *outro*, na *alteridade* (*Andersheit*). Por isso, o terceiro momento é o do outro enquanto tal, não

¹⁵⁰ Cf. Iber, C., *Op. cit.*, p. 123. Esse intermediário é, como se sabe, o devir. O raciocínio é o seguinte: o ser se apresenta inicialmente como aquilo que é o mais indeterminado e imediato; mas nessa ausência de determinação ele é idêntico ao nada. Mas ser e nada não são apenas idênticos, mas também diferentes pois para identificá-los eu precisei previamente diferenciá-los. Como idênticos, porém, não posso pensar em um sem pensar o outro, assim como enquanto diferentes eu só posso passar de um para o outro por meio de uma transição. Essa transição, enquanto simultaneidade de identidade e diferença é feita pelo devir: ele faz a passagem do nada ao ser – enquanto surgir, e do ser ao nada – enquanto perecer. Veremos essas determinações já presentes na lógica do *ser-aí*.

¹⁵¹ WdL, 5, p. 122-3.

¹⁵² Enz, § 93, trad. Cit., p. 189.

enquanto outro de algo, mas enquanto outro de si mesmo. O outro de si mesmo é o título para o puro alterar-se do outro, o puro auto-negar-se do outro. A auto-relação leva o outro a opor-se a si mesmo. Como ao outro não sobrevivem nenhuma propriedade que a de sua auto-relação, ele leva à restituição do algo idêntico a si, em um nível mais elevado. Mas esse “algo” restituído pelo outro não é o mesmo do início, mas é “refletido em si”. Ele é aquilo que permanece como substrato desse processo, e mantém-se a si mesmo ao negar-se: “algo *conserva-se* em seu não ser-aí; ele é essencialmente *um* com ele e essencialmente *não um* com ele. Ele está pois *em relação* ao seu ser-outro ; não é o puro seu ser-outro. O ser-outro é ao mesmo tempo contido nele e ao mesmo tempo ainda dele *separado*; ele é *ser-para-outro* (*Sein-für-Anderes*)”.¹⁵³

Do fato de que “algo” se conserva em seu não-ser-aí (*Nichtdasein*), no processo de sua alteração, resulta que algo está doravante em relação a seu ser-outro. Daí a categoria do *ser-para-outro* que denota um modo de relação do algo contraposto ao outro, que surge como saldo da dialética da passagem do algo para o outro. Mas além do *ser-para-outro*, há o ser-em-si, que é a relação do algo a si contra seu ser-outro: “ele conserva-se em seu não ser-aí e é ser, não porém como ser em geral, mas como relação a si *contra* sua relação a outro, como igualdade consigo contra sua não igualdade (*Ungleichheit*). Um tal ser é *ser-em-si* (*Ansichsein*).”¹⁵⁴ Esse par do *ser-para-outro* e do *ser-em-si* forma os dois momentos do algo: os modos de relação do algo e seu outro. Mas esses dois momentos se revelarão como inseparáveis e ambos os conceitos como recíprocos: um só tem sentido em relação ao outro; o ser-em-si é idêntico à negação do ser-para-outro e precisa, portanto, dessa referência para afirmar-se. Surge uma nova unidade caracterizada pelo termo *An-ihm-Sein*. Na apresentação da dialética que mostra a implicação mútua de ambos, Hegel critica a tradição que separa o ser-em-si do ser-para-outro. Especialmente rejeitado é o conceito kantiano de coisa-em-si como uma “muito simples abstração”, que por definição é vazia. Assim como mostra a inconsistência da coisa-em-si, da mesma forma Hegel rejeita uma concepção do absoluto como o indeterminável, em que tudo é jogado. A ele Hegel opõe o *conceito* como nexo de suas determinações que são concretas e cognoscíveis em si:

“A coisa em si é o mesmo que aquele absoluto do qual nada se sabe senão que tudo nele é um. Sabe-se bem o que está nessas coisas-em-si: elas não são nada mais que abstrações vazias e sem verdade. O que essa coisa-em-si em verdade é, o que verdadeiramente é em si, disso a

¹⁵³ WdL, 5, p. 127.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 128.

lógica é a apresentação, em que por *em-si* algo melhor é compreendido do que a abstração, a saber, algo que é em seu conceito; este, porém, é concreto em si, como conceito completamente conceituável e cognoscível em si como determinado e como nexos de suas determinações”.¹⁵⁵

Um quarto estágio da dialética do ser é alcançado com o advento das categorias *determinação* (*Bestimmung*) e *característica* ou *condição* (*Beschaffenheit*). A determinação é a determinidade (*Bestimmtheit*) do algo, que surge de seu ser-para-outro e é tomado em seu ser-em-si. O ser-em-si toma a determinidade de tal forma que essa se internaliza como determinação. A determinidade que não é internalizada do algo, que permanece fora da determinação é a determinidade que é apenas ser-para-outro. Essa determinidade é a *Beschaffenheit*. Ambas, determinação e característica formam aquilo que constitui os predicados do algo. Podemos pensar a primeira como determinidade interna, a segunda como externa: a determinação tem o sentido de *destinação* enquanto a *Beschaffenheit* tem o sentido de uma qualidade imediatamente dada. Apesar de inicialmente opostas, a dialética mostrará, como sempre, a passagem de uma a outra, e ambas se revelarão como inseparáveis. Assim, ao final teremos que as mudanças ou alterações que o algo sofre no processo de recebimento ou criação de suas determinidades externas e internas são possíveis porque ele permanece, apesar das mudanças, o mesmo. Dessa forma, ele é “ser-a-si desenvolvido” (*entwickeltes In-sich-sein*), “individualidade desenvolvida”. Estamos aqui no ponto em que podemos compreender como *algo* recebe suas determinidades em relação a seu outro: algo e outro é a negação não mais externa, mas imanente, de modo que a auto-afirmação não é mais imediata, mas intermediada pelo “suprassumir do ser-outro”, que está incluído

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 130. A lógica pretende, dessa forma, oferecer uma alternativa ao problema da coisa-em-si, dissolvendo como inconsistente esse conceito e propondo uma nova abordagem: ao invés de pensar algo absolutamente indeterminado e incognoscível por detrás da experiência, deixar que o indeterminado – o ser, receba (por seu próprio movimento) suas determinações. O saber absoluto é o desdobramento dessas determinações que não são apenas conceitos do entendimento, mas categorias das coisas mesmas. Uma outra crítica de Hegel ao conceito de coisa-em-si encontra-se no terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, “Força e Entendimento”. A consciência se depara com um interior que se furta ao conhecimento e divide o mundo em um mundo fenomênico e um mundo supra-sensível que seria seu lado verdadeiro. Mas, para Hegel, se a natureza se esconde no fenômeno ela se oculta então atrás de si mesma; pois o fenômeno é apenas a mediação necessária entre o exterior e o interior: “Sem dúvida, não pode haver nenhum conhecimento desse interior, tal como ele aqui é imediatamente; não porque a razão seja míope ou limitada, ou como queiram chamá-la (a propósito, nada sabemos aqui, pois não penetramos ainda tão fundo), mas pela simples natureza da Coisa mesma: justamente porque no vácuo nada se conhece; ou, expressando do outro lado, porque esse interior é determinado como o além da consciência”. (PhG, W3, p. 117-8, trad., vol. I, p. 101-2) No final dessa dialética do interior e do exterior se mostrará que o em si é plenamente concebível pois ele é o próprio em si interior da consciência: “Fica patente que por trás da assim chamada cortina, que deve cobrir o interior, nada há para ver, a não ser que *nós* entremos lá dentro – tanto para como para que haja algo ali atrás que possa ser visto” (PhG, W3, p.135-3, trad., p. 118). Cf. José Henrique Santos, *O trabalho do negativo*, p. 141.

como momento do algo. Isso vale tanto para o “algo” quanto para o “outro”, já que todo algo torna-se um outro.

Mas apesar de “suprassumidos” e incluídos um no outro como momentos, algo e outro são também qualitativamente diferentes. A partir dessa relação de inclusão e diferença surge a categoria do *limite* (*Grenze*) em sua complexa estrutura. O limite será exposto como “realização e contradição”. O limite revela a finitude das coisas e a contradição a elas imanente. Essa categoria é exposta em três momentos: em primeiro lugar, como contradição estrita de ser e não-ser no Algo; em segundo lugar, em sua representação para o entendimento como tentativa de manter o ser-aí e o limite como separados; e por fim, será mostrado que o ser-aí é inseparável de seu limite e que não pode por isso afastar a contradição que o coloca em uma perpétua inquietude, impelindo as coisas para além de si mesmas. Essa dupla determinação do algo, a saber, o seu limite e o ir além de si devido à contradição do limite constitui Algo como *finito*. O limite, inicialmente pensado espacialmente é colocado em movimento devido à contradição do ser limitado e com isso, imerge na temporalidade. A mutabilidade se transforma assim em transitoriedade, pela qual o ser é exposto ao não-ser.

Hegel desenvolve sua teoria da finitude na seção Bc da lógica do ser-aí. Ela pode ser compreendida como o ponto final da destruição do ponto de vista do “sádio entendimento humano” que parte da originariedade e independência das coisas particulares.¹⁵⁶ A essência da finitude é compreendida como contradição entre ser e não-ser, cujo desenvolvimento se revela como perecimento (*Vergehen*). Hegel diz que o destino das coisas finitas no mundo é seu próprio declínio. Isso porque elas estão afetadas pela “alterabilidade” (*Veränderlichkeit*) que constitui sua essência, de modo que “a alteração é só a manifestação do que o ser-aí é em si. O vivente morre, e na verdade simplesmente pelo motivo de que, como tal, carrega dentro de si mesmo o germen da morte”.¹⁵⁷

Num primeiro momento, na seção chamada “a imediatidade da finitude” Hegel explica a estrutura da negatividade própria à finitude. Com isso ele critica principalmente a concepção de entendimento da finitude e contrapõe a essa a concepção da razão: enquanto o entendimento se detem no significado imediato da finitude, a razão expõe o conceito dialético de finitude, que conduz à sua dissolução no infinito.

Segundo Hegel, a concepção tradicional do finito o toma como algo imediato,

¹⁵⁶ Cf. Iber, C. *Op. cit.*, p. 138.

¹⁵⁷ Enz, § 92, *Zusatz*, W8, p. 198, trad. Cit., p. 189.

isolado e separado. O infinito é visto assim como além, como abstraído de sua relação com o infinito. Dessa forma, o entendimento compreende o finito como a negação qualitativa levada ao cúmulo, que não deixa restar nenhuma determinação positiva e por isso é uma representação triste:

“A finitude é a categoria mais tenaz do entendimento, enquanto denota essa simplicidade qualitativa da negação que torna a ser a oposição do nada e do perecer contra o ser. A negação em geral, a qualidade natural, limite, respectivamente convivem com seu outro, o ser-aí; também o nada abstrato é rejeitado como abstração, mas a finitude é a negação *em si fixada* e é contraposta de maneira brusca a seu afirmativo”¹⁵⁸

A inconsistência dessa concepção do entendimento se dá no fato de que ao afirmar o finito como fixo ele se dá como imperecível e absoluto, mesmo “eterno”. O entendimento, segundo Hegel, não nega o finito, mas o mantém em sua positividade. Aqui Hegel retoma a crítica às “filosofias da reflexão” que formam uma concepção comum da finitude absolutamente posta. Se Kant coloca em forma conceitual a subjetividade abstrata contraposta a um positivo desconhecido, Jacobi se livra da mediação subjetiva na imediatidade do saber. Mas ambos postulam uma separação absoluta entre o finito e o infinito e só se reconciliam com o absoluto na forma da fé ou do sentimento. Em Fichte, Hegel enxerga uma contradição insolúvel entre um eu absolutamente posto, mas limitado pelo não-eu, contradição que não é resolvida, mas indefinidamente postergada numa tarefa infinita.¹⁵⁹ As categorias do obstáculo ou barreira (*Schranke*) e do dever (*Sollen*) que a filosofia transcendental evoca para resolver a contradição do finito absolutamente posto apenas expressam de modo concreto aquela inconsistência. É a elas que Hegel dedica uma nova reflexão.

A questão presente aqui é a da relação do Algo com o seu ser-outro como limite, isto é, como esse Algo trabalha seu obstáculo. Como o Algo nega seu limite como seu próprio não-ser, mas esse permanece ser-aí que constitui sua qualidade enquanto ser-a-si (*Insichsein*), então o Algo não consegue se livrar inteiramente de seu limite. A contradição abstrata, não resolvida do finito como relação negativa a si mesmo é posta em sua figura concreta como relação que nega sua determinação essente em si a seu

¹⁵⁸ WdL, 5, p. 140: “Die Endlichkeit ist um dieser qualitativen Einfachheit der Negation, die zum abstrakten Gegensatz des Nichts und Vergehens gegen das Sein zurückgegangen ist, die hartnäckigste Kategorie des Verstandes; die Negation überhaupt, Beschaffenheit, Grenze vertragen sich mit ihrem Anderen, dem Dasein; auch das abstrakte Nichts wird für sich als Abstraktion aufgegeben; aber Endlichkeit ist die als *an sich fixierte* Negation und steht daher seinem Affirmativen schroff gegenüber”.

¹⁵⁹ Cf. Iber, C. *op cit.*, p. 141 e Lebrun, G. *La Patience du concept*, p. 309 e seguintes (Trad., p. 309 e seguintes também).

limite imanente. O limite de “algo”, enquanto limite por ele mesmo negado é o obstáculo. A negação do limite negado, isto é, a negação do obstáculo é o dever. Ele tem uma dupla função ou duplo estatuto (*Zweischichtigkeit*), pois o obstáculo que limita o Algo é também aquilo que o define. O dever é assim uma dupla negação de si. Dito de outra forma: pela relação negativa da determinação do ser-em-si-essente do algo a seu limite imanente ele se torna obstáculo. Mas uma vez que o limite pertence essencialmente ao ser-em-si, esse se relaciona de maneira negativa igualmente a si na negação de seu limite e se torna dever. A relação negativa do Algo a si mesmo é constitutiva tanto para o obstáculo quanto para o dever. As categorias concretas do finito, obstáculo e dever, resultam da contradição desenvolvida do Algo finito com seus limites.

A dialética do obstáculo é também uma crítica da concepção transcendental do obstáculo como insuperável. Para Hegel o discurso sobre o limite e o obstáculo que não pode ser ultrapassado contém a inconsciência do fato de que quando algo é dito limitado por um obstáculo já se vislumbrou sua superação. Da mesma forma, constitui uma contradição falar da limitação (*Beschränktheit*) de nosso conhecer, pois ao falar desse limite já se está além dele. Com essa concepção do limite, o entendimento não pode constituir no dever uma verdadeira finitude. A categoria do dever se revela como a contradição do ser-em-si e do não-ser: “O que deve ser *é* e *não é* ao mesmo tempo”.¹⁶⁰ Para o dever o aspecto negativo é tão constitutivo quanto o positivo. O dever tem, pois, essencialmente um obstáculo. Ele não é nada sem ele; portanto, ele não é só em si, mas também ser-outro, portanto, não é um infinito.

“A infinitude da reflexão, de que se fala aqui, é só uma tentativa de atingir a verdadeira infinitude, um meio-termo infeliz. É esse, em geral, o ponto de vista da filosofia que nos últimos tempos se fez vigente na Alemanha. O finito *deve* aqui ser somente supracumido, e o infinito *deve* ser não simplesmente um negativo, mas também um positivo. Nesse dever-se reside sempre a impotência, em que algo é reconhecido como justificado, e contudo não pode fazer-se valer. A filosofia de Kant e a de Fichte no que diz respeito à ética, ficaram nesse ponto de vista do dever ser. A incessante aproximação da lei da razão é o extremo a que se chega por esse caminho”.¹⁶¹

O resultado dessa crítica hegeliana do finito como categoria fixa do entendimento leva à consideração da inconsistência não apenas do modo como a

¹⁶⁰ WdL, W5, p. 145.

¹⁶¹ Enz, § 94 *Zusatz*, W8, p. 199, trad. Cit., p. 191.

categoria é compreendida, mas a superação do finito e a recuperação da verdadeira infinitude. O finito deve reconhecer sua finitude: se tudo é perecível no finito, então deve o próprio finito perecer; o triste discurso da finitude deve ele mesmo perecer. O resultado disso, entretanto, não é o puro nada, mas a dissolução ou suprassunção do finito e sua conciliação no infinito. Essa dissolução do finito no infinito é o tema da última seção da lógica do ser-aí.

O infinito pode ser determinado de três modos. No primeiro nível, ele é “*numa simples determinação* o afirmativo como negação do finito”.¹⁶² O infinito surge assim como auto-supressão (*Selbstaufhebung*) do finito. Disso se segue que o infinito só surge do finito o que justifica a crítica a Schelling e Espinosa que ao partirem do infinito daí não mais conseguiriam derivar o finito. Mas disso resulta também que o finito só é verdadeiramente infinito, de modo que ele desaparece no infinito, pois o que é assim é “só o infinito”. Aqui ainda temos, porém, um conceito ainda muito abstrato de infinito.¹⁶³ Já num segundo momento, Hegel reitera a crítica ao mau infinito ao criticar a idéia da determinação recíproca (*Wechselbestimmung*) do finito com o infinito. Ainda que o infinito apresente uma progressão imanente sobre a finitude absolutamente posta, o conceito do infinito tomado simplesmente como negação do finito ainda é insuficiente. Hegel vê a contradição presente nessa determinação recíproca porque o entendimento toma as determinações do finito e do infinito como independentes ainda que reconheça sua relatividade.¹⁶⁴ No terceiro e último momento, o verdadeiro conceito de infinito aparece como processo de autosupressão tanto do mau infinito quanto do finito. Com isso o infinito pode aparecer como uma unidade processual de infinito e do finito e como superação do finito independente e do infinito imediato (que não contém em si o finito). O que se tem ao final dessa dialética é a concepção de uma infinitude que não deixa de considerar a finitude, como a concepção da simples infinitude vazia; nem tem o finito como um outro a si oposto, mas contém a si como “suprassumido”:

“O verdadeiro infinito não se comporta simplesmente como o ácido unilateral, mas se conserva. A negação da negação não é uma neutralização: o infinito é o afirmativo, e só o finito é suprassumido (*Aufgehobene*). No ser-para-si é introduzida a determinação da

¹⁶² WdL, W5, p. 149.

¹⁶³ Cf. Iber, C. *op. cit.*, p. 159.

¹⁶⁴ “O reconhecimento da incompletude ou mesmo da nulidade do Finito não basta, portanto, para garantir o acesso ao Infinito. A dialética do Entendimento pode, certamente, mostrar a autonegação do Finito, mas não nos fazer revisar a sua significação, visto que ignora que a Finitude por ela denunciada na realidade é a *das categorias* e visto que ela própria ainda procede com categorias finitas”. G. Lébrun, *La patience du concept*, p. 252 (trad. Cit., p. 252).

idealidade. O ser-aí, inicialmente apreendido apenas segundo seu ser ou sua afirmação, tem uma *realidade*; assim a finitude, de início, também está na determinação da realidade. Mas a verdade do finito é, antes, sua *idealidade*.”¹⁶⁵

O finito só pode, dessa forma, chegar a sua reconciliação na afirmativa infinitude. Embora não seja a última categoria da lógica – pelo contrário, estamos aqui ainda no início da lógica do ser, ainda falta desdobrar a categoria do *para-si*, ainda assim com o infinito afirmativo Hegel já está em condições de afirmar a resolução da contradição entre o finito e o infinito. Para estabelecer a relação consistente entre ambos Hegel menciona o conceito de *idealidade*. Ela é a expressão para o modo como o finito é supracumido no infinito e compreendido como um momento seu. Não se trata de uma “negação do ser-aí finito”, pois com essa *Aufhebung* o finito também é positivamente afirmado¹⁶⁶. Com isso o finito é salvo de seu declínio e de sua inconsistência a qual estaria condenado se o infinito permanecesse compreendido como aquilo que desaparece no infinito imediato de Schelling e Espinosa ou eternamente oposto ao infinito no dualismo das filosofias da reflexão. A prova da idealidade do finito fundamenta, para Hegel, o idealismo objetivo da filosofia, que ele entende ter levado a cabo com sua teoria do infinito positivo. “Essa idealidade do finito é a proposição-capital (*Hauptsatz*) da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um *idealismo*”.¹⁶⁷

A teoria da infinitude, apesar de central e explicar exemplarmente o método dialético da lógica e a crítica aos pressupostos ontológicos do entendimento e da filosofia tradicional (leia-se, a metafísica clássica e o idealismo alemão), não constitui decerto o *absoluto* de Hegel. Ainda faltam todas as determinações da lógica da essência e do conceito para que ele seja apresentado em sua completude. É possível, entretanto, a partir desses resultados preliminares, esboçar uma comparação entre o conceito de especulação que surge da lógica de Hegel com o projeto de Schopenhauer de uma metafísica pós-kantiana.

¹⁶⁵ Enz, § 95, SW 8, p. 201, trad. Cit., p. 193.

¹⁶⁶ “Assim como o verdadeiro Infinito já não é um além, o Finito não é um aquém: de modo mais geral (e uma vez ultrapassada essa repartição arbitrária dos conteúdos), ele é aquilo que retorna a si em se tornando o seu outro. É por isso que sua imagem é o círculo, linha fechada e “inteiramente presente, ‘sem começo nem fim’”. G. Lébrun, *Op. Cit.*, p. 251, trad. Cit. p. 251.

¹⁶⁷ Enz, § 95 Anm., SW 8, p. 203, trad., p. 193.

Capítulo 4 – Concordância e diferença a respeito do “especulativo”

A apresentação em paralelo dos aspectos centrais das filosofias especulativas de Hegel e Schopenhauer¹⁶⁸ nos permite precisar com mais rigor o *abismo* que separa ambos os autores *apesar* de alguns pontos de partida comuns. Para desenvolver isso é necessário que se estabeleça um sentido próprio para a noção de *especulativo*. Se entendermos esse conceito no sentido exclusivamente hegeliano da palavra então seria forçoso ver a filosofia de Schopenhauer como mais uma insistência naqueles mesmos pressupostos ontológicos que eram responsáveis pela insuficiência da metafísica do entendimento: a concepção dos opostos como *justapostos uns aos outros*, isto é, a insistência nas oposições abstratas do entendimento. Nesse sentido, entendido em sentido estritamente hegeliano, o especulativo não é somente o metafísico – no sentido em que se entende tradicionalmente esta palavra, como algo que não é dado na experiência, que se esconde à razão humana, mas aquilo que é bloqueado quando as determinações fixas do entendimento são incondicionalmente aceitas. Compreendido dessa forma, o especulativo pode ser inteiramente abarcado pela razão, desde que o *método de exposição* não o deforme por meio da cisão com o conteúdo: ou seja, o próprio sistema, encarregado de expor o absoluto, deve ser a *autoexposição do absoluto* que resgata todos os seus momentos e os suprassume (suprime e conserva) na totalidade acabada da idéia absoluta. E se ele *deve* ser isso, somente ele *pode* ser isso. Desse modo, ainda que se possa notar lampejos de especulação em filósofos como Heráclito, Platão, Aristóteles ou Espinosa, somente o sistema completamente desenvolvido pode assumir para si a pretensão da verdade absoluta, isto é, da verdadeira filosofia especulativa.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Essa apresentação, entretanto, ainda não está completa: falta apresentar o lado, digamos, “existencial” da relação do *substancial* com a realidade empírica. No caso de Schopenhauer, trataria-se de apresentar, por um lado, o conflito moral entre o ponto de vista particular do indivíduo (a vontade compreendida como exclusiva – o egoísmo) e o ponto de vista do todo (o reconhecimento da vontade como coisa-em-si na experiência da compaixão); por outro, o conflito da vontade enquanto querer incessante e a sua perenidade – o infinito da vontade contraposto à finitude do indivíduo, ou seja, a questão da morte. Essas considerações levarão Schopenhauer a afirmar o caráter irreconciliável da experiência do indivíduo no mundo, o que conduz à reflexão sobre a *negação da vontade* e desta à possibilidade do *inteiramente outro*. No caso de Hegel, trata-se de mostrar como a experiência da negatividade e da dor que constitui o caminho mesmo de formação da consciência enquanto espírito encontra sua reconciliação no sistema da filosofia especulativa, reconciliação que tem uma antecipação representativa na *religião*. O que apresentamos até aqui foram somente os fundamentos filosóficos dessas consequências que serão tratadas na próxima parte.

¹⁶⁹ Aqui a filosofia hegeliana parece ensejar toda a crítica de ultradogmatismo que toda a filosofia posterior de algum modo a acusou. Sobre isso, podemos nos referir novamente à interpretação de Lebrun que tenta mostrar em seu ensaio sobre Hegel que a “filosofia” de Hegel não seria, no fim das contas, que “uma outra regulação da linguagem” e não “um outro conjunto doutrinal” (trad. Cit., p. 318). Para Lebrun

Se admitirmos, contudo, que é possível um outro conceito de especulação que não o conceito hegeliano, então a filosofia de Schopenhauer pode sim ser considerada *especulativa*. Ou seja, se concedermos que a filosofia de Hegel não oferece o único conceito possível para a especulação filosófica, que é pelo menos admissível um conceito de especulação não necessariamente hegeliano, mas ligado à *reflexão do sujeito finito*, enquanto crítica das extrapolações racionais e uma tentativa de tornar intuitivo o conhecimento substancial para um determinado sujeito do conhecimento, então deve-se admitir que Hegel não tem o monopólio do sentido para a noção de *filosofia especulativa*. Assim como na primeira parte mostramos a inadequação do uso exclusivo da noção de *crítica* como *filosofia transcendental kantiana*, da mesma forma, resulta das reflexões dessa segunda parte a inconseqüência do uso exclusivo da noção de *especulação* somente como *filosofia especulativa do tipo hegeliana*.

Se partirmos portanto de uma noção ampliada do conceito de especulação, podemos atingir um ponto de vista que compare as filosofias de Hegel e Schopenhauer como dois tipos diferentes, porém *comuns* de filosofia especulativa. Ambos tentam reformular a metafísica após o interdito kantiano da especulação filosófica. Ambos combatem a unilateralidade das posições do materialismo puro e do idealismo abstrato; ambos criticam a absolutização das determinações abstratas (respectivamente do entendimento para Hegel e da razão para Schopenhauer) para o conhecimento efetivo. Enfim, ambos alargam o conceito de experiência de modo que as experiências éticas, artísticas e religiosas desempenham um papel fundamental na constituição de suas obras filosóficas (para não falar mais de “sistemas”, já que no caso de Schopenhauer há uma

não podemos acusar Hegel de dogmático, otimista ou teólogo, pois não somente essas noções como também as categorias mais gerais de ser, unidade, oposição são completamente reformuladas em sua filosofia, de modo que aquilo que entendemos por metafísica, dogmatismo, otimismo tem um significado bem diferente do significado que Hegel os atribui. Trata-se, portanto, menos de uma outra filosofia, uma outra ontologia, que de outro código linguístico: “Não digamos tampouco que o negativo será infalivelmente reabsorvido, pois não se trata de maneira alguma de descrevê-lo de maneira mais otimista, mas escrever ou falar o negativo de outra maneira (...) Em suma, a dialética só parece garantir o sentido antecipadamente, se for investida de uma outra doutrina; porém, como máquina de linguagem, ela se contenta em tornar certos *parti-pris* ontológicos como responsáveis pelo não-sentido apressadamente assumido” (*Ibid.*, p. 304). Nesse sentido, parece que Lebrun acaba por dissolver o especulativo no *dialético* corretamente compreendido – não apenas como negativo puro e simples, mas como negativo que revoga as significações bem conhecidas: “Sempre há ganho de sentido, claro, e mais rico do que se imaginava – mas sob a condição de acrescentar que até então não se sabia *o que era o sentido* e a dialética não é portanto um alargamento, mas uma crítica radical do pensamento do Entendimento” (*Ibid.*, p. 302). É interessante notar que, segundo Lebrun, sempre que Hegel fala em *manifestação* ou *revelação* do sentido, deve se entender por isso *explicitação de sentido*. Um outro ponto de vista é defendido por autores como Michael Theunissen que, sem desconsiderar o aspecto crítico da filosofia de Hegel, indicam como a metafísica é *reabsorvida* no interior do sistema: “a lógica do conceito expõe a verdade que está *presente na metafísica*”. *Sein und Schein*, ed. Cit., p. 63.

dissolução da forma sistemática da filosofia por conta de seu caráter hipotético). Apesar desses pontos comuns, algumas divergências fundamentais se revelam como insuperáveis.

O primeiro ponto de divergência reside na diferente postura em relação ao *imediato* da experiência. Se em Hegel aquilo que é mais imediato escapa na dissolução da certeza sensível, e só é resgatado a partir da mediação conceitual, em Schopenhauer o intuitivo permanece o primordial e a mediação conceitual é a barreira que deve ser afastada. O desenvolvimento da ciência em Hegel consiste na dissolução do imediato e no reconhecimento das mediações, já em Schopenhauer a filosofia, não apenas enquanto ciência e sem qualquer intenção sistemática deve apenas dar a razão da experiência imediata. Podemos até mesmo dizer que o sistema em Hegel repõe todo o movimento das medições até a imediatidade da idéia absoluta, enquanto em Schopenhauer o acesso à verdade filosófica reside na tentativa de resgatar a verdade intuitiva sob o véu da mediação do princípio de razão. Em ambos, entretanto, o mais essencial já está de alguma forma presente no mais imediato, cabendo à filosofia *conceituar* isso. A certeza filosófica, contudo, só é mantida em Hegel, que abarca completamente todas as visões de mundo particulares, ainda que de alguma forma elas sejam *reconciliadas* no sistema. Hegel demonstra, especialmente na *Fenomenologia*, a fragilidade das visões de mundo e, por isso, a necessidade de um saber não mais subordinado às limitações do sujeito do conhecimento. Em Schopenhauer, a incerteza que resulta da precariedade da especulação, resgata o interesse pelas visões de mundo particulares: nenhuma é falsa, embora nenhuma possa requerer para si a verdade absoluta.¹⁷⁰ Se em Hegel temos a condenação da filosofia como *Weltweisheit* em Schopenhauer, ao contrário, temos a

¹⁷⁰ Por essa razão a história da filosofia apresenta meros “fragmentos”, tentativas de solução do “enigma do mundo” que só se estabelecem pela força expositiva de seus autores, pela concordância com a experiência (aqui o ponto em que o caráter intuitivo de uma filosofia se revela como essencial, ela deve ser *antihegelianamente* clara). Com isso um certo relativismo é admitido: Nenhuma visão de mundo que tenha surgido de uma apreensão objetiva e intuitiva das coisas e conduzida de maneira conseqüente pode ser inteiramente falsa; no pior dos casos, porém, ela é, no máximo apenas unilateral. Assim é, por exemplo, o materialismo completo, o idealismo absoluto entre outros. Todas eles são verdadeiros, mas todos o são simultaneamente. Logo, sua verdade é apenas relativa. Cada compreensão é em si verdadeira apenas de um determinado ponto de vista, assim como um quadro representa a paisagem só de um ponto de vista. Se nos elevarmos do ponto de vista de um tal sistema reconheceremos a relatividade de sua verdade, isto é, sua parcialidade. Somente o ponto de vista mais elevado que a todos observa e tudo leva em conta pode fornecer verdade absoluta. P II: *Sobre Filosofia e seu método*, § 13, SW VI, p. 17. Essa “verdade absoluta” entretanto, está ausente e mesmo a filosofia de Schopenhauer se coloca apenas como mais uma visão de mundo.

redução da filosofia às visões particulares do mundo – nem por isso, porém, uma dissolução relativista da filosofia.¹⁷¹

A partir disso fica claro porque a filosofia de Schopenhauer deve assumir uma outra forma que a filosofia hegeliana: ela admite todo tipo de tentativa para trazer ao conceito, à clareza da exposição filosófica, a riqueza inesgotável do mundo da experiência. Há aqui uma nítida abertura da filosofia ao *ensaísmo*, ao fragmentário, à exposição anti-sistemática de idéias em aforismos. O que Schopenhauer entende ser o critério principal da verdade é a “concordância da realidade consigo mesma”.¹⁷² A forma científica da reflexão é, por um lado saudada quando significa o esforço genuíno de conhecimento a partir da pesquisa livre e honesta. Mas se esse ponto de vista é irrefletidamente aceito como único possível então Schopenhauer prefere fazer o elogio do *diletantismo*.¹⁷³

Desse ponto de partida, a filosofia de Schopenhauer *não poderia* deixar de se opor expressamente à filosofia de Hegel, chegando porém a uma rejeição de conjunto que se dispensou da análise crítica. Como vimos na primeira parte deste trabalho, a leitura superficial que Schopenhauer fez de Hegel não o permitiu perceber o alcance da crítica de Hegel a Kant e à lógica tradicional. É somente à luz dessa superficialidade que se pode entender a insistência de Schopenhauer em uma crítica a Hegel baseada em premissas que este último se esforçou por mostrar como vãs. Daí pode-se supor que Schopenhauer não tenha de modo algum entendido o que significava a pretensão

¹⁷¹ “Toda visão conduzida de modo conseqüente é apenas uma apreensão intuitiva e objetiva da natureza traduzida em conceitos e com isso tornada fixa. Mas a natureza, por sua vez, jamais mente ou se contradiz a si mesma, pois sua essência exclui essa possibilidade. Onde se tem contradição e mentira lá se tem pensamentos que não se originaram da apreensão objetiva, como por exemplo, o otimismo. Por outro lado, uma apreensão objetiva pode ser incompleta e parcial; então ela precisa de um complemento, não de uma refutação.” *Ibid*, Idem.

¹⁷² P I, SW, V, p. 149. *Fragmentos para a história da filosofia*, Tradução de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Iluminuras, 2002, p. 119. “Essa espécie de concordância é, porém, por causa do seu caráter originário e por estar sob constante controle da experiência, plenamente segura. Em contrapartida, aquela que é derivada e que apenas o silogismo produz pode facilmente alguma vez ser julgada falsa, isto é, logo que algum membro da longa cadeia for falso, frouxamente ligado ou errado”. *Ibid*, Idem. Cf. Maria Lúcia Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 175: “O núcleo da crítica de Schopenhauer às filosofias localiza-se na obtenção de verdades a partir de cadeias dedutivas que esquecem a sua origem intuitiva, engendrando, pois, hipóteses transcendentais que permitem a entrada da teologia na filosofia”.

¹⁷³ Cf. Cacciola, Maria Lúcia. *Apresentação em Sobre a Filosofia Universitária*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. XXXI. Este elogio ao diletantismo é acompanhado do elogio da “fina observação” de “espíritos privilegiados” que são os “escritores filosóficos”, também conhecidos pela tradição como “moralistas”. A “observação genial” é o complemento necessário da metafísica: “O que ainda resta exige fina observação e espirituosa compreensão, até mesmo consideração de um ponto de vista um tanto mais elevado, quero dizer, de alguma superioridade que se pode saborear somente nos escritos de espíritos privilegiados como Teofrasto, Montaigne, La Rochefoucauld, Labruyère, Helvétius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone, Lichtenberg entre outros. Mas isso não se deve buscar nem aturar nos compêndios de professores de filosofia sem espírito e inimigos da inteligência”. P II, *Sobre Filosofia e seu método* § 21, SW VI 25.

hegeliana de examinar as “determinações puras de pensamento”, isto é, a análise do significado puro das categorias¹⁷⁴. Dessa forma, embora comparáveis enquanto especulativas, as dimensões do “metafísico” e do “lógico” não são idênticas. Justamente neste terreno, o lógico, para Hegel o mais importante, Schopenhauer revela uma certa limitação, ou seja, a pobreza da sua crítica provém da pobreza de sua teoria das representações abstratas, dos conceitos¹⁷⁵. Exatamente por ter oferecido uma teoria muito simples dos conceitos, e também da razão como sendo *apenas* uma faculdade de abstração, o caráter *especulativo* do pensamento de Schopenhauer acaba sendo obscurecido por seu constante recuo diante das pretensões de sua própria filosofia. Assim, se por um lado ele afirma que a filosofia deve ser “não um conhecimento relativo, mas incondicional da essência do mundo”¹⁷⁶, por outro lado esse conhecimento permanece mera tarefa já que “a base e o solo sobre os quais repousam todos os nossos conhecimentos e ciências é o inexplicável”¹⁷⁷. Por essa razão, foi necessário escavar profundamente na obra de Schopenhauer as passagens que permitiam formular uma *interpretação* especulativa de sua filosofia – o que fizemos na presente parte do trabalho, tentando evitar, porém, ir contra o espírito e a letra de sua filosofia. A unidade dos diversos pontos de vista de sua filosofia é dada pela “harmonia e unidade do mundo intuitivo mesmo, que é seu fundamento comum de conhecimento”¹⁷⁸. Caberá ao gênio filósofo preservar essa unidade em seu “espelhamento do mundo em conceitos abstratos”.¹⁷⁹

Como também notou Kossler, para Hegel, essa insuficiência da especulação e o caráter contingente de sua apreensão não seriam satisfatórios¹⁸⁰. Como a discussão sobre a “proposição especulativa” mostrou, o sistema deve incluir também uma *apresentação especulativa*. Essa apresentação deve expressar o movimento dialético do pensamento que consiste na suprassunção da forma representativa. Esse movimento não deve, necessariamente, basear-se em alguma intuição imediata, mas deve ser *exposto*:

Que a forma da proposição seja suprassumida não pode ocorrer só de maneira *imediata*, nem mediante o puro conteúdo da proposição. No entanto, esse movimento oposto necessita ter

¹⁷⁴ Cf. Wolfgang Weimer: “Schopenhauer und Hegels Logik”, In: J. Salaquarda, *Schopenhauer*, Darmstadt, 1985, p. 327.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid*, p. 344 e Kossler, M. *Substantielles Wissen*, p. 95.

¹⁷⁶ WWV I § 24, SW II, p. 149, trad. Cit., p. 186.

¹⁷⁷ P II: *Sobre Filosofia e seu método*, § 1, SW VI, p. 7.

¹⁷⁸ WWV I § 15, SW II, p. 99, trad. Cit., p. 138.

¹⁷⁹ *Ibid*, Idem.

¹⁸⁰ Cf. Kossler, *Substantielles Wissen*, p. 170.

expressão: não deve ser apenas aquela freagem interior, mas esse retornar do conceito a si tem de ser *apresentado*. Esse movimento – que constitui o que a demonstração aliás devia realizar – é o movimento dialético da proposição mesma. Só ele é o Especulativo *efetivo*, e só o seu enunciar é exposição especulativa. Como proposição, o especulativo é somente a freagem *interior*, o retorno *que não é aí* da essência a si mesma. Por isso, vemos que as exposições filosóficas com frequência nos remetem a essa intuição *interior*, e desse modo ficamos privados da exposição do movimento dialético da proposição que reclamávamos¹⁸¹.

Essa passagem pode ser lida como mais uma crítica de Hegel às filosofias que se baseiam em algum dado imediato, seja a intuição ou o sentimento e dispensam o trabalho da mediação conceitual. Disso se segue uma severa rejeição ao apelo à genialidade filosófica e ao pensar intuitivo¹⁸². De certo modo, todo o sistema, da *Fenomenologia do Espírito* até a *Enciclopédia* não é nada além desse esforço de *apresentação* da idéia filosófica¹⁸³. Nesse sentido, todas as suas reservas contra Schelling podem ser aplicadas a Schopenhauer que nesse ponto específico está muito mais próximo deste último do que de Hegel.

Por isso o que Schopenhauer oferece não é bem uma *crítica* da filosofia especulativa hegeliana, mas um *contraponto*, uma *contraposição* ao Sistema. A diferença que verificamos entre, por um lado, uma exposição filosófica que repõe todos os seus movimentos e pressupostos e se completa no percurso de todas as suas determinações e, por outro, uma exposição que apresenta apenas fragmentos de uma idéia mais elevada e nunca inesgotável, essa diferença terá uma outra expressão no conflito de *visões de mundo* opostas: à completude do sistema corresponderá um

¹⁸¹ PhG, W3, p. 61, trad. p. 59.

¹⁸² “Assim, hoje, um filosofar natural que se julga bom demais para o conceito, e devido à falta de conceito se tem em conta de um pensar intuitivo e poético, lança no mercado combinações caprichosas de uma força de imaginação somente desorganizada por meio de pensamento – imagens que não são carne nem peixe; que nem são poesia nem filosofia”. PhG, W3, p. 64, trad., p. 60.

¹⁸³ Cf. Kossler, M. *Substantielles Wissen*, p. 163. Para Kossler, pelo fato de Hegel explicar detalhadamente a relação “especulativo-dialética” de idéia e conceito, sujeito e substância, seu sistema pode ser visto como “o aperfeiçoamento do sistema de Schopenhauer, na medida em que ele o esclarece sobre si mesmo” (*Ibid*, p. 174). Com isso Kossler quer completar as insuficiências de ambos os sistemas na medida em que um oferece ao outro exatamente aquilo que lhes falta: se em Schopenhauer faltaria a completude conceitual, em Hegel o caráter intuitivo da verdade seria desprezado. Sem entrar na discussão da pertinência dessa abordagem, deve-se notar que ela deixa de levar em consideração, em nome de uma suposta identidade, aquilo que a nosso ver constitui o fundamental da controvérsia: a oposição de Schopenhauer a uma imagem conciliadora e otimista da história humana. Kossler não desenvolve esse tema porque em sua interpretação da filosofia de Schopenhauer ele deixa de lado a teoria estrita da negação da vontade de viver, exposta nos últimos três parágrafos do primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*, e considera como ponto culminante de sua filosofia não essa teoria, mas a intuição das idéias na estética e a introvisão do véu de Maia por meio da compaixão na ética. Com isso, o momento negativo com o qual Schopenhauer encerra sua filosofia é desconsiderado e a crítica a Hegel é analisada apenas a partir de sua pertinência conceitual. Esse aspecto será desenvolvido nos capítulos seguintes.

pensamento conciliador em que o absoluto é expresso como o “jogo de amor de Deus consigo mesmo”, enquanto a intuição filosófica de Schopenhauer divisa a dilacerante “desunião da essência do mundo consigo mesma”. Por isso a contraposição entre Hegel e Schopenhauer não se esgota apenas nas questões metodológicas e expositivas da filosofia; nem mesmo nos pressupostos ontológicos que formam a base das respectivas doutrinas. Ela encontra seu ponto culminante na oposição entre duas *visões de mundo* absolutamente opostas. Daí veremos se contrapor um pensamento da cisão absoluta ao pensamento da reconciliação. Como esses conceitos encontram seu eixo na reflexão filosófica sobre a religião é a ela que dedicaremos a parte final deste trabalho.

Terceira Parte: Filosofia especulativa e religião

Depois de termos examinado detalhadamente a contraposição entre Hegel e Schopenhauer em relação à concepção teórica da filosofia, ou seja, no que diz respeito às concepções fundamentais sobre o método e o objeto da reflexão filosófica, cabe-nos agora examinar como tais concepções se articulam no que diz respeito ao todo de suas visões de mundo, isto é, qual a aparência *externa* que cada um dos sistemas assume. A noção de “visão de mundo” é sem dúvida problemática, não apenas por ter sido desenvolvida a partir de um outro ponto de vista teórico que não aquele imediatamente presente para Hegel e Schopenhauer, mas também por sugerir uma banalização dos aspectos exteriores de ambas as filosofias. Isso se torna ainda mais problemático pelo fato de que Hegel expressamente demonstra a fragilidade das visões de mundo e a necessidade de superação do ponto de vista *representativo* da filosofia. No entanto, é inegável que o filósofo oferece indicações daquilo que poderia ser o aspecto representativo de seu sistema da filosofia. E isso acontece especialmente quando é tematizada a relação da filosofia com a religião, de quem ela compartilha uma coincidência de conteúdo. Sobre isso o autor se expressa claramente: “o conteúdo da filosofia e da religião é o mesmo – abstraindo do conteúdo mais amplo da natureza externa e do espírito finito, que não recai no âmbito da religião”¹. Não se trata de tentar reconstruir aqui a velha imagem do panlogismo ontoteológico hegeliano para justificar a crítica de Schopenhauer. Nosso objetivo será, antes de tudo, o de reconstruir o debate filosófico sobre o conceito especulativo de religião, tal como desenvolvido a partir da recepção de Espinosa e da *querela do ateísmo*. Com essa reconstrução poderemos entender por que é tão fundamental para Schopenhauer oferecer uma *alternativa* à solução hegeliana e uma que lhe seja absolutamente contraposta. Trata-se, então, de reler a crítica de Schopenhauer sob a luz de sua tentativa de estabelecer uma nova abordagem sobre a relação entre ciência e religião. Se não conseguirmos justificar a crítica de Schopenhauer, poderemos ao menos compreender em todo seu alcance aquilo que podemos somente com muitas reservas chamar de sua “filosofia da religião”. Ao fim e ao cabo desse percurso estaremos então em condições de emitir um juízo definitivo sobre a contraposição geral de Schopenhauer a Hegel.

¹ Enz, § 573, Anm., W 10, p. 379, trad. p. 352. Essa passagem importantíssima é citada aqui fora de seu contexto. Tentaremos, nas páginas seguintes, reconduzir essa idéia a seu contexto original.

Para isso, nossa exposição se dará em três momentos principais: em primeiro lugar, tentaremos reconstruir a controvérsia sobre a filosofia hegeliana da religião no contexto do *Pantheismusstreit* e da discussão sobre a filosofia de Espinosa. Hegel procura ao mesmo tempo responder as acusações de panteísmo e ateísmo e defender Espinosa das mesmas acusações sem, no entanto, deixar de apontar as diferenças entre suas concepções e as de Espinosa. A partir disso, poderemos discutir o lugar e o papel da reflexão filosófica sobre a religião no sistema de Hegel. Num segundo momento, então, poderemos reconstruir e analisar o papel da reflexão sobre a religião no pensamento de Schopenhauer. Por fim, discutiremos as consequências teóricas e práticas desse confronto.

Capítulo 1 – A controversa questão do conceito especulativo de religião

Como vimos na recensão que fizemos na primeira parte deste trabalho, a crítica de Schopenhauer a Hegel se concentra no tema da *relação da filosofia com a religião*. É a partir desse tema que surgem as demais acusações, a denúncia do “panlogismo” e da interferência do estado e da religião na filosofia. Portanto, ao criticar uma idéia central do sistema especulativo hegeliano (a *identidade* entre religião e filosofia), Schopenhauer entra no terreno da controvérsia sobre o conceito especulativo de religião. Ao mesmo tempo ele se verá na tarefa de dar uma resposta própria ao problema da relação entre filosofia e religião.

Como se sabe, foi basicamente um debate em torno da filosofia da religião de Hegel que suscitou a ruptura da escola hegeliana em duas vertentes. À direita, autores como Carl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz e Philipp Marheineke insistiam na identidade da filosofia e da religião no sistema de Hegel, enquanto à esquerda, Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, entre outros, viram em tal identidade a primazia da filosofia e da razão sobre a religião e a consequente supressão da mesma. Tanto à esquerda, quanto à direita se constatava, porém, o fracasso da concepção hegeliana: por um lado se via a redução antropológica da religião (esquerda), por outro (direita), a restauração supernalista da ortodoxia.¹

A idéia da identidade entre filosofia e religião é um tema sempre retomado no interior do sistema de Hegel. Sua expressão sistemática máxima é a teoria do espírito absoluto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). Aí a religião toma o lugar sistemático de auto-conhecimento do absoluto por si mesmo, mas ainda anterior a sua forma perfeita, conceitual, já que permanece no domínio da consciência, da representação. Objetivamente, a religião é definida como uma relação a si da essência absoluta que se conhece a si mesma como espírito. Já na *Fenomenologia do Espírito* (1807) o “saber absoluto” não tinha qualquer outro conteúdo do que aquele que a “religião manifesta” já apresentava². Portanto, a filosofia, ao elevar-se do ponto de vista da consciência (fenomenologia) ao ponto de vista puramente conceitual irá expressar a

¹ Cf. W. Jaeschke, *Reason in Religion – The Foundations of Hegel’s Philosophy of Religion*, Trad. J. M. Stewart e P. Hodgson, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990, pp. 349-421.

² A religião manifesta (*offenbare*), ou revelada (*geoffenbart*) não é outra senão a religião cristã que constitui a verdade de todas as outras religiões *determinadas*. Por isso é também chamada “religião absoluta” ou consumada (*vollendete*) Cf. Vrelph., p. 28.

forma pura do conceito do espírito absoluto. O desdobramento das puras determinações de pensamento, isto é, a *Lógica*, será, portanto, a explicação da subjetividade absoluta, a teoria do “conceito divino”. E isso ela o é não por reivindicar para si o estatuto de sucedâneo da teologia ou por considerar Deus como objeto específico, mas porque seu único tema é o absoluto ou “o verdadeiro que se sabe a si mesmo como verdadeiro”. É por essa razão que Hegel pode formular em um linguagem representativa aquilo que é a lógica: “A lógica, por conseguinte, deve ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. *Este reino é a verdade mesma, tal como é sem véus em e para si mesma*; por isso, pode-se dizer que este conteúdo é *a apresentação de Deus como Ele é na sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito*”.³

Essa apresentação de Deus em sua essência eterna deve ser compreendida como o desdobramento da trindade imanente nas determinações do puro pensar. Embora a lógica possa ser vista como fundamentação do sistema da filosofia, esse sistema como um todo constitui uma apresentação de Deus, de como ele é tanto antes da criação (lógica), como nas figuras finitas do mundo criado (filosofia da natureza e do espírito finito), e no retorno a si da essência eterna na totalidade de suas figuras finitas (filosofia do espírito absoluto). Não somente a lógica, mas todo o sistema adquire assim o caráter de coincidência de seu conteúdo com o da religião manifesta.⁴

Essas afirmações gerais são válidas para o sistema constituído de Hegel, tal como apresentado, por exemplo, na última edição da *Enciclopédia* (1830). Elas não deixam ver, porém, que a questão da religião sofre diversas transformações ao longo do desenvolvimento do pensamento de Hegel. Só muito recentemente surgiram estudos que tentam dar conta da questão em seu todo, isto é, que refletem sobre o desenvolvimento do pensamento de Hegel sobre a religião, dos escritos de juventude até a formulação definitiva do sistema. Como uma tal reconstrução nos levaria para muito além das questões que nos interessam no presente trabalho, nos limitaremos a acompanhar as transformações do pensamento de Hegel sobre a religião a partir da *Fenomenologia* até suas *Lições sobre a Filosofia da Religião* ministradas em Berlim entre 1821 e 1831.

³ Introdução à *Ciência da Lógica*, WdL, W 5, p. 43.

⁴ Cf. Hans Kimmerle, *Religion und Philosophie als Abschluss des Systems*, In: Pöggeler, O. (org) *Hegel*, Freiburg, München, 1977, p. 159.

1.1 – O lugar da religião na *Fenomenologia*: o problema da exposição do Absoluto

Como se sabe, o capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito* apresenta a religião como a “totalidade *simples*” ou “si absoluto”⁵ dos momentos anteriores: consciência, consciência de si, razão, espírito. Por essa razão, se poderá afirmar uma identidade de *conteúdo* entre o saber da religião e o saber absoluto. O capítulo sobre a religião forma assim a conclusão de todo o movimento anterior que é novamente reproduzido agora como história da religião⁶: primeiro como “religião natural”, que compreende tanto a religiosidade oriental, quanto a religião de Israel e do Egito; a religião da arte, que compreende a religiosidade helênica e, por fim, a religião manifesta (*offenbare*)⁷, a religião cristã que também é designada como “religião absoluta” pois nela o objeto da consciência tem essencialmente a “forma da consciência de si”. O processo que leva até esse último estágio é descrito por Hegel como a exteriorização da substância, sua elevação até a consciência de si e a externalização ou alienação dessa consciência de si, sua passagem ao Si universal. O evento fundamental nesse sentido é a encarnação de Deus em forma humana (*Menschwerdung Gottes*), quando se chega então a saber que a “natureza divina é o mesmo que a humana, e é essa unidade que é intuída”⁸. A história da religião reproduz, portanto, o percurso da *Fenomenologia*: o auto-elevar-se da consciência a partir da imediatidade da religião natural até a certeza de si do espírito na religião revelada. O que distingue, entretanto, a religião do “saber absoluto” é a forma em que o absoluto é exposto. Enquanto na religião, mesmo na religião revelada, o saber de si do espírito ainda é exposto na forma da representação e, portanto, a partir da diferença entre a consciência e seu objeto, no saber absoluto tal conhecimento é exposto na forma do conceito, na qual toda exterioridade entre consciência e objeto, eu e coisa é suprimida e o saber se eleva a sua pura forma.

Desse modo, o capítulo ou seção da *Fenomenologia* intitulada “Religião” já apresenta, ressalvada algumas diferenças pontuais, a concepção madura de Hegel sobre as relações entre filosofia e religião. Na *Enciclopédia* a arte ganhará autonomia e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* a história da religião receberá outras formulações.

⁵ PhG, W3, p. 498, trad. Vol. II, p. 146.

⁶ Cf. Jean Hyppolite, *Gênese e Estrutura*, p. 566: “A história das religiões, quer dizer, do saber de si do espírito, é ao mesmo tempo a história do espírito do mundo *que na religião se sabe a si mesmo como espírito*”.

⁷ Optamos por traduzir “*offenbare Religion*” por religião *manifesta* ao invés de religião *revelada* (como foi traduzido por Paulo Meneses) para diferenciar *offenbare* de *geoffenbart*. Na *Enciclopédia* (1830) Hegel sempre utiliza este segundo adjetivo. Cf. abaixo nota 52.

⁸ “*die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird*”. PhG, W3, p. 552, trad. Vol. II, p. 189.

Mas valeria a pena se deter nesse momento crucial da *Fenomenologia*, pois ela já apresenta, em contraste com os chamados “escritos teológicos de juventude”⁹, o conceito especulativo da religião como *autoconhecimento* do absoluto e não como um mero elevar-se do finito ao infinito.

Hegel inicia esse sétimo capítulo se referindo às aparições anteriores da religião no percurso do espírito. No momento do “entendimento” a consciência tomava consciência do *supra-sensível*, mas este era apenas o universal abstrato “carente de si” que não chegava a saber-se como espírito. Já para a consciência de si a religião aparecia como “consciência infeliz”, pois expressava a dor da separação em que se encontrava a consciência que colocava num além a unidade do singular e do imutável e vivia, portanto, “lutando por chegar de novo à objetividade, mas sem consegui-la”.¹⁰ A religião aparecia ainda no primeiro momento da seção “Espírito” como a religião do mundo inferior (ctônico), dramatizado na tragédia grega enquanto luta da lei divina contra a lei humana, na tensão entre a Polis e a nascente individualidade. Aparecia ainda a religião como a superstição que resistia ao esclarecimento do mundo do espírito alienado de si e, por último, como religião da moralidade, da fé racional do idealismo de Kant e Fichte. Ora, todas essas manifestações da religião ainda se davam a partir do ponto de vista da consciência que considera o pensar de modo dualista, impedindo o movimento dialético-especulativo de reconhecimento do absoluto. Essa cisão se expressa ainda mais claramente no momento “Razão”, momento em que, segundo Hegel, não há religião, porque sua consciência de si se sabe, ou se busca no imediato presente¹¹.

As condições necessárias para o surgimento do momento “religião” só estarão dadas quando o absoluto deixar de ser o objeto de uma consciência diferente de si mesma, permanecendo consciente de si mesmo, e se representar a si através de figuras determinadas. Isso não quer dizer, entretanto, que a oposição característica da consciência, constituinte de todo o movimento fenomenológico, tenha desaparecido aqui. Ela continua a estar presente, mas já não se divide em dois membros distintos, a consciência e seu objeto, mas é interior ao próprio absoluto. Nela o espírito sabedor de si já é sua própria consciência de si pura. Ela representa o espírito como o universal que

⁹ Os textos teológicos do jovem Hegel não serão levados em conta aqui não apenas porque, como dito no início, Schopenhauer não os conheceu, como também porque sua análise ultrapassaria e muito o campo temático que delimitamos para nossa discussão.

¹⁰ PhG, W3, p. 495, trad. II, p. 143

¹¹ *Ibid*, Idem.

contém toda a essência e toda efetividade. Mas tal conteúdo é representado para uma consciência, não se elevou, portanto, à absoluta identidade de si, pois está preso a uma imagem. Uma vez que a representação expõe o próprio conteúdo não segundo sua lógica interna, mas se fia em imagens tiradas da imediatez naturalista ou, como diz o filósofo, imersas no elemento do ser, o absoluto que se representa em figuras não chega a saber o que ele é em si na sua verdade¹². Nessa figuração dá-se a separação entre o ser-aí efetivo do espírito e sua consciência de si, o que resulta na separação das figuras e suas essências, que se perdem assim numa transcendência interior que somente o conceito pode superar.

Na medida em que o espírito na religião se *representa* para ele mesmo, ele é certamente consciência, e a efetividade incluída na religião é a figura e a roupagem de sua representação. Mas nessa representação não se atribui à efetividade seu pleno direito, - a saber, o direito de não ser roupagem apenas, e sim um ser-aí livre independente. Inversamente, por lhe faltar sua perfeição em si mesma, é uma figura *determinada*, que não atinge o que deve apresentar: isto é, o espírito consciente de si mesmo¹³.

Contudo, apesar dessas limitações, o leitor que percorre as páginas iniciais do capítulo VII percebe que ali se dá uma virada fundamental no que diz respeito à estrutura da obra. Justamente porque é no momento “religião” que o próprio absoluto apresenta a consciência de si à consciência que se encontra aqui uma reflexão detida da parte de Hegel sobre todo o percurso fenomenológico¹⁴. Nessas páginas Hegel confronta duas totalidades: a totalidade em conjunto (*zusammengefaßte Totalität*) que é constituída pelo espírito na sua existência mundana em geral, ou seja, o conjunto de suas figuras em todos os seus momentos; e a totalidade simples (*einfache Totalität*), que seria o recolhimento em unidades determinadas daquela primeira e mais ampla totalidade: ou seja, essa segunda totalidade unifica os momentos da totalidade anterior e lhes dá uma forma determinada. Por isso se iniciará um novo percurso, mas agora não se trata mais de momentos da consciência até o espírito, mas do próprio saber que o espírito tem de si, isto é, do absoluto. Assim, “por muito diversas que sejam as formas como o absoluto se manifestou à consciência religiosa, é sempre o mesmo sujeito que apresenta os próprios predicados através das diversas fases do seu desenvolvimento”.¹⁵

¹² Chiereghin, F. *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 144.

¹³ PhG, W3, p. 498, trad. II, p. 145.

¹⁴ Cf. Chiereghin, F. *Op. cit.*, p. 145.

¹⁵ *Ibid*, p. 54.

Trata-se, portanto, no momento chamado “Religião”, do saber que o espírito tem de si mesmo, ou seja, “o espírito que se sabe com espírito”.¹⁶ Esse novo percurso terá como dito, três momentos: religião natural, religião da arte e religião manifesta (*offenbare*). Estes momentos são, portanto, momentos em que o espírito vai se revelando a si mesmo como espírito. De certo modo veremos se repetir novamente o movimento que vai da certeza sensível até à consciência de si espelhado na história da religião que se desenvolve da religião natural até à religião manifesta, que constitui a consumação da mentalidade religiosa, e por isso é também chamada “religião absoluta”. Esse desenvolvimento não significa, entretanto, que ao final alcançaremos o saber absoluto, pois a oposição característica da consciência ainda permanece presente. Essa oposição, porém, já não se manifesta entre uma consciência e seu objeto, pois o espírito aqui já se sabe como espírito, mas se revelando a si mesmo no modo da representação. A representação religiosa expõe o conteúdo absoluto como um objeto da consciência, um objeto cuja forma não é imediatamente a revelação completa da essência.¹⁷ Só quando a representação for superada pela forma conceitual, numa outra esfera, então se chegará ao saber absoluto. Entretanto, o *conteúdo* que aí se dá a conhecer, ainda que de *forma* inadequada, é o mesmo que a filosofia especulativa esgotará em seu conceito.

Não nos interessa aqui recorrer até o detalhe da história das religiões tal como Hegel a expõe na *Fenomenologia*. Vamos nos concentrar no momento crucial da religião manifesta, que é o momento da religião cristã. Retenhamos apenas o movimento lógico que guia a passagem de um estágio ao outro: no primeiro, o da *religião natural*, o espírito se “sabe como seu próprio objeto em figura natural ou imediata”¹⁸. Já no segundo estágio, como religião da arte, o espírito suprassume essa imediatidade ou naturalidade: nela, “a figura se eleva à forma do Si, através do produzir da consciência, de modo que essa contempla em seu objeto o seu agir ou o Si”¹⁹. Já na religião manifesta, é suprimida a unilateralidade das duas primeiras figuras:

“O Si é tanto um *imediato* quanto a *mediatez* é Si. Se na primeira efetividade o espírito está, em geral, na forma da consciência; na segunda, na forma da consciência de si; então na terceira

¹⁶ PhG, W3, p. 495, trad. II, p. 143.

¹⁷ Cf. Hyppolite, J. *Op cit.*, p. 563: “O espírito que sabe o espírito é consciência de si e consciência ao mesmo tempo; representa-se a si mesmo em si mesmo, e essa *representação de si* é suscetível de se transformar na religião *até que esteja perfeitamente adequada àquilo que pretende exprimir.*”

¹⁸ PhG, W3, p. 502, Trad. II, p. 149.

¹⁹ *Ibid*, Idem.

está na forma da unidade de ambas: tem a figura do *ser-em-si-e-para-si*; e assim, enquanto está representado como é em si e para si, é a *religião manifesta*".²⁰

Ao aparecer primeiramente em figuras que não correspondem inicialmente ao que o espírito é em si e para si, o espírito se submete a um itinerário fenomenológico em que essa inadequação vai se dissolvendo. Este processo começa pela religião natural em que o divino é fixado em imagens que não correspondem ao que é o espírito: seja na luminosidade (*Lichtwesen*), na religião das plantas e dos animais, ou no artesão (*Werkmeister*), a substância não chega a se tornar sujeito.²¹ Neste último momento, porém, a substância deixa de ser uma imediatidade natural para ser algo construído pela mediação da subjetividade. Com isso o espírito se torna artista e temos então a passagem para o momento da "religião da arte". Aqui a criação artística não tem simplesmente o significado da produção de uma bela obra, mas a obra de arte é o lugar próprio da manifestação da divindade. À religião natural segue-se então a religião da arte que tem seu lugar concreto na civilização helênica. Pela obra de arte o espírito suprassume sua naturalidade e se manifesta em figuras cada vez mais adequadas a seu conceito, isto é, cada vez mais espirituais, partindo da mais completa representação abstrata até a mais concreta manifestação de si na tragédia. Assim, no primeiro momento, na "obra de arte abstrata", a divindade manifesta-se nas criações plásticas do templo e da estátua, e na linguagem oracular. No segundo momento, na "obra de arte viva", a imediatidade do objeto produzido é suprasumida pelo culto, em que se faz presente a realidade espiritual da divindade em uma comunidade. Por fim, na "obra de arte espiritual", os deuses ganham personalidade e representação na tragédia, que também significa a elevação a uma forma clara e universal de linguagem que corresponde à maturidade de um povo:

Essa linguagem superior, a *tragédia*, abarca assim mais estreitamente a dispersão dos momentos do mundo essencial e do mundo operante. *Conforme a natureza do conceito*, a *substância* do divino dissocia-se em suas figuras, e seu *movimento* está igualmente em conformidade com o seu conceito. No que concerne à forma, ao penetrar o seu conteúdo, a linguagem deixa de ser narrativa, assim como o conteúdo deixa de ser representado. É o herói mesmo quem fala, e a representação mostra ao ouvinte – que ao mesmo tempo é espectador –

²⁰ *Ibid*, Idem. (Trad. modificada).

²¹ Segundo Siep, no primeiro momento (*Lichtwesen*) se apresentam claros traços das religiões persas e judaicas, no segundo (*Pflanze und Tier*), traços das religiões indianas, egípcias e sírias, e no terceiro trata-se da cultura e religião egípcia mais avançada. Cf. *Op. Cit.*, p. 223. Como nota Jaeschke, entretanto, é difícil delimitar com rigor as referências de Hegel nesse capítulo, ao contrário das *Lições de Berlim* em que as referências são mais explícitas. Cf. *Reason in Religion*, pp. 197-207.

homens *conscientes-de-si*, que *sabem* e sabem *dizer* seu direito e seu fim; a força e a vontade de sua determinidade.²²

Na tragédia a força do destino se faz presente, mas a ela se contrapõe o herói. Nesse conflito se realizará o “despovoamento do céu” pelo triunfo da consciência de si irônica da comédia. A comédia desvela aquilo que a tragédia só anunciava: associados ao homem na submissão ao destino, os deuses revelam-se como personificações de aspectos particulares do homem. Com isso se dá o processo de purificação do divino, primeiro pelo desvelamento cômico dos deuses e pelo triunfo da consciência de si particular na democracia grega e nas filosofias estoicas e céticas.²³

A religião manifesta pressupõe, assim, todo o movimento anterior, por meio do qual a substância vira sujeito: “o espírito avançou da forma da *substância* à forma do *sujeito* através da religião da arte, pois ela *produz* a figura do espírito e assim põe nela o *agir* ou a consciência-de-si”²⁴. O absoluto deixa de ser apreendido como um objeto da consciência (na religião natural) ou como uma força estranha (o destino na tragédia) e passa a ser visto como um produto que desvanece (a comédia é a consciência disso). A consciência infeliz paga o preço de tal sacrifício e reconhece que assim perdeu seu Deus. Essa consciência infeliz

constitui o reverso e o complemento da consciência completamente feliz dentro de si, - da consciência cômica. A essência divina retorna para essa última consciência, ou seja, ela é a perfeita *exteriorização da substância*. Ao contrário, a consciência infeliz é o destino trágico da *certeza de si mesmo*, que deve ser em si e para si. É a consciência da perda de toda a *essencialidade nessa certeza* de si; e justamente da perda desse saber de si, - da substância como do Si. É a dor que se expressa nas duras palavras: *Deus morreu*.²⁵

Mas nesse sacrifício a substância se revelará a si mesma como sujeito quando o próprio Deus se faz homem, e mostrar assim que deixou de ser aquela abstração carente de vida que soçobrou na comédia. É por meio dessa concentração de referências que Hegel interpreta toda a paixão de Cristo e lhe oferece uma explicação especulativa²⁶. A

²² PhG, W3, p. 534, trad. II, p. 174-5. Cf. Chiereghin, *Op. cit.*, p. 150

²³ Cf. Siep, L. *Op. Cit*, p. 233 e Chiereghin, *Op. cit*, p. 151-2.

²⁴ PhG, W3, p. 545, trad. II, p. 183.

²⁵ PhG, W3, p. 547, trad. II, p. 184. A descrição que Hegel oferece aqui da “consciência infeliz” contrasta com aquela oferecida no capítulo “Consciência-de-si” em que ela era descrita como a consciência da distância entre a divindade e a consciência do crente. Cf. Siep, L., *Op. Cit*, p. 235.

²⁶ Que seja citada uma passagem exemplar em que mesmo a geração do filho de Deus é interpretada especulativamente: “Desse espírito, que abandonou a forma da substância e entra no ser-aí na figura da consciência-de si, pode-se dizer – caso se prefira utilizar relações tomadas da geração natural – que o espírito tem uma mãe *efetiva*, mas um pai *em-si-essente*. Com efeito, a *efetividade* ou a consciência-de-si,

encarnação ou humanização (*Menschwerdung*) de Deus não significa um rebaixamento da essência divina, mas sua transformação em efetiva consciência de si. Por isso, para Hegel, a *Menschwerdung Gottes* é o ponto central da religião, pois “essa encarnação da essência divina, ou o fato de que ela tem essencial e imediatamente a figura da consciência-se-si, é o conteúdo simples da religião absoluta”.²⁷ Agora a morte efetiva de Deus enquanto homem, enquanto consciência de si singular existente é um momento necessário de sua revelação como espírito. Esse movimento corresponde à passagem da certeza sensível ao universal que foi o resultado do primeiro capítulo da *Fenomenologia*: “Este homem singular, portanto, como o homem que a essência absoluta se revelou ser, consoma nele enquanto singular o movimento do *ser-sensível*. Ele é o Deus *imediatamente* presente: assim, o seu *ser* passou para o *ter sido*. A consciência, para a qual ele tem essa presença sensível, deixa de vê-lo, de ouvi-lo; ela o *tinha* visto e ouvido, - e só porque o *tinha* visto e ouvido, torna-se ela mesma consciência espiritual. Ou seja: como antes ele nasceu para ela como *ser-aí sensível*, agora nasce como espírito”.²⁸ A presença sensível do espírito vive na comunidade e este é um momento do processo: “O que constitui o todo completo desse espírito não é o singular, mas sim o singular junto com a consciência da comunidade e o que ele é para a comunidade”.²⁹ Mas a morte de Deus tem ainda o significado da completa efetivação de sua essência. Ela deve alienar-se totalmente de si num existir natural e numa efetividade existente como mal.

“A morte é o sentimento dolorido da consciência infeliz, de que *Deus mesmo morreu*. Essa dura expressão do simples saber de si mais íntimo, o retorno da consciência às profundezas da noite do ‘Eu=Eu’, que nada mais distingue nem sabe fora dela. Assim, esse sentimento é de fato a perda da *substância* e de seu contrapor-se à consciência; mas é, ao mesmo tempo, a pura *subjetividade* da substância, ou a pura certeza de si mesma que faltava à substância, - seja enquanto objeto, seja enquanto o imediato seja enquanto pura essência. Esse saber é, pois, a animação pela qual a substância se fez sujeito. Morreu sua abstração e carência de vida, e assim a substância se tornou consciência de si simples e universal”.³⁰

e o *em-si* como a substância são os seus dois momentos, pela exteriorização mútua dos quais – tornando-se cada um deles o outro – o espírito entra no ser-aí como sua unidade”. PhG, W3, p. 550, trad. II, p. 186.

²⁷ PhG, W3, p. 552, trad. II, p. 188.

²⁸ PhG, W3, p. 555, trad. II, p. 191. Cf. Siep, L. *Op. Cit.*, p. 238.

²⁹ PhG, W3, p. 556, trad. II, p. 191.

³⁰ PhG, W3, p. 572, trad. II, p. 204. Sobre a questão da “morte de Deus”, Cf. Löwith, K. *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*. In: *Hegel-Studien Beiheft 1* (1964), p. 212, Jaeschke, W. *Die Religionsphilosophie Hegels*, pp. 64 e seguintes; R. Garaudy. *Dieu est mort. Étude sur Hegel*. Paris, 1962, pp. 100 e seguintes.

A morte de Cristo se apresenta como a mediação que conduz o espírito à completa consciência de si. A comunidade deve reconciliar a existência finita com a essência divina através da morte do mediador. Por isso, o que acontece é não somente a morte do Deus homem, mas ainda a morte do Deus abstrato, cuja transcendência separava radicalmente a existência humana da essência divina³¹. Assim, o absoluto deixa de ser um além inatingível para a consciência, como sucedia com a consciência infeliz, ou aquela unidade impenetrável e obscura do destino. O absoluto se revela na consciência de si de Deus que oferece a completa manifestação de si, na qual a consciência já não encontra nada de estranho, antes se reconhecendo e se encontrando completamente reconhecida por ela. Por essa razão, a religião cristã se apresenta como a religião absoluta, ou “consumada” como Hegel a nomeará nas *Lições* de Berlim, pois nela

a essência é sabida como espírito; vale dizer, essa religião é sua consciência, sobre si mesma, de ser espírito. Com efeito, o espírito é o saber de si mesmo em sua extrusão: é a essência que é o movimento de preservar no seu ser-outro a igualdade consigo mesma. Ora, isso é a substância, na medida em que ela, em sua accidentalidade, é igualmente refletida sobre si, não ao contrário, como indiferente a algo inessencial, e que por isso se encontrasse em algo estranho; senão que ali a substância está *dentro de si*, isto é, enquanto ela é *sujeito* ou *Si*. Por conseguinte, a essência divina é *revelada* (*geoffenbart*) nessa religião. O seu ser-manifesto (*Offenbarsein*) consiste manifestamente (*offenbar*) em que se sabe o que ela é. Mas ela é conhecida justamente enquanto é conhecida como espírito, - como essência que é essencialmente *consciência de si*³².

Aqui começamos a ver coincidir o processo da religião revelada com o saber especulativo da filosofia, pois assim como o conceito na filosofia, Deus, na revelação, penetra o inteiramente outro do ser sensível e mantém-se na igualdade consigo mesmo através desta total alienação de si. No cristianismo dá-se assim, a plena manifestação daquilo que é o divino em si, ou seja, espírito. Nela deixa de existir qualquer mistério e qualquer separação entre o além e o aquém: “Deus é assim aqui *manifestamente* (*offenbar*) como *ele é*: *ele é aí* assim como *ele é em si*; *ele é-aí* como espírito. Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber; e só é esse saber mesmo, porque Deus é o espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião manifesta (*offenbare*). Um saber que sabe Deus como *pensar*, ou pura essência, e esse pensar

³¹ Cf. J. Hyppolite, *Op. Cit.*, p. 595.

³² PhG, W3, p. 552, trad. II, p. 188.

como ser e como ser-aí, e o ser-aí como a negatividade de si mesmo; por isso, como Si – *este* Si, e Si universal. Justamente isso sabe a religião manifesta”³³. Aqui se revela a trindade constitutiva tanto da religião quanto da filosofia especulativa.

Tendo chegado a esse ponto pode-se afirmar que o conteúdo da fé cristã é idêntico ao conteúdo da filosofia especulativa³⁴. Mas tal identidade não é absoluta, pois resta ainda a diferença da forma: a consciência religiosa ainda está presente de modo imediato, não na forma do conceito, mas enquanto algo representado. O conteúdo religioso ainda depende de um acontecer inconcebível, graça ou fé, que não tem a necessidade do conceito. A conciliação aqui ainda é meramente representada e não conceituada, embora em si já tenha ocorrido³⁵. Apesar de superar a imediatez das religiões naturais e artísticas, ela não renuncia inteiramente à imagem.

Embora o espírito certamente alcance nela sua *figura* verdadeira, justamente sua *figura* mesma e a *representação* ainda são o lado não superado, do qual o espírito deve passar ao *conceito*, para nele dissolver totalmente a forma da objetividade: - nele que inclui dentro de si igualmente seu contrário³⁶.

A exposição da verdade do conteúdo da religião manifesta em forma conceitual será, então, a verdadeira suprassunção da diferença entre a essência divina e sua representação. A forma conceitual supera a representação ainda imperfeita de uma redenção lançada ao futuro a qual se entregava a mentalidade religiosa. Ela supera enfim, a cisão num aquém e num além, em nome de uma identidade que mantém a diferença. De certa forma, a religião deve “suprassumir-se” na forma conceitual para compreender o próprio conteúdo que ela apresenta. Pois só do ponto de vista do saber é que o espírito pode ser captado na simplicidade que lhe é própria, como reconhecimento de si no seu ser-outro.

³³ PhG, W3, p. 554, trad. II, p. 190.

³⁴ E na verdade, não apenas o conteúdo do cristianismo, mas de todo o capítulo VII. Pois como nota Wohlfart, “arte e religião são ao mesmo tempo o solo (o ‘Territorium’), a partir do qual o conhecimento especulativo-filosófico é possível. No final, não se trata nem de permanecer nele, nem tampouco antes dele. – A reflexão absoluta do conceito especulativo é por assim dizer a revisão filosófica do conteúdo artístico-religioso”. *Der spekulative Satz*, p. 100.

³⁵ “Há assim nessa união do ser e pensar o defeito de estar a essência espiritual ainda afetada por uma cisão, não reconciliada, em um aquém e além. O *conteúdo* é o verdadeiro, mas todos os seus momentos, postos no elemento do representar, têm o caráter de não serem conceituados, mas de aparecerem como lados totalmente independentes, que se relacionam *exteriormente* um como o outro. Para que o verdadeiro conteúdo receba também sua verdadeira forma para a consciência, faz-se mister a mais alta formação (*Bildung*) dessa consciência: há que elevar ao conceito sua intuição da substância absoluta, igualar, *para ela mesma*, sua consciência com sua consciência de si: - como para nós, ou *em si* ocorreu”. PhG, W3, p. 555-6, trad. II, p. 192.

³⁶ PhG, W3, p. 502-3, trad. II, p. 149.

Essa apresentação da relação entre a religião e a filosofia especulativa já seria suficiente para compreender o conceito especulativo da religião – a religião como a consciência de si do espírito absoluto³⁷. Mas como Hegel fornece tanto na *Enciclopédia* (especialmente na terceira edição de 1830), como nas *Lições* de Berlim, explicações mais claras para esse conceito, nos remeteremos a esses textos para completar nossa apreensão das linhas gerais da filosofia hegeliana da religião em geral e da religião cristã em particular.

1.2 – A esfera do espírito absoluto e a religião cristã como a “religião consumada” ou “absoluta”

Para apresentar em toda sua estrutura a filosofia da religião de Hegel tal como ela se dá no interior de seu sistema, deveríamos analisar tanto as diferenças entre as diversas edições da *Enciclopédia* (1817, 1827 e 1830), quanto entre as diversas versões que nos chegaram das *Lições sobre a Filosofia da Religião* (1821, 1824, 1827 e 1831)³⁸. Mas não faremos isso aqui, já que isso exigiria um espaço muito maior do que aquele que devemos reservar para uma comparação com a “filosofia da religião” de Schopenhauer. Nos limitaremos a traçar as linhas gerais do *conceito de religião* e da concepção da *religião consumada* tal como aparecem nas *Lições*, e por fim discutiremos a relação que se estabelece entre a religião e a filosofia no interior da filosofia do *espírito absoluto* da *Enciclopédia* de 1830.

Começemos pelo manuscrito das lições de 1821. Nele Hegel apresenta um prólogo que será mantido em todas as lições posteriores e no qual ele apresenta a finalidade de suas lições. O objeto da filosofia da religião é Deus e a finalidade dela consiste no conhecimento de seu objeto.

O objeto destas lições é a *filosofia da religião* (Ela tem em geral, em suma, o mesmo fim que a antiga ciência metafísica, chamada *theologia naturalis*, pela qual se entendia o âmbito daquilo que a *mera razão* podia saber de Deus, - “mera” significa diferente de uma religião *positiva*, revelada, de uma religião que se saberia por outros meios que os da razão) e o *objeto da religião* mesmo é o *altíssimo*, o absoluto (aquele que é simplesmente verdadeiro) (a verdade mesma): a *região* na qual foram resolvidos todos os enigmas do mundo, todas as contradições

³⁷ Cf. Jaeschke, W. *Reason in Religion*, p. 188. Cf. Hyppolite, J. *Op. cit.*, p. 565: “A fenomenologia da religião não é mais a fenomenologia da consciência se elevando à certeza de que o espírito é a única verdade. É o próprio espírito que, tendo chegado ao saber de si, busca uma expressão adequada à sua essência”.

³⁸ Para uma análise das diferenças entre as lições, Cf. Jaeschke, W. *Reason in Religion*, pp. 208-348.

do pensamento, todas as dores do sentimento – a região da *verdade eterna e do repouso eterno*, da verdade absoluta mesma. (...) Ele é o *ponto de partida* de tudo e o *final* de tudo. Tudo deriva dele e tudo regressa a ele. (O objeto unitário e único da filosofia é ele, ocupar-se dele, conhecer tudo nele, reduzir tudo a ele, assim como derivar dele todo o particular, justificar tudo exclusivamente enquanto brota dele, se mantém em conexão com ele, vive de sua irradiação e tem sua alma. Por isso a filosofia é teologia, e a ocupação com ela, ou melhor nela, é para si culto divino)³⁹.

Recuperar o conceito de Deus para a filosofia teórica não é certamente apenas a tarefa da filosofia da religião, mas de todo o sistema, que se define como uma “explicação de Deus” e nada mais⁴⁰. Por essa razão, a filosofia da religião ocupará o lugar de última disciplina no sistema: a *ciência filosófica da religião* ocupa o último lugar entre todas as outras disciplinas, de maneira que ela própria já é o resultado de todo o percurso reflexivo e conceitual anterior⁴¹. Assim, a base originária da filosofia da religião é um resultado cujo conteúdo já é *em si verdadeiro*. Somente o próprio sistema oferece a verdadeira prova da necessidade do ponto de vista religioso. Por isso, como veremos mais a frente, não é necessária uma prova prévia da existência de Deus, pois de certo modo todo o sistema pode ser visto como essa prova. O pensamento sobre Deus é, segundo Hegel, aquilo que constitui o centro último de tudo aquilo que distingue o homem do animal, a consciência, o pensamento e tudo que deriva daí, os costumes, as ciências e as artes. (É o que Hegel diz no trecho suprimido na passagem acima do manuscrito). Por isso, podemos partir da religião como de algo imediatamente dado, admitindo que a constituição do seu ponto de vista já está comprovado e que podemos imediatamente recorrer ao testemunho da própria consciência. Isso implica a necessidade mesma de adotar como começo dessa ciência o conteúdo pressuposto subjetivamente pela consciência, porque este é, pelo menos empiricamente, tomado como universalmente válido, ou seja, a religião apresenta-se de imediato como *verdade* para todos os homens e a *fé* repousa no testemunho do espírito tal como ele se manifesta no espírito dos homens reunidos em comunidade, que sabem de Deus e da religião primeiramente como conteúdo externo transmitido pela tradição e só depois chegam a conhecer o seu conteúdo especulativo verdadeiro. Mas somente a filosofia da religião,

³⁹ VphRel, I, p. 3-4 (Ms), trad. Esp., p. 3-4.

⁴⁰ Cf. W. Jaeschke, *Reason in Religion*, p. 214. No escrito da *Diferença* é dito que a especulação, assim como a arte é, em sua essência, ofício divino (*Gottesdienst*), “ambas são uma intuição viva da vida absoluta e, por isso, estão em unidade com ela”. *Differenz*, SW IV, p. 76, trad. p. 108.

⁴¹ “A ciência da religião é uma e na verdade a última disciplina na filosofia; desse modo ela pressupõe as outras disciplinas filosóficas, é portanto resultado”. VphRel, I (1827), p. 265.

em virtude de seu desenvolvimento especulativo e conceitual, pode propiciar um conhecimento científico do que Deus é, de maneira que somente por seu intermédio se sabe efetivamente o que ele é. Essa verdade só será alcançada, entretanto, ao término do processo, quando o que antes era chamado indeterminadamente de Deus se apresenta como *resultado* efetivo da filosofia inteira.

De acordo com essa concepção, Hegel irá se opor à visão predominante em sua época, segundo a qual Deus não poderia ser conhecido, restando apenas o apelo à fé e ao sentimento como fontes da religião. Hegel retoma, mais uma vez, sua crítica à assim chamada “filosofia da reflexão” de Kant e Jacobi, que teria estabelecido uma barreira entre Deus e o conhecimento, restando a este último restringir-se apenas ao âmbito do finito, dando lugar a uma fé que acaba se refugiando no simples sentimento. O alvo principal de Hegel é a concepção da religião de F. D. E. Schleiermacher, exposta em sua obra *Sobre a Religião. Discursos aos seus detratores cultivados* (publicada anônima em 1799)⁴². No *Prólogo à Filosofia da Religião* de H. F. W. Hinrichs (1821), Hegel caracteriza esta concepção como o resultado do “pressuposto absoluto” da cultura de seu tempo segundo o qual o homem não saberia nada da verdade: “O sistema de distinções e determinações sutis, metafísicas, casuísticas, em que o entendimento estilhaçou o conteúdo sólido da religião e sobre o qual colocou a autoridade igual à que tem a verdade eterna, é o primeiro mal que começa no interior da própria religião”⁴³. Esse mal teria sido desencadeado por um processo no interior da *Aufklärung* que a teria conduzido do impulso pelo conhecimento da verdade e da luta ao preconceito ao esvaziamento do conteúdo objetivo da fé. Esse processo encontraria, no campo da filosofia, seu ápice com a filosofia crítica kantiana. Apesar de partir de uma justificada crítica da teologia dogmática da metafísica, esta filosofia teria captado somente como uma finitude toda determinação graças à elevação do princípio do entendimento ao padrão de medida máximo da verdade. Segundo Hegel, esta filosofia teria deixado Deus sem nenhuma determinação ao elevá-lo sem qualquer propriedade e predicado ao *além* do saber, isto é, teria o rebaixado à ausência de conteúdo.

Esta filosofia deu a este entendimento a consciência correta sobre si de que ele seria incapaz de conhecer a verdade; mas, ao captar o espírito unicamente como este entendimento, ela converteu em princípio universal que o homem não poderia saber nada de Deus e – como se fora de Deus pudesse haver em geral uma verdade e objetos absolutos – nada poderia saber em

⁴² Cf. Baioni, J. E. M., *Substancialidade e Subjetividade*, p. 202.

⁴³ W11, p. 50, Tradução *Prefácios*, p. 218.

geral do que é *em si*. Se a religião coloca a honra e a salvação do homem em conhecer Deus, e o seu benefício em ter-lhe comunicado este conhecimento e desvendado a essência desconhecida do mesmo Deus, então nesta filosofia, na mais tremenda oposição à religião, o espírito degradou-se até à modéstia do animal como seu destino supremo; só que o homem possui desgraçadamente a prerrogativa de ter ainda a consciência desta sua nesciência; em face disso, o animal possui de fato a modéstia muito mais pura, verdadeira, ou seja, a modéstia totalmente ingênua da nesciência. Pode-se bem considerar agora que este resultado se tornou, com poucas exceções, um preconceito universal da nossa cultura.⁴⁴

Para Hegel, a concepção que vê a religião como baseada no sentimento tem origem nesse esvaziamento do saber especulativo de Deus pela filosofia kantiana. Pois ao restringir o campo do conhecimento ao *fenômeno*, isto é, a meras finitudes, chegaria-se então à conclusão, com Schleiermacher, de que somente o sentimento seria a forma verdadeira em que a religiosidade conservaria sua autenticidade.⁴⁵ Contra essa concepção da religião que Hegel vê como predominante em sua época ao traçar o “lugar da filosofia da religião em relação às necessidades do tempo”⁴⁶ é que o autor pretende lançar as bases de uma *teologia especulativa*, que faria justiça ao conceito da “religião manifesta” desenvolvido desde a *Fenomenologia*, segundo o qual a religião cristã, bem longe de ser uma religião do mistério e do Deus abscondito, é na verdade, a religião na qual o espírito chega à sua máxima consciência de si, ou seja, a única em que ele vem a ser para si mesmo espírito, e com isso realiza o *conceito de religião*, recebendo assim o título de religião consumada ou absoluta.

É o fenômeno totalmente peculiar desta época ter regressado, no ponto culminante da sua cultura, àquela antiga representação de que Deus é o que não se comunica e o que não revela a sua natureza ao espírito humano. Esta afirmação acerca da inveja de Deus tem de ser tanto mais estranha no interior do círculo da religião cristã quanto esta religião não é e não quer ser nada senão a *revelação* do que Deus é, e a comunidade cristã não deve ser nada senão a comunidade à qual foi enviado o Espírito de Deus e na qual este mesmo – que, justamente porque é Espírito, não é sensibilidade e sentimento, não é um representar do sensível, mas pensar, saber, conhecer, e, porque é o Espírito Santo divino, é unicamente pensar, saber e conhecer de Deus – conduz os membros ao conhecimento de Deus. O que seria ainda a comunidade cristã sem este conhecimento? O que é uma teologia sem conhecimento de Deus?

⁴⁴ W11, p. 53-4, Tradução *Prefácios*, p. 220.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, Idem. (Trad. p. 221).

⁴⁶ Este é o título de um dos tópicos da introdução nas *Lições* de 1824. Em 1827 esse tópico recebe o título: “a relação da ciência da religião diante das necessidades de nosso tempo”.

Precisamente aquilo que é uma filosofia sem o mesmo conhecimento: um bronze que ressoa e um címbalo que retine!⁴⁷

Com isso já se delineia o vínculo entre a filosofia especulativa e o conceito *especulativo* da religião que Hegel desenvolve: se a religião é o saber de si mesmo do espírito é somente na religião em que o espírito se sabe como espírito que ela alcança sua máxima realização: “A religião consumada é aquela em que o conceito retornou a si, na qual o objeto é a idéia absoluta – Deus enquanto espírito, segundo sua verdade e abertura (*Offenbarkeit*) à consciência. As religiões anteriores, nas quais a determinidade do conceito é menor, mais abstrata e deficiente, são as religiões determinadas, as quais constituem os graus da passagem do conceito da religião até sua consumação. A religião cristã se nos mostrará como a religião absoluta”⁴⁸. O conceito da religião consiste, portanto, no desdobramento sistemático dos momentos em que o espírito se revela a si mesmo. Por isso, a religião cristã, sendo a única, segundo Hegel, na qual o espírito se revela a si mesmo como espírito é a religião que está mais de acordo com seu próprio conceito. Ela deve esboçar aquilo que a filosofia especulativa explica: a conciliação dos contrários, a síntese da universalidade absoluta do pensar puro e a singularidade absoluta da sensação.⁴⁹ Com isso Hegel chega à formulação sistemática do conceito especulativo de religião que já era anunciado na *Fenomenologia do Espírito*: a religião não é mera consciência nem mera relação do espírito finito com o espírito absoluto, mas a autoconsciência do espírito absoluto na consciência finita, e os momentos particulares do espírito absoluto (subjetivo e objetivo) são apenas momentos do processo⁵⁰. Por isso, a coincidência do conteúdo da religião e da filosofia: ambas são, em sua última e definitiva figura, apenas o desdobramento da autoconsciência do absoluto.

É essa coincidência de conteúdo que permite a Hegel afirmar que “o conteúdo da filosofia e o da religião é o mesmo”. Essa identidade não significa apenas que a filosofia trata dos mesmos temas que a religião, mas que a religião deve conter em si o movimento conceitual do sistema. É isso que leva o filósofo a afirmar que “requer-se

⁴⁷ W11, p. 65, Tradução *Prefácios*, p. 227. (Cf. Enz, § 564).

⁴⁸ VphRel, I, p. 28-9. (Ms 10b). Trad. esp. 27.

⁴⁹ Cf. VphRel, I, pp. 115-129. Ms 18a-22b. “A religião é a *consciência do verdadeiro* em si e *para si*, em *oposição* à verdade *sensível*, finita, da *sensação* etc. Esta a compreensão mais precisa *sobre a determinação da religião*, que conhecemos primeiro a partir da representação”. *Ibid*, p. 115-6, trad. esp. p. 109.

⁵⁰ Cf. VphRel I, p. 220, trad. Esp. p. 207. Cf. Theunissen, M. *Hegels Lehre*, p. 82: “Em toda a primeira parte das lições sobre filosofia da religião Hegel descreve propriamente apenas como o conceito ‘empírico’ de religião como elevação do homem a Deus reverte no conceito ‘especulativo’, segundo o qual ela é a consciência de si mesmo de Deus”.

uma especulação aprofundada para apreender correta e determinadamente no pensamento o que é Deus como espírito”⁵¹. Assim, será no interior de uma filosofia do *espírito absoluto* que se elucidará em definitivo a relação entre essas duas disciplinas.

A esfera do espírito absoluto é composta pela arte, pela religião e pela filosofia. Essa tripartição corresponde às três esferas do intuitivo (imediatos), do representativo e do conceitual. É nessas “disciplinas” que o conceito do espírito tem sua realidade, pois ele é aqui objeto para si mesmo. A arte aqui ganha uma autonomia que não tinha na exposição fenomenológica; por outro lado, a religião aqui apresentada é apenas a religião revelada (*geoffenbarte*)⁵². E embora a filosofia constitua o saber absoluto ao apreender o espírito em seu próprio elemento – o conceitual, Hegel diz que toda essa esfera, em conjunto, pode ser designada como *religião*⁵³.

Segundo Hegel, no conceito da religião verdadeira que enquanto tal tem como conteúdo o espírito absoluto, já está implicado que ela seja revelada *por* Deus⁵⁴. A substância só pode ser espírito (ser sujeito) quando *sabe*, quando conhece a si mesma e só é absoluta quando se *autodetermina* a *manifestar* a si própria: por isso, na religião absoluta o espírito absoluto manifesta “não mais seus momentos abstratos, mas a si mesmo”⁵⁵. De certo modo, embora determine com isso o conteúdo da religião cristã tal como se realiza na “comunidade”, Hegel já a apresenta aqui em sua forma conceitual, apreendida especulativamente, apreensão com a qual unicamente se pode “apreender correta e determinadamente no pensamento o que é Deus como espírito. Aí se encontram contidas, antes de tudo, as proposições: Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é além disso sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem *sobre* Deus: saber que avança para saber-se do homem *em* Deus”⁵⁶.

Uma vez tendo suprassumido o caráter imediato e sensível da arte, esse espírito absoluto é, para Hegel, “segundo o conteúdo, o espírito que é em si da natureza e do

⁵¹ Enz § 564, Anm. W10, p. 374, trad. p. 347.

⁵² A mudança na denominação da religião cristã de “religião manifesta” (*offenbare*) para “religião revelada” (*geoffenbarte*) é assim explicada por M. Theunissen: “Manifesto (*Offenbar*) é algo *para nós*, já revelado (*geoffenbart*) [significa que algo] se revelou *a partir de si*, por sua própria iniciativa. Se falamos do Deus manifesto então pensamos sobretudo em sua presença na consciência humana, como é o caso na ‘ciência da experiência da consciência’, que prefere essa linguagem. Em contraste com isso, o enunciado do Deus revelado chama nossa atenção para seu próprio ato”. *Hegels Lehre*, p. 218.

⁵³ Cf. Enz § 554, W10, p. 366. Trad., p. 339. Cf. Theunissen, M. *Hegels Lehre*, p. 81 e seguintes.

⁵⁴ Cf. Enz § 564. “A *Enciclopédia* toma a religião verdadeira como a religião revelada, pois quer trazer à vista a revelação (*Offenbarung*) como automanifestação de Deus”. M. Theunissen, *Hegels Lehre*, p. 218.

⁵⁵ Enz § 564, W10, p. 373, trad. p. 346.

⁵⁶ Enz § 564, W10, p. 374, trad. p. 347. Nesse trecho Hegel remete à sua Resenha sobre o livro de Carl Friedrich Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis* de 1829. Cf. W11, pp. 353-389.

espírito; segundo a forma, é antes de tudo para o saber subjetivo da *representação*”⁵⁷. O espírito absoluto tem como conteúdo portanto a natureza e o espírito que se apresenta como subjetivo, que diz respeito à *relação a si mesmo* no interior de si, e como objetivo, como a realidade de um mundo produzido por ele. Ele é o espírito “na unidade *sendo em si e para si* e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta”⁵⁸. Como estágio da imediatidade suprasumida, a religião corresponde ao estágio da reflexão: ela compreende os momentos do conteúdo do espírito absoluto como “fenômenos *que se seguem uns aos outros*, e uma conexão *do acontecer* segundo as *determinações finitas da reflexão*”⁵⁹. A supressão da imediatidade dá origem, enquanto reflexão, à representação que realiza a mediação externa entre aquilo que é separado. Esses momentos, apreendidos de forma *representativa* são os momentos da criação do mundo, da vida e morte de Cristo e sua ressurreição: são momentos que formam a história eterna do absoluto que se apresenta a si mesmo⁶⁰. Tais momentos só deixam de lado sua forma representativa ao serem suprasumidos em momentos superiores. Assim, diz Hegel, “tal forma de modo-de-representação finito é também suprasumida na fé no único espírito, e na devoção do culto”⁶¹. Se comporta ao mesmo tempo o pressuposto da forma representativa, a religião contém, porém, elementos que a elevam além dessa forma⁶², e que tornam possível uma “apreensão especulativa”, como a que se apresenta, em todos os seus momentos lógicos, no parágrafo seguinte da *Enciclopédia*:

Nesse separar, a *forma* se divide do *conteúdo*; e, na forma, os diferentes momentos do conceito se dividem em *esferas particulares* ou elementos particulares, em cada um dos quais o conteúdo absoluto se expõe: 1º) enquanto conteúdo eterno, que permanece junto de si em sua manifestação; 2º) enquanto diferenciação entre a essência eterna e sua manifestação, que por essa diferença se torna o mundo fenomênico no qual entra o conteúdo; 3º) enquanto infinito

⁵⁷ Enz § 565, W10, p. 374, trad. p. 347.

⁵⁸ Enz § 385, W10, p. 32, trad. p. 29.

⁵⁹ Enz § 565, W10, p. 374, trad. p. 347. Cf. Bruaire, C. *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, pp. 16-29.

⁶⁰ Cf. Theunissen, *Hegels Lehre*, p. 246. Esses momentos correspondem à tripartição que Hegel oferece da religião revelada a partir das *Lições* de 1824: o primeiro é a trindade, o segundo a cristologia e o terceiro a teoria do espírito. Em 1831 esses elementos ganham o nome de “reino do pai”, “reino do filho” e “reino do espírito”. Cf. Jaeschke, W. *Die Religionsphilosophie Hegels*, pp. 82 e ss.

⁶¹ Enz § 565, W10, p. 374, trad. p. 347. Cf. VPhRel I, pp. 330-338; trad. Esp., p. 312-6. (1827 C: o culto).

⁶² Segundo Theunissen, todo esse texto baseia-se na teoria segundo a qual “a arte está em casa no elemento da intuição, a religião na esfera da representação e a filosofia no *médium* do conceito, mas de modo que os meios incluem em si ao mesmo tempo começo e fim, a religião portanto fica atrás e além da representação, começa com a intuição sensível imediata e se movimenta em direção ao conceito”. *Hegels Lehre*, p. 226.

retorno e reconciliação do mundo exteriorizado com a essência eterna; o retornar, da mesma essência, do fenômeno para a unidade de sua plenitude⁶³.

Hegel desenvolve nos parágrafos seguintes (567-570) uma explicação desses momentos tanto em seu aspecto lógico quanto representativo. Nota-se nesse trecho, contudo, uma primazia da linguagem conceitual, ficando a linguagem representativa em segundo plano: tratam-se de elementos que no fundo são momentos do conceito e como tais só podem ser desvelados pelo pensar conceitual: o momento do eterno ser em si (*Insichsein*), da exteriorização (*Entäußerung*) e do retorno a si do espírito absoluto⁶⁴. O primeiro momento é o da *universalidade*, ao qual corresponde a esfera do puro pensamento, o elemento abstrato da *essência*. Este é o espírito absoluto apenas *pressuposto*, mas tomado representativamente como *potência substancial* que na determinação de reflexão da causalidade é “criador do céu e da terra”⁶⁵. Ele permanece em si mesmo em sua manifestação, ou seja, ele é o “diferenciar-se de si do espírito absoluto”⁶⁶. Já no momento da *particularidade*, que corresponde ao *juízo*, essa essência concreta eterna tem seu movimento na “criação do *fenômeno*, o desagregar-se do eterno momento da mediação, do Filho único, na oposição autônoma, de um lado, do céu e da terra, da natureza elementar e concreta; e, de outro lado, do espírito enquanto está na *relação* com ela; por isso, do espírito *finito*”⁶⁷. O surgimento da finitude, como “extremo da negatividade que é aí” dá ocasião ao mal, pois entra em uma relação exterior com o eterno, como uma natureza a ele contraposta⁶⁸. Mas no momento da *singularidade*, momento da subjetividade e do conceito mesmo temos a síntese da universalidade e da particularidade por meio do retorno ao “fundamento idêntico”. Esse retorno a si do conteúdo absoluto é a reconciliação do mundo exteriorizado com a essência eterna. É também o todo que aparece em todos os seus momentos, universalidade, particularidade e singularidade. A abstração da oposição entre a essência eterna e seu fenômeno é superada pela “plenitude” do ser absolutamente concreto⁶⁹. O fim se revela como um resultado de algo que antes era apenas em si, mas que só recebe sua plenitude quando desdobra todos os seus momentos. Essa síntese ou reconciliação,

⁶³ Enz, § 566, W10, pp.374-5. Trad. p. 348. (com alterações).

⁶⁴ Cf. Theunissen, M. *Hegels Lehre*, p. 247.

⁶⁵ Enz, § 567, W10, p. 375. Trad. p. 348.

⁶⁶ M. Theunissen, *Hegels Lehre*, p. 248. A criação do mundo surge aí como imagem da autodiferenciação do absoluto. Cf. *Ibid*, p. 266.

⁶⁷ Enz, § 568, W10, p. 375. Trad. p. 348.

⁶⁸ Aqui tem lugar uma complicada dialética da identidade e não identidade de Deus e o mundo, Cf. Chapelle, A. *Hegel et la Religion*, II, pp. 146 – 207 e Theunissen, *Hegels Lehre*, p. 250.

⁶⁹ Cf. M. Theunissen, *Hegels Lehre*, p. 252.

que no fundo é apenas a mediação do absoluto consigo mesmo, tem também, por sua vez, três momentos:

“I) como *pressuposição*, a substância *universal*, que, a partir de sua abstração, se efetivou na consciência-de-si singular, como *imediatamente idêntica* à essência, naquele Filho, transferido da esfera eterna à temporalidade; e nesta o mal é supracumido enquanto *em si*. Mas além disso essa existência imediata, e por isso sensível, do absolutamente concreto se põe no juízo e morre na dor da *negatividade*, na qual é, como subjetividade infinita, idêntica a si mesma, da qual, como *retorno absoluto* e unidade universal da essencialidade universal e singular, veio a ser *para si* mesmo: a idéia do espírito eterno mas *vivo* e presente no mundo. [§ 570] II) Essa totalidade objetiva é a *pressuposição* que é em si para a imediatidade finita do sujeito singular; por isso essa totalidade é primeiro, para ele, um *Outro* e algo *intuído*; mas é a intuição da verdade que é *em si*. Por meio desse testemunho do espírito nele, em razão de sua natureza imediata, o sujeito singular determina-se, primeiro, como o nulo e como o mal; e em seguida – segundo o exemplo de sua verdade, mediante a crença na unidade, que ali se realizou *em si*, da essencialidade universal e singular – ele é também o movimento de se exteriorizar de sua determinidade-de-natureza e da vontade própria, e de se concluir na dor da negatividade com aquele exemplo e seu *Em-si*, e de se conhecer como reunido com a essência. III) A essência, por essa mediação, se produz como imanente à consciência-de-si, e é a presença efetiva do espírito que é em si e para si, como espírito universal”.

Nesta passagem, Hegel condensa toda sua teoria a respeito do caráter especulativo da paixão de Cristo. Ela se dá como mediação absoluta do espírito que se aliena na finitude e na negatividade para reencontrar a si no espírito da comunidade. Há, dessa forma, uma correspondência da lógica do conceito (do silogismo) com a teologia especulativa da trindade. Assim como o espírito é a unidade do pai e do filho, da mesma forma, o silogismo é a unidade do conceito e do juízo. “O efetivo é uno, mas é igualmente o dissociar-se dos momentos do conceito, e o silogismo é o percurso completo da mediação de seus momentos, pelos quais se põe como uno”⁷⁰. Mas em todos os seus momentos, a idéia está presente como auto revelação divina: em primeiro lugar no elemento da pura *universalidade*, que permanece em si em sua diferença, movimento pelo qual Deus é espírito – a trindade: “Deus enquanto espírito é a atividade que permanece sendo em si mesma do saber livre; como atividade ela deve pôr-se em

⁷⁰ Enz, § 181, W 8, p. 331. Trad. p. 316. “Tudo é *conceito*, e seu ser-aí é a diferença dos momentos do conceito, de modo que a natureza *universal* de tudo, mediante a *particularidade*, se confere realidade exterior, e assim, enquanto reflexão-sobre-si negativa, se faz algo *singular*. Ou, inversamente, o efetivo é um *singular*, que pela particularidade se eleva à *universalidade*, e se faz idêntico a si mesmo. O efetivo é uno, mas é igualmente o dissociar-se dos momentos do conceito, e o silogismo é o percurso completo da mediação de seus momentos, pelos quais se põe como uno”. *Ibid*, Idem.

momentos, como conceito ela deve se partir (*sich urteilen*), mas de modo que o diferente seja imediatamente aquilo do que foi diferenciado”⁷¹. Ao se efetivar na consciência de si singular, a universalidade chega ao extremo da *singularidade*, transferida da esfera eterna à temporalidade. Nessa experimenta a máxima alienação, ao conhecer a dor e a morte, mas suprassume esse mal enquanto subjetividade infinita. Assim, diz Hegel nas *Lições sobre Filosofia da Religião*, “esta história é a mesma explicação da natureza divina tal como esta se encontrava na primeira esfera, mas começando a partir da imediatez ordenada para a intuição e transcorrendo na singularidade. A abstração do pai é superada no filho – isto é, então, a morte. Porém, a negação dessa negação é a unidade do pai e do filho, o amor, o espírito”⁷². Num segundo momento, entretanto, essa verdade é intuída pelo *sujeito singular*. Ele reconhece a efetivação de Deus como o nulo e o mal, mas pela crença na unidade da essencialidade universal e singular a reconhece como sua própria morte enquanto ser singular reunido com a essência absoluta. Com isso o homem suprassume sua naturalidade e se eleva a espírito, pois reconhece, enquanto uno com a essência divina, com o mesmo poder de anular a ocorrência natural (*das Geschehene ungeschehen machen*)⁷³. Por fim, o espírito se faz presente na consciência de si da comunidade, na qual ele é espírito universal. Este é o momento do retorno da singularidade à universalidade.

Com esses três silogismos Hegel pretende ter revelado o conteúdo especulativo da religião cristã, que por isso mesmo é a religião revelada: “Esses três silogismos que constituem o silogismo único da mediação absoluta do espírito consigo mesmo são a revelação desse espírito, a qual representa a vida dele no ciclo de figuras concretas da representação”⁷⁴. Essas figuras concretas se dispersam e se sucedem temporalmente e desdobram a mediação do espírito consigo mesmo pela qual ele conclui consigo mesmo. Com esse resultado a verdade se dá não somente na simplicidade da fé e da devoção do sentimento, mas também no *pensar*, e nessa forma é o objeto da filosofia. A filosofia

⁷¹ VPhRel, III, p. 281 (1831), trad. esp., p. 263. A passagem continua: “Isto, expresso de maneira figurada, equivale a dizer que Deus, enquanto pai engendra eternamente seu filho. Nós dizemos: ‘Deus faz isso, engendra um filho’ – mas toda essa ação é Deus mesmo. Ele é apenas a totalidade e, tomado abstratamente como pai ele não é o verdadeiro Deus. Esta é somente a verdade abstrata; ela é crida na religião e é concebida na filosofia”. *Ibid*, Idem.

⁷² VPhRel, III, p. 286 (1831), trad. esp., p. 267. “Essa morte é seu ressurgir como espírito” PhG, W3, p.565, trad. II, p. 199.

⁷³ Cf. VPhRel, III, p. 287 (1831). “Mortais são os indivíduos singulares no sentido da *mors mystica*” Theunissen, *Hegels Lehre*, p. 285.

⁷⁴ Enz, § 571, W10, p. 377. Trad. p. 350.

assume agora o conteúdo da religião e da arte e o apreende em sua forma puramente conceitual.

Essa ciência é a unidade da arte e da religião, enquanto o modo de intuição da arte, exterior quanto à forma, o seu produzir subjetivo e o fracionar do conteúdo substancial em muitas figuras autônomas são reunidos na *totalidade* da religião; e o dispersar-se que se desdobra na representação da religião e a mediação daquilo que é desdobrado não apenas é recolhido em um todo, mas também unido na simples *intuição* espiritual e elevado depois ao *pensar consciente de si*. Por isso esse saber é o conceito, conhecido pelo pensamento, da arte e da religião, em que o diverso no conteúdo é conhecido como necessário, e esse necessário como livre.⁷⁵

A filosofia reconhece a necessidade do *conteúdo* da “representação absoluta” assim como a necessidade de suas duas *formas*: “*de um lado*, da intuição imediata e de sua *poesia*, e da representação, *que pressupõe*, da *revelação* objetiva e exterior; *de outro lado*, primeiro, do adentrar-em-si subjetivo, depois, do movimento-para-fora subjetivo, e do identificar da *fé* com a pressuposição”⁷⁶. A passagem seguinte do parágrafo 573 que opera a transição definitiva da religião à filosofia pode ser vista como a origem daquilo que muitos comentadores assinalaram como a “ambigüidade” do pensamento de Hegel no que diz respeito à relação da filosofia com a religião:

Esse conhecimento é, assim, o *reconhecimento* desse conteúdo e de sua forma, e a *libertação* da unilateralidade das formas e a elevação delas à forma absoluta que se determina a si mesma para o conteúdo, e permanece idêntica a ele, e nisso é o conhecimento daquela necessidade que é em si e para si. Esse movimento, que é a filosofia, encontra-se já realizado ao apreender na conclusão o seu próprio conceito, isto é, só *vê retrospectivamente* seu saber⁷⁷.

A anotação a esse parágrafo irá explorar a *relação da filosofia com a religião*. O importante para Hegel é explorar “a diferença entre as formas do pensar especulativo e as formas da representação e do entendimento reflexivo”. Para Hegel, a representação está entre a intuição, que é o dado imediato da inteligência e a inteligência em sua liberdade, isto é, o pensar. Com isso, a representação opera a ligação sintética do imediato sensível e do pensamento, a união da singularidade e da universalidade. Esse representar tem três graus: a rememoração (*Erinnerung*), pela qual um conteúdo intuído

⁷⁵ Enz, § 572, W10, p. 378. Trad. p. 351 (com modificações).

⁷⁶ Enz, § 573, W10, p. 378. Trad. p. 351.

⁷⁷ Enz, § 573, W10, p. 378-379. Trad. p. 351-2. A ambigüidade ou ambivalência (*Zweideutigkeit*) da filosofia hegeliana da religião foi constantemente ressaltada pelos chamados jovens hegelianos (B. Bauer, Strauß, etc.), mas já se tornou lugar comum em interpretações de diversas direções. Cf. Theunissen, *Hegels Lehre*, p. 233, nota 38.

é retido pelo eu, interiorizado; a imaginação, que não se limita a referir-se a um objeto intuído, mas “elabora para si um conteúdo que *lhe é próprio*”⁷⁸, ao qual se contrapõe o conteúdo da coisa (*Sache*); o terceiro grau é constituído pela memória que rememora o signo acolhido na inteligência e com isso produz a linguagem, isto é, um objetivo que é subjetivo que forma a passagem ao *pensar como tal*. Toda a teoria hegeliana da representação está condensada no § 451 da *Enciclopédia*:

A representação, enquanto intuição rememorada é o meio termo entre o “achar-se determinado” imediato da inteligência, e a inteligência em sua liberdade, o pensar. Para a inteligência a representação é *o seu*, ainda com subjetividade unilateral; enquanto esse “seu” ainda está condicionado pela imediatez, não é, nele mesmo, o *ser*. O caminho da inteligência nas representações consiste tanto em interiorizar a imediatez – em pôr-se *intuicionante em si mesma* – quanto em suprasumir a subjetividade da interioridade, e em alienar-se dela nela mesma e em *ser em si mesma* na exterioridade própria dela. Mas enquanto o representar começa da intuição e de seu material *achado*, essa atividade está ainda afetada pela diferença, e suas produções ainda são nela *sínteses*, que só no pensar se tornam a imanência concreta do conceito⁷⁹.

À insuficiência característica da forma do representar corresponde a insuficiência da exposição religiosa do absoluto em relação à exposição conceitual. A religião encontra na linguagem imagética seu modo próprio de comunicação e procura através de sínteses representativas expressar um conteúdo que em si mesmo é conceitual. A profusão de imagens na religião tem o mérito de tornar intuitivo o conceito, com isso, porém, oferece uma síntese do intuitivo e do conceitual que não se libertou do objeto sensível, imediato. As representações, as imagens, oscilam eternamente entre os pólos da *universalidade* e da *singularidade*, sem alcançarem uma unidade especulativa, fechada em si e perfeita⁸⁰. Isso torna a diferença entre a forma representativa do pensar e o pensamento puro uma “diferença terrível”⁸¹. A representação se define, portanto, como criadora de uma dualidade entre o ato de representar e algo representado, dualidade que é superada na forma do conceito. Por isso, a conciliação operada na consciência devota ainda é imperfeita pois ela não conceitua a alienação da substância, mas a representa num além. Ela não reconhece a

⁷⁸ Enz § 451 Z, W10, p. 258, trad. p. 235. “Dessa maneira deixa a imaginação de ser uma rememoração simplesmente *formal*, e torna-se a rememoração que diz respeito ao *conteúdo*, que o *universaliza*, e portanto cria representações *universais*”. Idem, Ibidem.

⁷⁹ Enz § 451, W10, p. 258, trad. p. 235.

⁸⁰ Cf. K. Vieweg, “Religião e saber absoluto”, p. 19.

⁸¹ Cf. GdPh, I, W18, p. 104. “A exposição do conceito de modo sensível contém sempre algo impróprio, no solo da fantasia a idéia não pode se expressar de maneira verdadeira”. *Ibid*, p. 103.

reconciliação já presente e o espírito da comunidade ainda não se tornou ser para si absoluto⁸². Por isso a verdadeira síntese só pode ser oferecida pela filosofia que tem apenas a verdade como seu objeto.

A noção de uma “suprassunção” (*Aufhebung*) da religião pela filosofia especulativa guarda senão uma ambigüidade ao menos a possibilidade de ser interpretada em direções opostas. Como notou K. Löwith, trata-se de uma ambigüidade (*Zweideutigkeit*) essencial ao pensamento de Hegel que é ao mesmo tempo uma crítica da religião positiva e sua justificação conceitual.⁸³ Já para Walter Jaeschke a “suprassunção” é, na verdade, inequívoca, embora a ambigüidade entre apologia e crítica permaneça. Para esse autor, que a filosofia consiga conceituar a representação religiosa pressupõe que essa última seja algo conceituável⁸⁴. Justamente nessa admissão de uma racionalidade intrínseca da religião a crítica de Hegel se distancia da *Aufklärung*, que considerava a doutrina religiosa como positiva e a colocava de lado enquanto ela não fosse interpretada em termos morais. Dessa forma, a abordagem hegeliana guarda um inegável caráter apologético, o que não significa ausência de crítica da religião. Como nota Jaeschke, “Ela justifica a representação, mas apenas como figura inferior da verdade e completa portanto sua ‘suprassunção’. Seria um erro interpretar essa suprassunção como meramente transcendental, e eliminar as implicações críticas da religião do conceito de *Aufhebung*. Certamente, Hegel não quis ‘por de lado’ a religião, assim como a arte. Ambas são assim até mesmo justificadas, mas apenas como figuras que não podem preencher a mais alta forma da consciência de si do espírito”.⁸⁵

Além de insistir na comunidade de conteúdo entre ambas, Hegel reflete sobre a controvérsia gerada em sua época por essa *absorção* do conteúdo da religião na filosofia. Hegel tem consciência que por ter alcançado essa idéia de Deus, a filosofia especulativa tem sido constantemente criticada por seus contemporâneos. Se antes a filosofia era atacada por ter “demasiadamente pouco de Deus”, isto é, por ateísmo,

⁸² Cf. PhG, W3, p. 573, trad. II, p. 206: “Sua própria reconciliação entra, pois, como um *longe* na sua consciência; como um longe do *futuro*, assim como a reconciliação, que o outro *Si* realizou, aparece como uma distância do *passado*”.

⁸³ Cf. Löwith, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*. In: *Hegel-Studien Beiheft* 1 (1964), 196-236; p. 227. Enquanto uns ainda viram na suprassunção da religião e mesmo na antropologização do divino que tem lugar no cristianismo o esforço de Hegel em *superar* a religião (Cf. Hyppolite, *Gênese e Estrutura*, pp. 29 e 572) outros viram nessa mesma tentativa o empreendimento de restauração política e cultural da ortodoxia. Cf. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, p. 426.

⁸⁴ Cf. *Hegels Religionsphilosophie*, p. 112.

⁸⁵ *Ibid*, p. 113.

agora os ataques se dão pela razão inversa, por que se considera que há “Deus em excesso” e que, portanto, ela é *panteísmo*. Ora, essas acusações à filosofia especulativa são justamente as mesmas que foram feitas à filosofia de Espinosa⁸⁶. O que Hegel observa aqui é aquilo que em outro texto ele chama de “preconceito da época” que faz o absoluto depender da assunção subjetiva para ter lugar na filosofia – fê, sentimento. Com isso, o conhecimento especulativo é descartado pela religião, assim como a filosofia descarta o conteúdo especulativo presente na religião. O resultado disso seria a colocação, por um lado, da religião contra a filosofia e, por outro, da filosofia contra a religião. A acusação de panteísmo seria, assim, uma versão abrandada da velha acusação de ateísmo, possibilitada porém pelo predomínio da teologia do sentimento e do saber imediato que teriam rebaixado o conceito de Deus à pura indeterminação.

O abrandamento da censura de ateísmo na de panteísmo tem pois seu fundamento somente na superficialidade da representação, em que essa brandura para si rarefez e esvaziou Deus. Ora, enquanto tal representação se aferra à sua universalidade abstrata, *fora* da qual recai toda a determinidade, então além disso a determinidade é somente o não divino, a existência mundana das coisas, que assim permanece em *firme substancialidade imperturbada*. Com tal pressuposição, também na *universalidade sendo em si e para si*, que na filosofia se afirma de Deus, e em que o ser das coisas exteriores não têm verdade alguma, fica-se, antes como depois, em que as *coisas mundanas* conservam, *de fato*, o *seu ser*, e constituem o que há de determinado na universalidade divina. Assim fazem, daquela universalidade, a universalidade que chamam *panteística*: que *tudo* – isto é, as coisas empíricas sem distinção, as que se estimam mais altas, como as ordinárias – *seja*, possua substancialidade, e que esse ser das coisas mundanas seja Deus. É só a própria ausência-de-pensamento, e uma falsificação dos conceitos que daí deriva, que produz a representação e segurança sobre o panteísmo⁸⁷.

⁸⁶ Sobre a querela do Panteísmo no idealismo alemão, ver J. E. M. Baioni, *Substancialidade e Subjetividade, Hegel intérprete de Espinosa*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2004, Cap. IV: “Panteísmo, ateísmo, e Acosmismo: Espinosimo e Filosofia Especulativa”. As acusações de “panteísmo” a Hegel foram primeiramente expostas pelo teólogo F. A. G. Tholuck na obra *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers* (1823). Hegel discute o pensamento de Tholuck no prefácio à segunda edição da *Enciclopédia* (1827). Mais tarde, um autor anônimo publicou em 1829 a obra *Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus. – Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*. Tal obra recebeu uma réplica de Hegel no mesmo ano nos *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Cf. W11, pp. 390-466).

⁸⁷ Enz, § 573, W10, p. 378-379. Trad. p. 351-2

Para além desse aspecto, vale notar que ao ver que sua filosofia é constantemente comparada a de Espinosa, Hegel dela se afasta ao considerar que a substância, ainda que seja um degrau essencial no processo de desenvolvimento da idéia, não é ainda a idéia absoluta, e sim a idéia na forma limitada da necessidade. Falta não apenas à substância espinosista, mas a toda “representação” abstrata da substancialidade sua auto-compreensão enquanto subjetividade. Por isso, tanto a filosofia espinosana, quanta a eleática e os modos de representação orientais compreendem o absoluto como o gênero pura e simplesmente universal que habita as espécies, mas que as esvaziam assim de toda realidade efetiva. Seriam melhor chamadas, portanto, de acosmismo, ao invés de panteísmo. Para Hegel, o defeito dessa representação de substancialidade é justamente não dar conta da diferença na substância e não apreender o absoluto como espírito que se constrói sua própria diferenciação:

A deficiência do conteúdo espinosista consiste precisamente em que a forma não é sabida como a imanente a ele, e por esse motivo lhe advém somente como uma forma subjetiva, exterior. A substância tal como é compreendida, sem mediação dialética anterior, imediatamente por Espinosa é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado, como sendo originariamente nulo, e que nada de si produz, que tenha em si uma consistência positiva⁸⁸.

Ao afirmar sua distância em relação a Espinosa, Hegel se posiciona no debate acerca das relações entre dogmatismo e criticismo, fé e saber, religião e filosofia, etc., todas discussões provenientes do chamado *Pantheismusstreit*. Quando Schopenhauer se volta contra o assim chamado “panlogismo” hegeliano e o acusa de resgatar Espinosa ele acaba tomando parte num debate que se estende desde a publicação das *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa* de Jacobi em 1785 até a crítica do último sistema de Schelling nos anos 1850.

⁸⁸ Enz, § 151, Trad. Cit, p. 281-2.

Capítulo 2 – Religião e Filosofia em Schopenhauer

Para compreender a intervenção de Schopenhauer na controvérsia sobre a religião, isto é, na discussão sobre o ateísmo, o panteísmo e a relação entre filosofia e religião, devemos compreender o papel e o lugar que o tema da religião ocupa em seu pensamento. Somente então se pode compreender como, apesar da recusa de uma crença na existência de Deus e da rejeição a qualquer subordinação da filosofia à religião, o filósofo ainda assim admite um profundo acordo entre sua metafísica e certas representações religiosas especialmente presentes no cristianismo e no budismo tal como ele os compreendia.

No capítulo 17 dos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação* (1844), ao refletir sobre a gênese da metafísica a partir de uma necessidade inerente ao homem de explicação para o sofrimento e a morte, Schopenhauer compara a metafísica à religião, estabelecendo suas semelhanças e diferenças. As duas são apresentadas como diferentes maneiras de satisfazer aquela mesma necessidade. Esse caráter comum de ambas faz com que Schopenhauer subsuma sob o nome de metafísica tanto a metafísica em sentido estrito, a *filosofia* que ele também designa como *Doutrina de convencimento* (*Überzeugungslehre*), quanto a religião, denominada *Doutrina de Fé* (*Glaubenslehre*). Sob o nome de metafísica, em sentido amplo, Schopenhauer entende pois “todo pretenso conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, portanto além da natureza ou do fenômeno dado das coisas e busca oferecer uma elucidação sobre aquilo pelo que ela é condicionada em um sentido ou em outro, ou, dito de maneira popular, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível”⁸⁹. O que faz com que essa metafísica se divida em duas seria a diversidade original entre a capacidade intelectual das pessoas em virtude da qual, depois que um povo se forma e abandona a rudeza, não poderia mais haver uma única e mesma explicação para os mistérios do mundo. “Portanto, encontramos nos povos civilizados geralmente dois diferentes tipos dela, que se distinguem uma da outra pois uma tem sua confirmação (*Beglaubigung*) *em si*, a outra *fora de si*”⁹⁰. Para o reconhecimento da primeira espécie de metafísica são necessários vários pressupostos, como reflexão, cultura, tempo livre e juízo, o que só pode se dar em civilizações avançadas, ou seja, supõe todo um desenvolvimento

⁸⁹ WWV, E. Kap. 17, SW III, p. 180.

⁹⁰ Idem, *Ibidem*.

histórico. Não apenas para as civilizações menos avançadas mas para todas as pessoas que não se formaram o suficiente a ponto de não reconhecer nenhuma outra verdade que não aquela transmitida pela autoridade e são, portanto, incapazes de refletir a partir de argumentos, só restam os sistemas da segunda espécie. Esses sistemas

podem ser designados como metafísica popular, por analogia com a poesia popular e a sabedoria popular, pela qual compreendemos os provérbios. Tais sistemas são conhecidos sob o nome de religiões e se encontram em todos os povos, com exceção dos mais rudes. Sua confirmação é, como dito, externa e se chama então revelação, que é documentada por meio de indícios e milagres⁹¹.

Esses dois tipos de sistemas metafísicos se comportam hostilmente tanto entre si quanto um em relação ao outro. Assim, os sistemas religiosos se valem de tudo para fazer valer sua autoridade: ameaça, poder estatal e uma educação que consiste em enculcar nas pessoas os dogmas religiosos como verdades eternas. Já os sistemas estritamente filosóficos procuram convencer apenas através de argumentos, sua guerra se dá por meio das palavras e da escrita. Ambas pretendem possuir a verdade, o que gera o antagonismo entre elas: a religião como inimiga do pensamento livre e a filosofia como inimiga da superstição. Tudo se esclarece pelo fato de que a religião não admite seu caráter meramente *alegórico* e pretende que se acredite no que ela conta como se fosse a verdade *sensu proprio*. Desde que se afaste essa pretensão da religião, então pode se estabelecer rigorosamente o âmbito de validade de cada um dos discursos:

Um sistema da primeira espécie, isto é, uma filosofia, tem a pretensão e portanto o dever de ser verdadeiro *sensu stricto et proprio* em tudo o que diz, pois se dirige ao pensamento e à convicção. Uma religião, ao contrário, destinada ao grande número que é incapaz de provar e de pensar por si mesma, não poderia jamais apreender as mais profundas e difíceis verdades *sensu proprio*, e tem, por isso, apenas a obrigação de ser verdadeira *sensu allegorico*. A verdade não poderia aparecer nua ao povo⁹².

Se a religião aceitasse essa limitação inerente a seu próprio modo de exposição, ela poderia servir como um adequado e bom “veículo da verdade”⁹³. Pois aquilo que a religião conta, por meio de mitos e dogmas, aparece como um absurdo para o

⁹¹ WWV, E. Kap. 17, SW III, p. 181.

⁹² *Ibid*, p. 183

⁹³ Em vários textos Schopenhauer expressa a idéia segundo a qual a religião “tomada alegoricamente é um mito sagrado, um veículo por meio do qual são trazidas ao povo verdades que de outro modo seriam totalmente inalcançáveis”. P II, § 177, SW VI, p. 394. Cf. K. W. Wilhelm, *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung*, pp. 18-20.

entendimento comum exatamente pelo fato de que aquilo a que ela se refere diz respeito a uma ordem de coisas bem diferente do que aquela com a qual se ocupa esse entendimento comum, nomeadamente, uma ordem de *coisas-em-si*, diante da qual as leis do mundo fenomênico desaparecem⁹⁴. Por essa razão, Schopenhauer elogia Agostinho e Lutero por terem compreendido os mistérios do cristianismo em oposição ao pelagianismo que teria rebaixado tudo para o mero entendimento, a tosca inteligibilidade (*Verständlichkeit*)⁹⁵. É nesse sentido que Schopenhauer reconhece um valor para a religião: como meio de transmissão de um profundo conhecimento metafísico que de outro modo permaneceria inacessível ao povo. É de acordo com essa utilidade prática da religião que podemos ler os juízos positivos de Schopenhauer no diálogo *Sobre a Religião* dos *Parerga e Paralipomena* (1851). Trata-se, portanto, de colocar cada discurso em seu lugar, delimitando seu papel, sem o que se teria uma mistura dos domínios que traria prejuízo tanto para um quanto para outro.

É nesse contexto que surgem as invectivas de Schopenhauer contra a compreensão da relação entre a filosofia e a religião em seu tempo. Segundo ele, essa má compreensão surge em geral do desconhecimento do caráter alegórico da religião. O filósofo se refere à controvérsia entre os supranaturalistas e os racionalistas da seguinte forma: enquanto os primeiros buscam provar a verdade de todos os dogmas do cristianismo em sentido próprio e não alegórico, os outros buscam fundar a religião pela razão, purificando o cristianismo através da exegese. Ambas as tentativas entrariam em confronto com os conhecimentos e a cultura da época. Em defesa da cultura de sua época Schopenhauer defende a separação dos domínios próprios da religião e da filosofia, ao contrário da tendência de fusão entre elas que se apresentaria principalmente como consequência da filosofia hegeliana.

Em nossos dias isto foi feito de modo mais manifesto através daquele estranho híbrido ou centauro chamado filosofia da religião, que, como um tipo de *gnosis* se esforça por interpretar a religião dada para explicar o que é verdadeiro *sensu allegorico* através de algo verdadeiro *sensu proprio*. Mas para isso deve-se já conhecer e possuir a verdade *sensu proprio*: nesse caso, porém, aquela interpretação seria supérflua. Pois querer encontrar a metafísica, isto é, a verdade *sensu proprio*, a partir da religião através de explicação e interpretação seria um empreendimento precário e perigoso, para o qual só se poderia decidir se fosse estabelecido

⁹⁴ WWV, E. Kap. 17, SW III, p. 183.

⁹⁵ Cf. *Ibid*, Idem.

que a verdade, assim como o ferro e outros metais comuns, só poderia ocorrer no estado de mineral, jamais em estado puro, e que só se poderia obter através da redução daquele estado.⁹⁶

Segundo Schopenhauer, essa tendência contemporânea, quando não motivada pela banalização pelagiana da religião estaria à serviço da transformação do cristianismo num otimismo contrário à sua essência. Se, pelo contrário, se toma a metafísica do próprio Schopenhauer como critério, então pode-se reconhecer a verdade *sensu proprio* das religiões pelo grau de aproximação com os resultados de sua metafísica. Pois, para o filósofo, “o valor de uma religião depende do teor maior ou menor de verdade que ela, sob o véu da alegoria possa trazer consigo, portanto, da maior ou menor clareza com a qual se possa ver através desse véu, isto é da transparência deste último”⁹⁷. Com esse critério, o budismo e o cristianismo levariam a melhor diante das outras religiões, pois reconhecem o mal no mundo e apontam como redenção uma reversão completa na relação com o mundo dado. É sobretudo o caráter *ascético* dessas religiões que desperta o interesse de Schopenhauer e, especialmente a rejeição da vida mundana que está na base delas.. Se o principal na religião é, portanto, a relação que o homem tem com o mal e a morte que se constata no mundo, então não será mais a representação do *absoluto* ou do divino que servirá como critério de distinção das religiões determinadas. O critério será dado pela relação do homem com o mundo como um todo que se expressa em *atitudes* éticas que visam à redenção:

Eu não posso estabelecer a *diferença fundamental* entre todas as religiões, como ocorre geralmente, no fato de elas serem monoteístas, politeístas, panteístas ou atéias, mas somente no fato de elas serem otimistas ou pessimistas, ou seja, se elas apresentam a existência desse mundo como justificada em si mesma e portanto o louvam e celebram, ou a consideram como algo que só pode ser compreendido como consequência de nossa culpa, e por isso não deveria propriamente ser, pois consideram que a dor e a morte não poderiam encontrar-se na ordem eterna, original e imutável das coisas, naquilo que deveria ser de todo ponto de vista. A força, pela qual o cristianismo pode superar primeiro o judaísmo e então o paganismo grego e romano reside inteiramente em seu pessimismo, na convicção de que nosso estado é ao mesmo tempo

⁹⁶ WWV, E. Kap. 17, SW III, p. 185. Por essa razão, em seu livro sobre a filosofia da religião em Schopenhauer, K. W. Wilhelm prefere usar a expressão “Philosophie der Religion” ao invés de “Religionsphilosophie”. Cf. *Op. Cit.*, p. 14. Para justificar esse procedimento, o autor cita o seguinte texto póstumo de Schopenhauer, no qual o filósofo apresenta um esboço de um prefácio à sua tradução dos *Diálogos sobre Religião Natural* de Hume: “o título filosofia da religião (*Religionsphilosophie*) pelo qual eu uni ambos os textos de Hume deve ser entendido no sentido de que ele contém a filosofia de *Hume* sobre a religião no mesmo sentido em que se tem filosofia da história, da botânica, da química. Ou então, quando se preferir, pode-se tomá-lo ironicamente e com isso indicar como Hume busca se virar com raciocínio e argumentos à falta da disciplina filosófica que em nossos dias carrega o nome de filosofia da religião (*Religionsphilosophie*)”. HN 3, p. 181 e ss.

⁹⁷ WWV, E. Kap. 17, SW III, p. 186.

extremamente miserável e pecaminoso, enquanto o judaísmo e o paganismo eram otimistas. Esta verdade profunda e dolorosamente sentida por todos fez efeito e teve como consequência a necessidade de redenção⁹⁸.

Esse pessimismo, entretanto, não está presente apenas no cristianismo. Também para o budismo, tal como Schopenhauer o interpreta, o mundo é apenas uma ilusão da qual deveríamos nos livrar para atingir a “redenção” em um estado em que todo vínculo com esse mundo cessasse. É assim que Schopenhauer compreende o Nirvana: à luz do nada ao qual foi reduzido o mundo a partir da negação da vontade. Essa negação da vontade é também indicada por vários escritos de religiosos cristãos, que não poderiam oferecer mais que uma *indicação* de um estado sobre o qual a filosofia não tem mais condições de discursar. O que a filosofia ainda oferece é a descrição do caminho que conduz da ética à redenção.

2.1 – Da filosofia moral ao misticismo

Embora conserve quase sempre uma postura “iluminista” diante da religião e da metafísica cristã, chegando a se valer das críticas de Voltaire e Hume contra as pretensões da metafísica teológica, Schopenhauer abre um espaço para o discurso religioso insuspeito para alguém que pretende fundar uma filosofia *imanente*, baseada na experiência intuitiva do mundo e na interpretação de dados científicos da fisiologia e da medicina de sua época. Para compreender como isso se dá devemos analisar em detalhe a argumentação de Schopenhauer que o conduz a flertar com a mística e a se referir constantemente a autores religiosos para ilustrar sua “teoria da negação da vontade de viver”. Os últimos parágrafos do primeiro volume de *O Mundo como Vontade e Representação* (68-71) e os capítulos dos *Complementos* que a eles se referem (capítulos 48 e 49) testemunham isso. Antes de tratar deles começamos por resumir a argumentação de Schopenhauer sobre a passagem da ética à teoria da redenção⁹⁹.

Todo o quarto livro de *O Mundo como Vontade e Representação* procura determinar o significado ético das ações do homem: o que é a liberdade, qual o critério para as ações dotadas de valor moral, qual o significado de justiça, virtude, maldade etc.

⁹⁸ WWV, E. Kap. 17, SW III, p. 187-8.

⁹⁹ Na sequência apresento um resumo da interpretação da transição da ética à teoria da redenção exposta em minha dissertação de mestrado: *Tragédia e Redenção, Sobre o significado moral da existência na filosofia de Schopenhauer*, Universidade de São Paulo, 2003, pp. 143-161.

Mas, ao contrário do livro *Os Dois Problemas Fundamentais da Moral*, que procuram analiticamente deduzir esses conceitos sem pressupor nenhuma teoria, o quarto livro da obra principal se insere num sistema metafísico do qual ele é uma das partes. Por isso, seu ponto de partida é o resultado de toda sua metafísica: “Os três primeiros livros devem ter produzido o conhecimento distinto e certo de que, no mundo como representação a Vontade tem seu espelho, no qual ela se conhece a si mesma em graus progressivos de clareza e perfeição, sendo o mais elevado o homem”¹⁰⁰. No homem, ao chegar ao máximo conhecimento possível de si mesma a vontade pode afirmar-se ou negar-se a si mesma. Portanto, o fundamental dessa *metafísica dos costumes* apresentada no quarto livro é a exposição do fundamento e do sentido das duas posturas fundamentais que a vontade pode assumir ao conhecer-se a si mesma: afirmação e negação da vontade¹⁰¹. De acordo com isso, deve-se ter em vista que é a própria vontade de viver, enquanto essência e núcleo do mundo que se afirma ou se nega de modo consciente no homem: não se trata portanto de uma simples escolha individual, mesmo porque o indivíduo se revela em Schopenhauer como ilusório, mas da direção que a própria coisa em si assume diante de seu fenômeno. A letra de Schopenhauer permite assim uma leitura especulativa de sua filosofia, através da qual o mundo que se pode ver por meio da arte, da filosofia e do conhecimento intuitivo presente na religião é apenas o “auto-conhecimento da Vontade” (“*die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens*”)¹⁰².

Tendo em vista então o fato de que a Vontade é aquilo que se manifesta nos fenômenos, que ela é livre, una e incondicionada em oposição aos fenômenos que são determinados e condicionados pelo princípio de razão e dessa forma, aparecem como múltiplos; tendo em vista, portanto, os resultados da “Metafísica da Vontade”, Schopenhauer expõe as duas atitudes possíveis que a vontade, ao conhecer-se a si

¹⁰⁰ WWV, IV, § 54, SW, II, p. 323. Trad. p. 357 (com modificações).

¹⁰¹ Este é propriamente o subtítulo desse quarto livro: “Alcançado o conhecimento de si, afirmação e negação da vontade de viver.” (*Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben*). A tradução de Jair Barboza, ao trocar a conjunção “e” por “ou” nos parece muito arriscada pois foge muito da letra do texto. Além disso, nos parece que Schopenhauer procura pensar menos numa alternativa – embora ela de fato se coloque – do que no *processo* que conduz de uma à outra.

¹⁰² WWV, IV, § 71, SW, II, p. 485. Cf. HN I, p. 462. Cf. Volkelt, J. *Arthur Schopenhauer*, pp. 337 e seguintes, e Malter, R. *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt, 1988 e do mesmo autor *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 46 e seguintes. Segundo Malter, o pensamento único de Schopenhauer abrange não apenas as formulações complementares sobre os dois lados do mundo (“o mundo é representação” e “o mundo é vontade”) mas também o processo pelo qual o sujeito do conhecimento se livra da servidão da vontade na contemplação estética e na auto-negação voluntária da Vontade. Cf. *Ibid.*, p. 51-2. Cf. *Ibid.*, p. 430.

mesma, toma: a afirmação e a negação de si mesma. No §54 o autor oferece uma definição geral dessas duas atitudes:

A vontade afirma-se a si mesma, quer dizer: quando na sua objetividade, isto é, no mundo e na vida, seu próprio ser lhe é dado clara e completamente, este conhecimento não impede absolutamente o seu querer, mas mesmo essa vida assim conhecida é também querida por ela, assim como já o era sem conhecimento, como impulso cego, mas agora com conhecimento, conscientemente e com reflexão. – O contrário disso, a *negação da vontade de viver*, se mostra quando a partir daquele conhecimento a vontade cessa, na medida em que os fenômenos particulares, uma vez conhecidos não mais agem como *motivos* do querer, mas o conhecimento completo da essência do mundo, que cresce pela apreensão das *idéias*, que espelha a Vontade, se torna *quietivo* da vontade e ela livremente se suprime. Esses conceitos bastante desconhecidos e dificilmente compreensíveis nessa forma geral de expressão serão, espera-se, esclarecidos pela exposição que logo se segue de fenômenos, os quais são aqui modos de agir, nos quais se exprimem, por um lado, a afirmação em seus diversos graus e, por outro a negação.¹⁰³

Schopenhauer explica, na seqüência do texto, que ambas as atitudes derivam do conhecimento, mas não do conhecimento abstrato, traduzido em palavras, mas sim de um conhecimento vivo, expresso apenas pelos fatos e pela conduta, independente de qualquer dogma. Trata-se apenas de descrever as conseqüências que advêm de cada uma dessas atitudes, já que aquilo que faz com que a vontade tome a direção da afirmação ou da negação permanece infundado. Aquele que afirma conscientemente a vontade e que também vê para além do princípio de individuação enxerga apenas a própria vontade de viver, manifestando-se em todos os seres da natureza e, apesar do sofrimento e da morte constante dos indivíduos que essa manifestação traz consigo, a afirma. Aquele que leva em consideração o sofrimento dos indivíduos no mundo dos fenômenos, deixa de afirmá-la:

Precisamente este se reconhecer no fenômeno estranho, de que como demonstrei repetidamente, se originam em primeiro lugar justiça e amor humano, conduz finalmente ao abandono da vontade; porque os fenômenos em que esta se apresenta se situam tão decididamente no estado do sofrimento, que quem estende a si próprio por todos eles, não pode continuar assim querendo; exatamente como alguém que comprando todos os talões da loteria, necessariamente sofrerá grande prejuízo. A afirmação da vontade pressupõe limitações da

¹⁰³ WWV, §54, SW II, p. 336. Trad. p. 370.

consciência de si quanto ao próprio indivíduo e joga com a possibilidade de um curso de vida favorável pela mão do acaso¹⁰⁴.

O que difere, portanto, aquele que afirma daquele que nega a vontade, é a consideração do sofrimento de que o mundo está repleto e não apenas a descoberta da ilusão do véu de Maia. Não basta simplesmente reconhecer a vontade uma para além dos fenômenos (este seria o primeiro estágio da moral), mas reconhecer a essência irremediável de seu sofrimento. Para Schopenhauer, o conhecimento chegado ao seu mais alto grau de perfeição nos mostra que a vida, obra da vontade de viver, é um erro, algo do qual devemos nos desviar, ou como ele não se cansa de repetir “um negócio cujos lucros não cobrem os gastos”¹⁰⁵. O objetivo da vida não é outro senão o aprendizado de que melhor valeria simplesmente não ter nascido, pois a existência não passa de uma queda perpétua na morte¹⁰⁶, e a vida de nosso corpo é apenas uma agonia travada sem cessar, uma morte repelida de instante em instante; Um tal juízo negativo sobre a existência em geral é possível, segundo Schopenhauer, quando nos colocamos no lugar de todos os indivíduos que sofrem, quando deixamos de fazer uma distinção egoísta entre nosso próprio eu e o dos outros, quando consideramos não só as dores reais como até mesmo as simplesmente possíveis, e quando fazemos nossas as misérias do mundo inteiro¹⁰⁷. Aquele que atinge um tal estado de conhecimento do mundo não pode, segundo Schopenhauer, deixar de negar a vontade de viver:

Ele percebe o conjunto das coisas, ele conhece sua essência, e ele vê que ela consiste em um perpétuo escoamento, em um esforço estéril, em uma contradição íntima, e em um sofrimento contínuo; e é a isso que são votados a miserável humanidade e o miserável reino animal e, enfim, um universo que não cessa de esvanecer. E mais, tudo isso o toca tão de perto quanto

¹⁰⁴ PP, Cap. XIV, § 165, SW, VI, p. 342. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed. 1980, p. 229-230.

¹⁰⁵ WWV, E., Cap. 19, SW, III, p. 271: “*Das Leben (...) ein Geschäft ist, welches die Kosten nicht deckt*”. Marie-José Pernin destaca o papel das metáforas comerciais no projeto schopenhaueriano de avaliação da vida: “A utilização do cálculo em filosofia não é nova (Platão, Leibniz). Mas esses cálculos concluíam pela apologia do racionalismo e / ou do teísmo, colocando em evidência a ordem do mundo. Os cálculos de Schopenhauer significam seu fracasso comum. Tal é o paradoxo schopenhaueriano: o cálculo do valor da vida não pode mais reivindicar os privilégios insígnies da racionalidade dogmática. Desde Kant se coloca o problema do valor, já que o conhecimento das coisas em si, suscetível de fundar a hierarquia dos bens verdadeiros, não é mais possível: o valor objetivo desapareceu”. “Une Entreprise qui ne couvre pas ses frais” In: *Présences de Schopenhauer*. Droit, Roger-Pol (org.), Bernard Grasset, Paris, 1988, p. 135.

¹⁰⁶ WWV, § 54, SW, II, p. 366.

¹⁰⁷ Cf. WWV, § 68, p. 447.

para o egoísta a sua própria pessoa. Como então, conhecendo assim o mundo, poderia ele, por atos incessantes de vontade, afirmar a vida?”¹⁰⁸

Da universalização da compaixão pode surgir a única ação que realmente pode suprimir as dores do mundo. É nessa medida que se dá a passagem da bondade da disposição (*Gesinnung*) à completa resignação. O conhecimento da totalidade de um mundo mergulhado e condenado ao sofrimento exerce uma influência decisiva sobre a própria vontade. Assim, o conhecimento da identidade do querer em todos os seus fenômenos e a percepção do conjunto das coisas, de sua essência, e de que ela consiste num sofrimento contínuo e sem finalidade, conduz o homem ao mais alto grau de consciência moral: a negação da vontade de viver. “Doravante, a vontade desliga-se da vida: ela estremece diante de seus prazeres, nos quais ela reconhece uma afirmação da vida”¹⁰⁹ O homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de estagnação absoluta do querer. A sua vontade dobra-se, ele já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenômeno, ele a nega. A esse homem que, para Schopenhauer, compreendeu tudo, já não basta amar os outros como a si próprio, e fazer para eles o que faria por si mesmo: “nasce nele um desgosto contra a essência, de que seu próprio fenômeno é a expressão, contra a vontade de viver, contra a essência e o núcleo daquilo que é um mundo repleto de dores”¹¹⁰.

As ações dotadas de valor moral são certamente insuficientes para *diminuir* o sofrimento do mundo, mas elas conduzem o homem a *desviar-se* de sua própria vontade de viver, e neste sentido elas guardam seu valor moral. O que Schopenhauer oferece então é um discurso trágico que tem como função trazer à tona o conhecimento que está na base daquele que nega a vontade. A argumentação de Schopenhauer em favor do pessimismo visa tanto comprovar o absurdo da vida na forma do tempo e da individuação regida pelo princípio de individuação, como também a característica essencialmente insaciável da vontade de viver. O tempo enquanto forma da aparição da vontade revela aquilo que ela é em si mesma: não apenas uma forma inadequada de sua manifestação, mas o desvelamento de sua nulidade: “Esta nulidade (*Nichtigkeit*) encontra sua expressão em toda forma da existência, na finitude do tempo e do espaço, diante da finitude do indivíduo em ambos; no presente sem duração, como o único modo de existência da efetividade, na dependência e relatividade de todas as coisas; no

¹⁰⁸ *Ibid.*, *Idem.*

¹⁰⁹ WWV, § 68, SW, II, p. 448.

¹¹⁰ *Ibid.*, *Idem.*

contínuo vir-a-ser sem ser; no contínuo desejar sem satisfação”¹¹¹. A afirmação da vida seria a aceitação desse espetáculo, “belo de se ver” é verdade; “mas ser é bem outra coisa”¹¹². A negação da vontade tem o sentido de uma recusa e por isso é uma atitude moral. Aquele que nega é aquele que ao tomar para si todas as dores do mundo, não pode mais afirmar a *injusta justiça eterna*. Dessa forma, não basta negar o fenômeno, mas a própria essência. Para esse se revela em fim a *finalidade da existência*, formulação definitiva do sentido moral do mundo em Schopenhauer¹¹³.

A negação da vontade, no entanto, não surge a partir do sofrimento com a necessidade do efeito saído de uma causa, mas a vontade permanece livre. Aqui se trata de uma “conversão transcendental” (*transcendentale Veränderung*), já que esse é o único ponto em que a liberdade da vontade se expressa no fenômeno.¹¹⁴ Daqui em diante, o autor se utiliza de expressões emprestadas da mística e da religião, cristã e oriental, para expressar seu pensamento. “Aquilo que os místicos cristãos denominam *efeito da graça e renascimento* é para nós a única e imediata manifestação da *liberdade da vontade*. Ela aparece apenas quando a vontade, chegada ao conhecimento de sua essência em si, obtém daí um *quietivo*, quando então é removido o efeito dos *motivos*, os quais residem em outro domínio de conhecimento em que os objetos são apenas fenômenos”.¹¹⁵ Essa liberdade é, contudo, misteriosa. Ainda que ela dependa de uma certa reflexão racional sendo, portanto, privilégio do homem, pois depende da ação dos motivos *mediada* pelo conhecimento, que, uma vez suprimida suprime consigo a manifestação da vontade no caráter, ainda assim, deve-se notar que “todo conhecimento e inteligência (*Einsicht*) é como tal independente do arbítrio (*Willkür*); assim também aquela negação do querer, aquela penetração na liberdade, não pode ser forçada de propósito, mas provém da relação íntima do conhecimento com o querer no homem, vem portanto repentinamente e como algo que veio de fora”.¹¹⁶ Daí ser possível designar aquela “conversão transcendental” do homem que nega sua vontade como um “efeito da graça” ou “renascimento” (*Wiedergeburt*). Aqui surge uma oposição entre

¹¹¹ PP, SW, VI, p. 308.

¹¹² WWV, E., Cap. 46, SW III, p. 665.

¹¹³ Schopenhauer fala ora do “significado moral do mundo” (“*moralische Bedeutung der Welt*”, Cf. PP, § 109, SW, VI, p. 221), ou “ordenação moral do universo” (“*moralische Weltordnung*”, WWV, E., Cap. 47, SW III, p. 675); ora do “significado ético das ações” (*Ethische Bedeutsamkeit des Handelns* - por exemplo, WWV E., Cap. 48, SW III, p. 695); ou da “finalidade da existência” (WWV, Cap. 49, SW III, p. 727). Todas essas expressões apontam, porém, para o mesmo sentido: a compreensão da necessidade da negação da vontade de viver.

¹¹⁴ Cf. WWV, § 68, SW, II, p. 467.

¹¹⁵ *Ibid.*, § 70, SW, II, p. 478. Trad., p. 510.

¹¹⁶ *Ibid.*, Idem. Trad., p. 511.

aquilo que é dado e sobre o qual unicamente é possível discurso ou conhecimento, e aquilo a que a linguagem não é mais capaz de se referir. De acordo com o modo de conhecimento natural, os motivos determinam o caráter de maneira necessária, e o indivíduo não é, aqui, apenas uma ilusão, pois a individualidade, a partir desse modo de conhecimento “é inerente também à vontade, já que o caráter é individual”. Ao contrário, de acordo com o modo de conhecimento que se desliga da ação dos motivos, “o caráter é ele mesmo suprimido na negação da vontade. A individualidade é assim inerente à vontade somente em sua afirmação, não em sua negação”¹¹⁷. Para entender essa oposição, entretanto, falta qualquer conceito, resta apenas a linguagem simbólica das religiões. Schopenhauer opõe o homem natural ao santo e o reino da natureza, regido pela necessidade, ao reino da graça, o reino da liberdade¹¹⁸. A identidade de todos os seres só pode se dar no domínio da negação da vontade (*Nirvana*), pois no domínio da afirmação (*Samsara*), só há multiplicidade¹¹⁹. Segundo a teologia cristã interpretada por Schopenhauer, Adão simboliza a natureza e a afirmação da vontade, e Cristo simboliza a graça, a negação da vontade, a redenção: “Decididamente, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a verdade capital que forma, por assim dizer, o núcleo do cristianismo; todo o resto é, a maior parte das vezes, apenas símbolo, envoltório, acessório”.¹²⁰ Uma outra doutrina cristã apropriada por Schopenhauer é a doutrina defendida por Lutero segundo a qual as obras não são capazes de nos fazer alcançar a libertação, e que somente a graça a torna possível:

¹¹⁷ WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 700: “A individualidade é na verdade inerente, em primeiro lugar, ao intelecto, que espelha o fenômeno, que a ele pertence, e que tem como forma o *principium individuationis*. Mas ele é também inerente à vontade, na medida em que o caráter é individual: mas exatamente esse é suprimido na negação da vontade. A individualidade é inerente à vontade apenas em sua afirmação, não em sua negação”. (“*Die Individualität inhärrt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärrt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärrt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung*”).

¹¹⁸ Cf. WWV, § 70, SW, II, p. 478.

¹¹⁹ Cf. WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 700. Isso não nos deve levar a ver a negação da vontade como uma “reabsorção do indivíduo no todo do mundo”(Janaway, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 285), ou a considerar que a “Redenção significa o retorno da inadequada à adequada objetividade da vontade, que permanece intemporal” (Malter, Rudolf. “Erlösung durch Erkenntnis” In: Schirmacher, Wolfgang. *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer Forschung, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 41-59). Schopenhauer não fala em nenhum momento de um retorno, a não ser o retorno ao estado anterior ao delito do nascimento, o que só pode ser caracterizado negativamente como “nada”.

¹²⁰ WWV, § 70, SW, II, p. 480.

Segundo Lutero (no livro *De libertate christiana*), assim que a fé entra em nós, as boas obras brotam espontaneamente, a título de sintomas e de frutos da própria fé; mas elas não são uma marca do nosso mérito, não nos justificam nada, não nos dão nenhum direito à recompensa; produzem-se espontânea e gratuitamente. – Também nós, à medida que percebemos cada vez mais claramente o sentido do princípio de individuação, destacamos em primeiro lugar a justiça espontânea, em seguida o amor, até à supressão completa do egoísmo, e finalmente, a resignação ou negação da Vontade.¹²¹

A teoria luterana sobre a vaidade das obras nos auxilia a compreender a relação que a ética de Schopenhauer estabelece entre a “moral propriamente dita” e sua teoria da redenção. Interpretada de acordo com a doutrina de Schopenhauer, a teoria luterana significaria que as obras da Vontade são sempre falíveis e defeituosas, já que ela não é livre e está submetida à servidão do mal, e enquanto tais, essas obras são impotentes para nos salvar, o que só a fé é capaz de fazer. Assim, a verdadeira virtude e a santidade da disposição tem a sua origem primeira não numa vontade premeditada, mas no conhecimento (a fé). O conhecimento aqui é identificado à fé porque assim como esta última, o conhecimento não é adquirido por uma determinação do livre-arbítrio, mas apenas nos pode vir dum favor da graça, independentemente da nossa participação, por uma espécie de influência exterior.¹²² Uma vez que as obras que resultam dos motivos e do propósito deliberado estão sempre baseadas em algum tipo de egoísmo, elas são incapazes de nos conduzir à beatitude (*Seeligkeit*).¹²³ Nesse sentido, a virtude independe de qualquer reflexão e, enquanto condição para a salvação, ela não apenas não depende de nosso mérito pessoal como até mesmo consiste na renúncia à personalidade. Dessa forma, como a renúncia à personalidade está na base tanto da virtude como da possibilidade da redenção, as virtudes se apresentam como um *sinal* da salvação: “As

¹²¹ WWV, § 70, SW, II, p. 482-3. A partir da expressão dos dogmas da religião interpretados segundo sua metafísica, Schopenhauer tenta mostrar que a moral que ele propõe não é nova, pelo contrário, é a verdadeira expressão da filosofia cristã, a qual já se encontrava, no que diz respeito ao essencial, nos livros sagrados dos hindus. Cf. *Parerga e Paralipomena*, Cap. XIV, § 163.

¹²² Cf. WWV, § 70, SW, II, p. 480. A graça é definida como o “modo de conhecimento que, ao tornar todos os motivos ineficientes, emudece, como quietivo universal, qualquer querer e proporciona a mais profunda paz e abre o portão da liberdade”. WWV, § 68, SW, II, p. 463, trad., p. 496. “A fé na graça significa mais do que a alteração do modo de conhecimento, que permanece não esclarecida. E esse mais, nomeadamente, algo positivo, que para Lutero é o Deus misericordioso, não se pode afastar quando a graça é interpretada paralelamente à ininteligibilidade do modo de conhecimento alterado”. Malter, R. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 426.

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 482. Não se deve confundir a beatitude com a felicidade, o que nos levaria a interpretar a moral schopenhaueriana como uma nova espécie de eudemonismo: “Resultado do nosso quarto livro que toda virtude genuína, depois de ter alcançado seu mais alto grau, leva finalmente a uma renúncia plena, na qual todo querer encontra um fim; a felicidade, em contrapartida, é um querer apaziguado e, portanto, ambas são incompatíveis desde o fundamento”. *Crítica da Filosofia Kantiana*, trad. Cit., p. 176, SW, II, p. 625.

virtudes morais, a justiça e a caridade, como eu mostrei, quando são sinceras provém do fato de que a vontade de viver, quando vê através do *principium individuationis*, se reconhece em todos os seu fenômenos, e são portanto, um sinal, um sintoma de que a vontade fenomênica não está mais firmemente presa àquela ilusão, e que a desilusão se aproxima: poderíamos dizer, metaforicamente, que ela começa a bater as asas para voar para longe daqui”.¹²⁴ As virtudes morais revelam duplamente a aproximação da salvação (entendida aqui como a negação da vontade): por um lado, conduzem o indivíduo àquela renúncia do próprio eu que é a condição da redenção; por outro, o exercício contínuo da virtude serve, segundo o autor, para quebrar a vontade de viver e prepará-la para a negação final.¹²⁵ Nesse mesmo sentido é possível, para Schopenhauer, interpretar a teoria cristã da remissão dos pecados, pois já que a finalidade da moral é a renúncia do querer, uma vez que esta última é alcançada, a moralidade ou imoralidade da conduta anterior se torna indiferente. Assim, “as virtudes morais não são a finalidade última (*der letzte Zweck*), mas apenas um degrau para a mesma”.¹²⁶

A explicação que Schopenhauer oferece da *atitude* daquele que, pelo reconhecimento do sofrimento universal, nega a vontade é quase sempre metafórica. Quem atinge a redenção é aquele que aprendeu a lição da vida, ele foi libertado da colônia penal e regenerado, a partir disso ele *nega* qualquer consolo que a vida ainda poderia oferecer.¹²⁷ A mesma idéia é expressa na seguinte comparação:

Se compararmos a vida a uma via circular de carvão ardente, com alguns lugares frios, que teríamos de percorrer incessantemente, estes lugares frios consolam quem é envolvido pela ilusão, e num destes lugares frios agora se encontra, ou o vê próximo a si, assim prosseguindo firmemente sua marcha; porém, o homem que vê através do *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante

¹²⁴ WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 695.

¹²⁵ Para o filósofo, o exercício das virtudes morais é tão pesado que acaba por retirar da vida as doçuras que fazem com que nós nos comprazemos nela, e conduz assim o homem à resignação. Nesse sentido, a passagem da virtude ao ascetismo é imediata: “Aquele que renuncia assim a toda vantagem fortuita e não quer para si outro destino que não o da humanidade inteira, este acaba por não querer também este último; o apego à vida e a suas delícias não pode tardar a ceder lugar a uma renúncia geral: assim surge a negação da vontade. (...) A justiça mesma é o cilício que ameaça seu portador a uma perpétua mortificação, e a caridade que se priva do necessário, é um jejum de todos os instantes”. WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 697.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 698.

¹²⁷ “O filósofo não disse certamente aqui o que seria esclarecedor para o entendimento do processo transcendente em si; mas disse muito sobre como esse processo pode ser entendido por homens comuns” Cf. Heinz Gerd Ingenkamp, “Die Wirtschaftlichkeit des Nichts” In: Schop. Jb. 82, 2001, pp. 65-82, p. 80.

consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega¹²⁸.

Se a essência foi negada, também o fenômeno desaparece. A negação da vontade de viver é, assim, uma negação desse mundo que nos é dado sob as condições do tempo e do espaço. A determinação do que resta após a supressão da vontade permanece, no entanto, problemática, já que só nos é dado conhecer esse mundo e nenhum outro. Schopenhauer não diz que a supressão do querer representa a supressão de *qualquer* forma de existência, mas também não afirma a realidade de um mundo à parte do querer viver, uma espécie de paraíso que receberia os santos que negaram a vontade. Por um lado, Schopenhauer afirma a supressão de todo conteúdo: “... as formas universais do fenômeno, tempo e espaço, e também a última forma dele, sujeito e objeto: tudo isso é suprimido com a Vontade. Nenhuma Vontade: nenhuma representação, nenhum mundo”¹²⁹. Por outro lado, o filósofo descreve a negação da vontade como um *estado*: “Homens que meramente esperam ver o último vestígio da Vontade desaparecer junto com o corpo por ele animado” e nos quais “mostra-se a nós aquela paz superior a toda razão, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança inabalável e serenidade jovial, cujos meros reflexos no rosto, como expostos por Rafael e Correggio, são um completo e seguro evangelho: apenas o conhecimento restou, a Vontade desapareceu”¹³⁰. Ou seja, por um lado, nada sobrou, por outro, ainda há um conhecimento que enquanto tal pressupõe esse sujeito puro, livre da vontade.

Essa ambigüidade está presente em toda tentativa que Schopenhauer oferece de descrição da negação da vontade. Por um lado, aquela tranquilidade característica da vida do asceta que olha de modo indiferente para o tumulto da vida e, de outro, a luta infatigável do mesmo asceta para se manter livre do apego às coisas deste mundo. De

¹²⁸ WWV, § 68, SW II, p.448-9. Trad., p. 482.

¹²⁹ WWV, § 71, SW II, p.486. Trad., p. 518.

¹³⁰ WWV, § 71, SW II, p.487. Trad., p. 518-9. Poderíamos, a partir da indicação de Schopenhauer de que a negação da vontade de viver conduz à negação completa do fenômeno na morte por inanição, interpretar o nada que resulta da negação como uma “morte absoluta”, em oposição à “morte fenomenica”. Schopenhauer, no entanto, desautoriza qualquer interpretação filosófica positiva do nada que resulta da negação. A questão da morte pela negação da vontade faz surgir aquilo que Malter caracteriza como “aporia soteriológica”: “quando se deve falar corretamente aquilo que se entende pelo completo estado de negação da vontade, então não se deve falar que o estado completo se passa nessa vida (pois ele suprime a vida) nem que ele é alcançado além dessa existência (pois nós só temos essa existência) nem mesmo que ele é alcançado na morte (pois nela desaparece também a negação da vontade).” Malter, R. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 441. A “reflexão soteriológica” de Schopenhauer é, dessa forma, afetada por uma aporia fundamental que impede a descrição de seu acabamento. Ela descreve um processo de “mortificação da vontade nessa vida” mas deixa em aberto a questão pelo que se segue dela. Cf. *Ibid*, p. 442.

um tal estado a filosofia não pode mais oferecer uma descrição conceitualmente precisa e por isso ele é ilustrado antes pelas imagens religiosas como “o êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc.” Tal recurso não se deve propriamente a uma deficiência da filosofia, mas remonta à própria coisa que não se deixa apreender por qualquer forma de conhecimento: “tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado”¹³¹. Por trazer à expressão uma experiência que não tem a forma do conhecimento é que a linguagem religiosa pode ajudar a *ilustrar* aquilo que a filosofia apenas indicou. Não se trata, portanto, de uma subordinação da filosofia à religião, mas de um esgotamento do campo discursivo que a filosofia traçou como limite de sua fala. Essa dificuldade reside no fato de Schopenhauer ter aceitado a tarefa de descrever algo que não diz respeito estritamente ao campo temático da filosofia, a saber, a negação do mundo realizada pela ascese mística¹³². Ao mesmo tempo, porém, Schopenhauer confirma e renega o ponto de vista *imanente*. No interdito de se aventurar para além do campo da experiência comunicável se afirma o princípio segundo o qual a filosofia permanece imanente e tem apenas o mundo como objeto. Por outro lado, a indicação de uma ordem de coisas *inteiramente outra* abre espaço para algo que não está dado no mundo da experiência, algo que permanece, contudo, indecifrável, ainda que *possível*. O fato de Schopenhauer ter negado um estatuto *absoluto* para a vontade o impede de ver o nada que restaria após a supressão desta como absoluto¹³³.

Assim, a reflexão sobre a fronteira entre a filosofia e a religião desemboca no problema da limitação do campo conceitual: se a verdade não pode aparecer nua para o povo, também não o pode para o filósofo. De certa forma, a pretensão de Schopenhauer de oferecer uma filosofia que traduza para a clareza e exatidão da linguagem conceitual toda verdade intuitivamente apreendida esbarra em um duplo limite: por um lado, a insuficiência constitutiva da linguagem conceitual, resultante do caráter secundário e imperfeito do intelecto; de outro, o caráter absolutamente não comunicável da experiência última da ética feita pela “conversão” da vontade. Portanto, quando o filósofo diz que a filosofia deve “reproduzir toda a essência do mundo abstratamente em

¹³¹ WWV, IV, § 71, SW, II, p. 323. Trad. p. 517-8.

¹³² O que o filósofo vê, porém, como uma *vantagem* de sua filosofia, pois somente nela a experiência mística receberia um sentido que as outras filosofias jamais poderiam atribuir. Cf. WWV E., Cap. 48.

¹³³ Sobre isso Cf. a discussão epistolar com Frauenstädt e especialmente a carta de 24/08/1852 (GBr, p. 290). Cf. Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 24 e Kossler, M. *Empirische Ethik und christliche Moral*, p. 176 e seguintes.

geral e claramente em conceitos abstratos”, podemos entender que ela realmente cumpre essa tarefa, ressaltando-se o fato de que a “essência toda do mundo” não constitui *toda* a realidade possível. Se o mundo esgotasse todo o sentido possível poderíamos ter uma filosofia completamente imanente e talvez mesmo um saber absoluto, mas dificilmente uma ética no sentido de Schopenhauer.¹³⁴ A negação de um absoluto é também a negação de um *saber absoluto*. Mas o preço a pagar pela ausência de um saber absoluto pelo qual a verdade poderia apresentar-se em sua forma mais pura e sem nenhum invólucro será justamente a diminuição de sua supremacia em relação à religião. É assim então que no diálogo *Sobre a Religião* Schopenhauer se mostra menos convicto do triunfo da filosofia. A religião não apenas satisfaz a necessidade metafísica do homem que não tem acesso à verdade filosófica, mas pode mesmo assumir seu lugar já que ela é “infinitamente difícil e talvez inalcançável”, pois a verdade abstrata, livre de todo o mito deverá permanecer “a todos nós, também para os filósofos, inalcançável”¹³⁵. A verdade seria assim como certos elementos químicos que jamais se apresentam de modo em si mesmo puro, mas ligados a outras matérias. Da mesma forma, “a verdade que não pode ser expressa de outra maneira a não ser mitica e alegoricamente se assemelha à água que não é transportável sem um recipiente; os filósofos porém, que pretendem possuí-la em estado puro, se assemelham àqueles que destroem o recipiente para ter a água só para si”¹³⁶.

Talvez seja justamente essa recusa em atribuir realidade *absoluta* à realidade dada na experiência a origem de uma certa “religiosidade imanente” presente no pensamento de Schopenhauer. É com essa expressão que Alfred Schmidt caracteriza o fundamento para o juízo positivo de Schopenhauer sobre a religião¹³⁷. De modo

¹³⁴ Um fragmento publicado póstumamente indica essa possibilidade: “pode haver então uma filosofia inteiramente verdadeira, que abstrai completamente da negação da vida, a ignore: uma *filosofia* propriamente *imanente* (eigentlich immanente Philosophie); uma tal filosofia deveria porém, para ser conseqüente, não ter nenhuma ética, mas apenas teoria do direito e do estado, isto é, doutrina da felicidade (*Klugheitslehre*).” HN, I, p. 408. Uma observação acrescentada posteriormente a essa relativiza, entretanto, esse raciocínio: “Não [é] verdade. A visão do *principii individuationis* pode surgir, aparecer a caritas sem a supressão da vontade”. *Ibid*, Idem. Cf. Kossler, M. *Empirische Ethik und christliche Moral*, p. 423.

¹³⁵ PII, § 174, SW VI, p. 355. Cf. Schmidt, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 173 e seguintes.

¹³⁶ PII, § 174, SW VI, p. 353.

¹³⁷ Cf. Schmidt, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 131 e seguintes. Com isso Alfred Schmidt retoma toda uma tradição que desde Paul Deussen, até Horkheimer, procurou interpretar a presença da religião no pensamento de Schopenhauer. Para uma discussão dessas interpretações ver Kossler, M. *Empirische Ethik und christliche Moral*, p. 11 e seguintes. Schmidt se remete principalmente à leitura de Hans Zint, chegando a citar o seguinte texto: “A síntese de Schopenhauer permanece para todo tempo uma das mais profundas concepções sobre a meta e o valor do religioso em sua figura mais sublime, na medida em que a razão filosófica indica um lugar à vivência valorativa mais íntima do homem religioso que está além de toda razão e no entanto é reconhecida como justa, além mesmo a mais elevada, a

paradoxal, entretanto, o filósofo jamais deixa de dar ao discurso racional da filosofia a primazia, o que não passa despercebido por Schmidt: “a filosofia pode atribuir à religião um lugar e uma função, não o contrário”¹³⁸. Mesmo com todas as limitações do discurso racional, da ciência e da filosofia, Schopenhauer mantém-se afastado de uma queda na religião, e sua postura permanece, no fim das contas, “iluminista”: a verdade não deveria assumir a roupagem da mentira pois assim ela entraria numa aliança perigosa¹³⁹. Entre a exigência da verdade e a limitação da natureza finita da razão, Schopenhauer nem desiste da metafísica nem constrói um ponto de vista livre do caráter limitado do homem. Por isso sua filosofia oscila, como ele mesmo admite, “entre a doutrina da onisciência dos dogmáticos precedentes e o desespero da crítica kantiana”¹⁴⁰. Mesmo com essas limitações o filósofo chega até a supor uma eventual *eutanásia da religião*, pela qual ela deixaria de ter lugar num futuro próximo deixando espaço para um discurso baseado apenas e tão somente na argumentação racional: “Os resultados morais do cristianismo, até a mais alta ascese, encontram-se em mim racionalmente fundamentados e em conexão com as coisas, ao passo que no cristianismo são fundamentados por meras fábulas. A fé no cristianismo desaparece cada dia mais e, por isso, se tem de recorrer à minha própria”.¹⁴¹

condição mais digna de anseio: não no sentido de uma *mera* negação, um nada *absoluto*, mas um grau de realidade a partir do qual ‘nosso mundo tão real com todos os seus sóis e via-lácteas – (é) nada’”. *Das Religiöse bei Schopenhauer*, In: Schop. Jarbuch, nº17, 1930, p. 63. Dentro desse contexto, Schmidt não hesita em colocar Schopenhauer como um “romântico” em oposição à concepção iluminista da religião, o que o aproxima de Schleiermacher, tão criticado por Hegel. Sobre a interpretação de Horkheimer a respeito do nexo entre religião e filosofia em Schopenhauer ver o apêndice I.

¹³⁸ Schmidt, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 165. Cf. Kossler, M. *Substantielles Wissen*, p. 204.

¹³⁹ Cf. PII, § 174, SW VI, p. 355.

¹⁴⁰ KKPh, SW II, p. 507. Trad. p. 96.

¹⁴¹ P I, SW V, p. 150. Trad. p. 120. Essa passagem é um acréscimo da edição póstuma dos *Parerga e Paralipomena* cuja origem é uma nota de 1856. Cf. HN IV, vol. 2, p. 311. Cf. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad., p. 12 e P II, SW VI, p. 365 (*Sobre a Religião*).

Capítulo 3. Cosmologia ou Teologia

Tendo percorrido as bases das filosofias da religião de Hegel e Schopenhauer, poderemos nos voltar agora para uma contraposição entre suas abordagens diametralmente opostas. Resultou de nossa exposição o resultado paradoxal de que, embora ambos os filósofos ressaltem a primazia da filosofia sobre a religião, pela qual seria mesmo possível supor uma absorção completa da religião pela filosofia – seja ela a “Aufhebung” da religião ou sua “Euthanasie” – ambos oferecem uma imagem representativa dos sistemas a partir de uma linguagem religiosa. É assim que Hegel caracteriza o sistema como uma teologia especulativa, a lógica como o “pensamento de Deus antes da criação” e a filosofia do espírito absoluto é interpretada a partir de uma visão especulativa da trindade. Toda a filosofia de Hegel assume, assim, a característica de uma *exposição de Deus*, o que o leva a recuperar a ontoteologia, oferecendo uma nova abordagem da assim chamada “prova ontológica” da existência de Deus. Enquanto isso, Schopenhauer procura se opor a Hegel ao afirmar que a filosofia deve ser “cosmologia” e “cosmosofia” (*Weltweisheit*) e não teologia. Essa cosmologia assume, porém, a figura de um pensamento que visa a redenção, uma soteriologia. Por outro lado, toda a cosmologia de Schopenhauer assume a forma de algo que podeira ser caracterizado como *pantelismo*, pelo que o mundo aparece como o “pior dos mundos possíveis”, algo do qual deveríamos nos livrar para alcançar a redenção. Por essas razões, o confronto entre os filósofos assumirá a figura de um conflito entre uma teologia conciliadora (panlogismo) e uma cosmologia pessimista (pantelismo)¹⁴².

Para não banalisar essa visão da filosofia hegeliana como *teologia especulativa*, devemos compreender adequadamente como ele resgata a prova ontológica da existência de Deus da crítica que dela fez Kant. Hegel não apenas pretende resgatar essa prova, mas dar uma fundamentação que ela ainda não tinha em Santo Anselmo ou Descartes. O ponto de partida é justamente a crítica da crítica kantiana:

¹⁴² Essas expressões, “panlogismo” e “pantelismo” não passam de formulações “representativas” (no sentido hegeliano) que não fazem inteira justiça à complexidade do pensamento dos filósofos. Elas são aceitáveis, entretanto, desde que feita essa ressalva.

A crítica kantiana da prova ontológica, sem dúvida alguma, encontrou também uma tão incondicionada acolhida e aceitação porque Kant, para elucidação da diferença que havia entre pensar e ser, usou o exemplo dos *cem táleres*, que segundo o *conceito* seriam igualmente cem, quer fossem táleres somente possíveis ou efetivos; mas isso, para *minha* situação financeira, faria uma diferença essencial. Nada pode ser tão evidente quanto isso: o que para mim penso ou represento não é ainda, só por isso, *efetivo*; o pensamento de que o representar ou também o conceito não são suficientes para o ser. Prescindindo de que, sem cometer injustiça, se poderia chamar uma barbaridade dar o nome de conceito a algo como cem táleres, os que repetem incessantemente, contra a idéia filosófica, que *pensar e ser* são *diferentes* deveriam enfim presumir que isso igualmente não é desconhecido dos filósofos: de fato, que conhecimento pode haver mais trivial? Mas então devia-se pensar que, quando se fala de Deus, esse é um objeto de outra espécie que cem táleres, e que *qualquer* conceito particular, representação, ou como se quiser chamar. De fato, todo o *finito* é isto e isto *somente*: [a saber] que *seu ser-aí é diferente de seu conceito*. Mas Deus deve ser expressamente o que só pode ser *pensado como existente*, [o ser] em que o conceito inclui em si o ser. É essa unidade do conceito e do ser que constitui o conceito de Deus¹⁴³.

Essa passagem poderia sugerir que Hegel simplesmente se limitaria a salvar a prova ontológica da crítica dela feita por Kant: este último teria simplesmente destruído a pressuposição fundamental da prova, segundo a qual Deus deveria ser considerado como o ser que une em si mesmo ser e pensamento. Para Anselmo, com efeito, se Deus é o ser perfeitíssimo, aquele ser tal que “não se pode pensar nada maior”, ele não pode ser uma mera representação, mas sim aquele que também tem ser, pois um ser meramente pensado não seria perfeito¹⁴⁴. Mas, segundo Kant, o ser não é uma propriedade que pode ser analiticamente deduzida de nenhum conceito: daí o exemplo dos cem táleres. De certo modo, Hegel concorda com essa crítica: o ser não é nenhuma determinação de conteúdo, já que ele é em si mesmo vazio e indeterminado. Por isso a prova ontológica de Anselmo – e também a da filosofia moderna, ocupa o lugar sistemático de um “conceito abstrato” de Deus e será apenas o desenvolvimento completo de todas as determinações lógicas que oferecerá a “definição” completa do absoluto. Por isso, a anotação do parágrafo 51 da *Enciclopédia* (1830) continua:

É claro que isso é ainda uma determinação formal de Deus que, por esse motivo, de fato só contém a natureza do *conceito* mesmo. Mas que ele, em seu sentido completamente abstrato, já inclui em si o *ser*, é fácil de ver. Pois o conceito, como for aliás determinado, é pelo menos a relação consigo mesmo resultante da suprassunção da mediação, por conseguinte a própria

¹⁴³ Enz § 51, Anm. W8, p. 134-5. (Trad. p. 127-8).

¹⁴⁴ Cf. VPhRel, III, p. 9. (trad. p. 9).

relação imediata consigo mesmo; ora, o ser não é outra coisa que isso. Pode-se bem dizer que seria estranho se isto, [que é] o mais íntimo do espírito – o conceito –, ou ainda se o Eu, ou a concreta totalidade que é Deus, não fossem mesmo bastante ricos para neles conterem uma tão pobre determinação como é o *ser*; que é, sim, a mais pobre de todas, a mais abstrata que há. Para o pensamento, nada pode haver mais insignificante, segundo o conteúdo, que o *ser*. Só mesmo pode ser ainda menor, talvez o que se representa de início a respeito do ser: a saber, uma existência *exterior, sensível*, como a do papel que tenho aqui diante de mim. Aliás, nem se vai querer falar de uma existência sensível, de uma coisa limitada e transitória. Ademais, a observação trivial da Crítica, de que o pensamento e o ser seriam diferentes, pode no máximo perturbar o homem quanto ao itinerário de seu espírito, desde o *pensamento* de Deus até a certeza de que ele *é*, mas não pode interrompê-lo.¹⁴⁵

Segundo Hegel, a versão moderna da prova ontológica, oferecida por Descartes, Espinosa, Leibniz e Wolff, apenas acrescentam algumas determinações a esse conceito ainda muito abstrato de Anselmo. Como o ser perfeito, Deus é determinado como o conjunto de toda a realidade, como *omnitudo realitatis*, como o Ser. Por isso a prova ontológica assume outras formas, como a cosmológica que parte da existência contingente do mundo para a existência de um ser absolutamente necessário. Assim, para Descartes e Espinosa, segundo Hegel, Deus é definido como causa de si mesmo, *causa sui*. Com isso a determinação de Deus ganha objetividade pois ela deixa de ser meramente pensada como em Anselmo (como o ser tal que “não se pode pensar algo maior”), deixa de ser mediada apenas subjetivamente e ganha objetividade. Tratar-se-á então, para Hegel, de determinar de modo mais preciso o conceito de “ser necessário” para dar uma nova fundamentação para a prova ontológica e suprimir o que ela ainda tem de insatisfatória. O que nas provas de Descartes e Espinosa ainda é insuficiente diz respeito ao formalismo com o qual elas são conduzidas. Parte-se de uma definição abstrata, ainda não demonstrada e aceita como pressuposta de Deus e então se identifica nesse abstrato ser e pensamento, sem reconhecer que ambas as determinações são também opostas. A passagem do conceito subjetivo ao conceito objetivo é por isso o lugar em que, na *Lógica*, Hegel irá se contrapor às versões existentes da prova ontológica:

A deficiência na argumentação de Anselmo – que aliás partilharam com ela Descartes, Espinosa, assim como o princípio do saber imediato [Jacobi] – é que essa *unidade*, enunciada como o que há de mais perfeito ou ainda subjetivamente como o verdadeiro saber, é *pressuposta*, quer dizer, admitida apenas como *em si*. A essa identidade – por isso abstrata – é

¹⁴⁵ Enz § 51, Anm. W8, p. 134-5. (Trad. p. 128-9).

logo contraposta a *diversidade* das duas determinações, como também desde muito tempo aconteceu contra Anselmo; isto é, de fato, se contrapõe ao infinito a representação e a existência do finito, pois, como antes se notou, o finito é uma objetividade tal que ao mesmo tempo não é adequada ao fim, à sua essência e ao seu conceito, e dele difere; ou seja, é uma representação tal – um subjetivo tal – que não implica a existência.¹⁴⁶

Neste sentido, a crítica de Kant mantém sua razão de ser. Ele se opõe corretamente às definições abstratas da teologia racional e à sua pretensão de provar Deus a partir de meros conceitos¹⁴⁷. Mas o que Kant teria deixado de perceber é que essa determinação só vale para o âmbito do finito, para o conceito tomado apenas como conceito subjetivo ou mera representação subjetiva¹⁴⁸. Com isso ele poderá apenas construir uma teoria do conhecimento limitadora e não uma teoria especulativa do infinito¹⁴⁹. No âmbito do infinito deve valer a identidade de ser e conceito, mas essa identidade deve ser demonstrada, com o que tal identidade deverá se tornar concreta. Esse é todo o projeto de Hegel: por isso, a questão da prova ontológica é não apenas uma recuperação da teologia racional por meio da crítica a Kant, mas a questão mesma da dedução das categorias do absoluto. Sua crítica a Kant diz respeito, então, à sua crítica ao caráter meramente subjetivo dos conceitos na filosofia crítica. É toda a lógica ontológica de Hegel que está em jogo aqui: as categorias não são meros conceitos puros do entendimento aplicáveis a uma experiência possível, mas são determinações de pensamento de tudo aquilo que é. Segundo Hegel, a pressuposição de um sujeito do conhecimento a partir do qual as categorias são pensadas conduzem a aporias. A consciência de si é apenas um uso possível das categorias, e o que deve ser investigado são as categorias em si mesmas, independente de sua aplicação relacionada a um sujeito do conhecimento. A verdadeira investigação das categorias é o desenvolvimento das puras determinações de pensamento em si mesmas. “Se o sistema das categorias é pensado independente da representação do sujeito então será inevitável lhe outorgar a

¹⁴⁶ Enz § 193, Anm. W8, p. 348-9. (Trad. p. 330-1).

¹⁴⁷ Cf. Henrich, D. *Der ontologische Gottesbeweis*, p. 205. A crítica à definição abstrata de Deus também é formulada na seguinte passagem da *Ciência da Lógica*: “a definição abstrata de Deus é, pelo contrário, esta segundo a qual seu conceito e seu ser são *indivisíveis e inseparáveis*. A verdadeira crítica das categorias e da razão é exatamente essa, informar o conhecer sobre essa diferença e evitar aplicar as determinações e relações do finito a Deus”. WdL, W5, p. 91.

¹⁴⁸ Cf. VPhRel, III, p. 11. Trad. esp. p. 11. “*Conceito sem objetividade* alguma é um vácuo representar e opinar, ser sem conceitos é a exterioridade e o fenômeno que se desagregam”. *Ibid*, p. 10.

¹⁴⁹ “Dessa maneira, a *determinidade* permanece *exterior* ao *pensar* [considerado] em seu píncaro mais alto; ele permanece pura e simplesmente um *pensar abstrato* que aqui se chama sempre *razão*. Essa razão – é esse o resultado – nada fornece a não ser a *unidade formal* para simplificação e sistematização das experiências; é um *cânon*, não um *órganon* da *verdade*; não pode fornecer uma *doutrina* do infinito, mas só uma *crítica* do conhecimento”. Enz, § 52, W8, p. 136, trad., p. 129.

determinação do ser”¹⁵⁰. Desse modo, a questão da prova ontológica em Hegel não é mais a questão da certeza de saber se seu objeto existe ou não, pois a objetividade já está assegurada pela própria abordagem lógica. E o que possibilita essa lógica é justamente a idéia da identidade entre as determinações de pensamento e o ser. Pelo contrário, a questão da correção ou não da prova, isto é, de sua certeza, só se coloca *de um ponto de vista externo* à lógica: a pressuposição da oposição entre ser e pensar. Portanto, é a própria lógica, ou todo o sistema que oferecerá a verdadeira fundamentação da prova ontológica.

É por meio da objetivação do conceito que tem lugar a superação do caráter meramente abstrato da prova ontológica e do conceito de Deus. O conceito não é meramente subjetivo, como supunha Kant, mas também não é meramente abstrato como concebia a metafísica. “O conceito é assim essa atividade de suprasumir sua diferença. Quando a natureza do conceito é compreendida, então a identidade com o ser não é mais pressuposição, mas resultado. O itinerário consiste em que o conceito se objetive, se converta em realidade e assim ele é a verdade, unidade do sujeito e do objeto”¹⁵¹. Tudo depende portanto da compreensão do caráter próprio da noção mesma de *conceito* da lógica de Hegel. Como já vimos, ele tem pouco a ver com a concepção comum de conceito, tal como a entende a lógica formal e mesmo a filosofia kantiana. Esse conceito tradicional de conceito é subsumido por Hegel pela “representação” e, no caso, é o entendimento que fixa o conceito a partir da noção abstrata de identidade. Essa noção é abstrata pois o entendimento fixa apenas algumas qualidades essenciais deixando de lado as diferenças particulares de um objeto que é subsumido por um único conceito. No conceito hegeliano deve estar presente a particularidade, não apenas como algo que o conceito abarca abstratamente, mas como algo presente nele. Para deixar de ser abstrato o conceito deve receber todas as suas determinações. O absoluto só é o absoluto enquanto totalidade. Mas enquanto ser, ainda indeterminado, ele é apenas a totalidade de todas as determinações possíveis. Como ele recebe todas as determinações apenas por seu próprio desdobramento, o conceito indeterminado de ser é também *causa sui*, pois ele mesmo se determina a si mesmo, é o efeito de si mesmo¹⁵². O puro conceito é assim “o próprio conceito divino e absoluto, mas de modo que não ocorreria uma relação de *aplicação* (*Anwendung*), mas aquele percurso lógico seria a apresentação

¹⁵⁰ Henrich, Dieter. *Op. Cit*, p. 211.

¹⁵¹ VPhRel III, (1831) p. 275. Trad. esp. p. 259.

¹⁵² Cf. Henrich, D. *Op. Cit*, p. 214.

imediate da auto determinação de Deus para o ser”¹⁵³. Mas Hegel não deixa de apontar que mesmo na passagem do puro conceito para a objetividade, o conceito completo do conteúdo “Deus” ainda não foi alcançado, pois o conceito de Deus só é apresentado quando “já se o tomou na idéia”¹⁵⁴ absoluta. Somente no conceito adequado, isto é, na esfera da determinação lógica da idéia, o conceito de Deus pode ser adequadamente determinado. Portanto, somente na esfera da idéia absoluta que unifica o conceito e a objetividade temos a “adequada prova ontológica”¹⁵⁵.

Mas em uma proposição a verdade não se deixa expressar; ambos são também diferentes, o conceito absoluto e a idéia enquanto unidade absoluta, [são diversos] de sua realidade; o espírito é o *processo vivo*, pelo qual a unidade *sendo em si* [*an sich seiende*] da natureza humana e divina [se torna] para si, é produzida; o que *é em si*, deve ser da mesma forma produzido – fim – e nada é produzido que não seja em si. Culto – é pela idéia mesma produzido e introduzido¹⁵⁶.

Se não resolvem toda a problemática da recuperação hegeliana da prova ontológica da existência de Deus e a questão sempre controversa da ontoteologia hegeliana, essas indicações nos permitem ter ao menos uma noção da *teologia especulativa* de Hegel e vislumbrar a possibilidade de uma leitura ontoteológica de seu sistema¹⁵⁷. Seja como for, ao intervir na discussão sobre a filosofia da religião e oferecer uma alternativa contrária, Schopenhauer procurará oferecer a mais completa recusa do sistema hegeliano que ele pôde imaginar ao formular o que poderemos chamar de exato *oposto da prova ontológica*.

Schopenhauer não apenas repetiu as críticas kantianas às provas da existência de Deus, mas se recusou mesmo a aceitar qualquer possibilidade de admitir a existência de Deus. De certo modo, todo seu pensamento pode ser visto como uma defesa do ateísmo: a crença em Deus não somente não se justifica diante do tribunal crítico da razão, como se revela até mesmo imoral. Embora subscrisse toda a crítica kantiana da teologia racional, Schopenhauer não a considera decisiva. Para provar a nulidade da prova ontológica, por exemplo, segundo Schopenhauer, não é necessária nenhuma crítica da razão, pois seria possível mostrar, sem pressupor a “estética” e a “analítica

¹⁵³ WdL, W6, p. 404.

¹⁵⁴ *Ibid*, Idem.

¹⁵⁵ Cf. Puntel, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur*, p. 116.

¹⁵⁶ VPhRel III, (Ms) p. 6, trad. p. 6.

¹⁵⁷ Sobre a expressão “ontoteologia” criada por Heidegger, Cf. Puntel, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur*, p. 109, nota 190.

transcendental”, que aquela prova é na verdade um mero jogo de conceitos. Para isso Schopenhauer evoca o preceito aristotélico, contido no sétimo capítulo do segundo livro dos *Segundos Analíticos*, segundo o qual “a existência não se segue da essência de uma coisa”¹⁵⁸. Apesar disso, para Schopenhauer, a filosofia moderna consistiu num abuso daquele equívoco que conduz à prova ontológica: a confusão entre princípio de razão de *conhecimento* e princípio de causa e efeito. Descartes teria, segundo Schopenhauer, confundido intencionalmente os dois princípios e colocado um princípio de conhecimento para determinar a existência de Deus a partir de sua própria definição, ao invés de se perguntar, como seria razoável, pelo princípio de causalidade.¹⁵⁹ Ao contrário de Kant, que via as outras duas provas tradicionais da existência de Deus – a prova cosmológica e a prova físico-teológica – como fundadas na prova ontológica, Schopenhauer confere maior peso ao argumento da prova cosmológica.¹⁶⁰ Para ele, a prova cosmológica, fundamento das outras, “consiste na realidade em afirmar que o princípio de razão do devir (ou lei de causalidade) conduz necessariamente a um pensamento que o suprime e o declara como nulo. Pois não se chega à *causa prima* (o Absoluto) senão remontando do efeito à causa numa série tão longa quanto se queira; mas não se pode parar em uma causa primeira sem anular o princípio de razão”.¹⁶¹

A lei da causalidade regula, para Schopenhauer, todo o conteúdo das formas puras da intuição, tempo e espaço. Toda a realidade empírica é regida pela validade desse princípio. O estabelecimento da lei de causalidade como forma da experiência permite a Schopenhauer, na esteira de Kant, confirmar a validade da refutação das provas da existência de Deus. Tanto a prova ontológica quanto a prova cosmológica contradizem o princípio de razão. É aqui que Schopenhauer, na dissertação *Sobre a Quadrúpla Raiz do Princípio de Razão* se refere polemicamente a Hegel, defendendo que toda sua doutrina não passaria de uma “monstruosa amplificação da prova ontológica”.¹⁶² Nessa passagem, Schopenhauer critica a prova ontológica tal como aparecia em Descartes. Mais a frente, no parágrafo 20, ao destacar a dependência da

¹⁵⁸ KKPh, SW II, p. 606. *Crítica da Filosofia Kantiana*, Trad. Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Abril Cultural, 1988, p. 163. Schopenhauer cita o original grego e a tradução latina: “το δε ειναι ουκ ουσια ουδενι, isto é, *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet*”.

¹⁵⁹ Cf. SG, § 7, SW, I, p. 10.

¹⁶⁰ Cf. Salasquarda, J. *Schopenhauers Kritik der Physikotheologie*. In: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. Piper, München, 1987, pp. 81-96, p. 83. Cf. *Crítica da Filosofia Kantiana*, Trad. Cit., p. 163. A prova cosmológica é aquela que parte do conceito de *ens realissimum*, que enquanto conceito do ser soberanamente real é o único pelo qual pode ser pensado um ser necessário, isto é, um Ser supremo. Cf. Kant., *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1993, p. 509, B 633.

¹⁶¹ Cf. SG, § 20, SW, I, p. 41. Cf. Acima, pp. 33-4.

¹⁶² SG, § 7, SW II, p. 11-12.

prova ontológica em relação à prova cosmológica, ele se refere à recuperação que dela Hegel teria oferecido. Schopenhauer ironiza de maneira mordaz o procedimento hegeliano.

“Amigo[a]”, disseram para ele[a], “tu estais mau, muito mau desde teu fatal reencontro com o velho teimoso de Königsberg, tão mau quanto tuas irmãs a ontológica e a físico-teológica. Mas console-se, *nós* não te abandonaremos por isso (tu sabes, nós somos pagos para isso): no entanto – não dá para ser diferente – tu deves mudar de nome e de roupa; pois se nós te chamarmos pelo nome todo mundo fugirá. Mas *incognita* nós podemos carregar-te nos braços e te apresentar às pessoas de novo; mas como dito, *incognita*: aí vai! Primeiramente então: teu objeto leva a partir de agora o nome “o absoluto”: isso soa estranho, digno e distinto – e nós sabemos melhor que ninguém o quanto e com que imponência podemos proceder entre os alemães: o que se entende por isso todo mundo sabe e julga-se sábio por isso. Tu mesma, porém, aparecerás disfarçada na figura de um entimema. Deixai em casa todos os seus pré-silogismos e premissas com os quais tu nos conduziste ao longo climax: sabe-se muito bem hoje que eles não valem nada. Mas como um homem de poucas palavras, orgulhoso, audacioso e imponente, tu chegarás a teu objetivo: “o absoluto”, esbravejarás tu (e nós contigo), “eis o que tem que *ser*, diabo, senão não haveria nada!” (nesse momento tu bates na mesa). Onde viria isso então? “Tola questão! Eu não disse que isso é o absoluto?” – Funciona, confie, funciona! Os alemães estão acostumados a aceitar palavras ao invés de conceitos: para isso eles são adestrados por nós desde a infância; - veja só a hegelharia (*Hegelei*), o que é senão uma vazia, oca e repulsiva tralha de palavras?”¹⁶³.

Percebe-se aqui a perspicácia de Schopenhauer ao sublinhar a filiação do sistema de Hegel à prova ontológica, isto é, à tese da identidade entre ser e pensamento. Se a prova ontológica adequadamente compreendida é todo o desdobramento das determinações lógicas até a idéia absoluta, então Schopenhauer não deixa de ter razão ao considerar o sistema de Hegel uma “amplificação” daquela prova. Mas ao insistir na validade do princípio de razão e de causalidade, Schopenhauer não chega a discutir a questão essencial da reabilitação hegeliana da prova ontológica pois insiste em concepções conceituais que Hegel pretende ter superado. O conceito de *causa sui* deve ser pensado para além das determinações reflexivas da causalidade (causa e efeito), isto é, deve ser apreendido especulativamente¹⁶⁴. Schopenhauer no entanto, apesar de suspender a validade do princípio de razão no interior de sua metafísica (especialmente nas metafísicas do belo e dos costumes), se vale desse princípio em sua crítica do conhecimento, e não admite que ele possa ser suprimido em outros âmbitos. A

¹⁶³ SG, § 20, SW, I, p. 39. Cf. trad. Francesa, p. 178-9.

¹⁶⁴ Cf. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, p. 214.

causalidade remete ao “mau infinito”, à toda mudança que supõe uma causa ao infinito. A anulação desse princípio seria, para Schopenhauer, consequência da “razão preguiçosa”. Para Hegel, entretanto, se prender a esse princípio seria subordinar a razão ao entendimento. Com esse procedimento, portanto, Schopenhauer não consegue, como vimos, oferecer uma crítica convincente à teologia especulativa hegeliana.

Mas ao identificar o sistema de Hegel à prova ontológica, Schopenhauer determinou claramente ao menos seu inimigo: a visão teológica de mundo. Nesse sentido, o filósofo irá se opor a toda tentativa de compreender o mundo teologicamente. Seja a teologia racionalista, seja o panteísmo espinosista, a visão teológico-moral de Kant ou a filosofia hegeliana do espírito absoluto, todas estarão na mira do discurso crítico de Schopenhauer. Daí seu mandamento: a filosofia deve permanecer interpretação do mundo dado e não fabulação teológica:

O valor e a dignidade da filosofia consistem em desprezar todas as suposições infundadas e aceitar como dado apenas aquilo que se deixa provar no mundo externo intuitivamente dado, nas formas constitutivas de nosso intelecto e na consciência de si mesmo comum a todos. Por isso mesmo ela deve permanecer cosmologia e não pode nunca se tornar teologia. Seu tema deve se limitar ao mundo: dizer o que este é, em seu mais profundo interior, em todos os seus aspectos, é tudo o que ela pode honestamente oferecer¹⁶⁵.

Pelo contrário, a filosofia do idealismo alemão, teria, segundo Schopenhauer, apesar da crítica de Kant, permanecido teologia, pois fala apenas e sempre do Absoluto e de Deus, de como ele é infinito em oposição ao mundo que, enquanto finito pode ser desprezado¹⁶⁶. Para Schopenhauer, Kant teria feito a asseveração de que embora a existência de Deus tivesse que ficar sem prova seria, no entanto, igualmente impossível provar seu contrário apenas para amenizar sua crítica à teologia especulativa. Mas ele teria, na verdade, ignorado “com uma ingenuidade dissimulada”, o princípio “*affirmanti incumbit probatio* (a prova cabe a quem afirma), assim como o fato de que o número das coisas, cuja não existência não pode ser provada, é infinito”.¹⁶⁷ Nos *Fragmentos Para a História da Filosofia*, Schopenhauer diz ainda que ele poderia ter desenvolvido

¹⁶⁵ WWV, E. Kap. 48, SWD, II, p. 699-701. Vf. WN, *Prefácio*.

¹⁶⁶ Cf. SG, § 20, SW, I, p. 40: “Então filosofamos a partir de cima: por meio das mais diversas deduções, tendo em comum apenas seu tédio torturante, derivamos daquele [o absoluto] o mundo, nomeando este o finito e aquele o infinito, - o que resulta numa agradável variação naquela tralha de palavras - e falamos em geral apenas de Deus, explicamos como, por que, para que, pelo que, através de qual processo voluntário e involuntário ele fez ou engendrou o mundo; se ele está fora ou dentro, etc; como se a filosofia fosse teologia e não buscasse esclarecimento sobre o mundo, mas sobre Deus”.

¹⁶⁷ PP I, SW V, p. 138. *Fragmentos para a História da Filosofia*, Trad. Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Iluminuras, 2003, p. 109. Cf. KKPh, SW II, p. 606, Trad. cit., p. 163.

argumentos para uma contraprova apagógica (demonstração por absurdo) - argumentos que o autor não demora em avançar.

Em primeiro lugar, a existência de Deus não se harmoniza com o mal e o tormento do mundo, e teve de sucumbir diante das argumentações de Voltaire e Hume. O mundo visto de fora, por causa de sua ordenação, sua regularidade, poderia até permitir a explicação teísta; mas visto de dentro, do ponto de vista subjetivo e moral, não pode admiti-la: “A triste natureza de um mundo cujos seres vivos sobrevivem devorando uns aos outros, a conseqüente miséria e medo de todos os viventes, a quantidade e colossal grandeza de todos os males, a multiplicidade e inevitabilidade dos sofrimentos que freqüentemente aumentam até a atrocidade, o peso da própria vida e seu apressar-se para uma morte amarga não se conciliam honestamente com o fato de que o mundo deva ser a obra da união da bondade infinita com a onisciência e onipotência”.¹⁶⁸

Em segundo lugar, o teísmo tem com a moralidade de nossas ações uma dupla conexão, uma *a parte ante*, com respeito às razões de nossos atos, à significação transcendente de nossas ações, e outra *a parte post*, quer dizer, com respeito às conseqüências de nossos atos, a nossa permanência depois da morte. No primeiro caso, o teísmo acaba por entrar em conflito com a moral, pois ao conceber o homem como criatura de Deus, suprime a liberdade e a imputabilidade das ações. No segundo caso, o teísmo também dificilmente pode se conciliar com a idéia da imortalidade do homem, pois torna difícil a admissão da eternidade de uma coisa criada já que é “extremamente ousado admitir que, depois que alguém não tenha sido durante um tempo infinito, deva, de agora em diante, durar por toda eternidade. Se eu, ao nascer, surgi do nada e fui criado do nada, então é altamente verossímil que, na morte, vire nada de novo”.¹⁶⁹

Vê-se já, pelo teor desses argumentos, que Schopenhauer reconhece a importância da prova físico-teológica da existência de Deus. Nem Hume, nem Kant, entretanto, conferiam o estatuto de prova ao argumento teleológico, embora reconhecessem seu papel relevante enquanto crença popular.¹⁷⁰ Schopenhauer reconhece o valor das argumentações de Hume e Kant e as considera como

¹⁶⁸ PP I, SW V, p. 138. Trad. cit., p. 109-110.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁰ Cf. Cacciola, M. L. *Op. Cit.*, p. 94. Em Schopenhauer “a importância conferida às provas especulativas é, pois minimizada, já que, como o próprio Kant afirma, o alcance delas se reduzia às querelas entre os especialistas, não chegando a constituir uma ameaça para a fé popular. É a ligação entre a crença e a moral que faz com que Schopenhauer dê preferência à refutação das provas que teriam ultrapassado o círculo dos filósofos devido a um maior poder de persuasão”. *Ibid.*, p.96.

complementares. Ainda assim, reserva-se o direito de desenvolver seus próprios argumentos a fim de banir qualquer tentativa de recuperação da teologia. É necessário portanto, não apenas uma crítica *teórica* das provas da existência de Deus, mas um discurso convincente contra a *crença* em Deus por razões morais.

É no contexto desse discurso que surge o “pessimismo” de Schopenhauer: ele serve para provar, entre outras coisas, a impossibilidade de admissão da existência de Deus. Por isso também o elogio às religiões asiáticas (hinduísmo e budismo). Elas teriam visto o mundo tal como ele é dado na experiência intuitiva (como um véu de Maia ilusório) sem trazer com isso a representação de um “ser necessário”. Da mesma forma, o lado pessimista do cristianismo que vê o mundo como um “vale de lágrimas” traz em si o germe que pode livrá-lo do teísmo. Daí a oposição entre as religiões pessimistas e otimistas. Paradoxalmente, o que torna as religiões pessimistas superiores às otimistas é justamente o fato de não pintarem o mundo como uma obra de Deus, mas como o lugar do predomínio do mal. Trata-se, assim, de criticar não apenas o teísmo, mas a representação cristã da teodicéia e do “melhor dos mundos possíveis”. E o panteísmo é ainda mais insustentável, pois seria “uma passagem do improvado e dificilmente pensável ao absurdo propriamente dito”¹⁷¹. Isto porque se poderíamos ainda pensar, por mais improvável que fosse, que um ser onipotente e onisciente crie um mundo sofrido, já seria absurdo pensar que o “próprio deus criador que sofre infinitamente, e apenas nessa pequena terra, morre a cada segundo e isto por atos livres, o que constitui um absurdo. Muito mais correto seria identificar o mundo com o diabo”¹⁷².

Contra o clássico argumento da irreabilidade do mal, ou de sua compensação pelo bem maior do todo, Schopenhauer opõe a simples presença do mal, empiricamente constatável, capaz de reduzir ao nada a aspiração de felicidade dos homens. Se compararmos a soma de todas as alegrias possíveis que um homem pode desfrutar em

¹⁷¹ PP II, SW VI, p. 108.

¹⁷² *Ibid*, Idem. Schopenhauer continua: “como fez o venerável autor da *Teologia alemã*, ao afirmar na p. 93 de sua obra imortal (conforme o texto reconstruído, Stuttgart, 1851): ‘Por isto o espírito do mal e a natureza são unos e onde a natureza não foi superada também o atroz inimigo não o foi’”. No capítulo 28 dos *Complementos* é dito: “ainda mais impróprio é o modo de expressar-se dos assim chamados panteístas, cuja inteira filosofia consiste sobretudo em chamar ‘Deus’ a essa essência íntima do mundo que lhes é desconhecida, com o que pretendem ter feito grande coisa. Assim o mundo seria então uma teofania. Avistemos, porém, este mundo de seres continuamente necessitados, que simplesmente *por isso*, se devoram uns aos outros durante o pouco tempo que vivem, passam sua existência sob a angústia e a penúria, padecendo com freqüência de terríveis tormentos, até acabar nos braços da morte: quem vê tudo isso diante dos olhos dará razão a Aristóteles quando ele diz: *äh fōysiV daimonia, all̄ ou jōeia esti (natura daemonia est, non divina); de divinat., c. 2, p.463*; Inclusive terá que confessar que um Deus disposto a transformar-se em um tal mundo deveria estar possuído pelo diabo”. SW III, p. 398-9.

sua existência com a soma de todos os sofrimentos meramente possíveis que podem atingi-lo, veremos que para a felicidade há um limite; para o sofrimento, não. Mas a discussão sobre a proporção do bem e do mal no mundo é supérflua, pois o mal não pode ser apagado de forma alguma, ou compensado por um bem simultâneo ou posterior:

Com efeito, ainda que milhares tivessem vivido na felicidade e na volúpia, a angústia e a agonia mortal de um só indivíduo não seriam suprimidas; e meu bem estar presente não desfaz meus sofrimentos passados. Se houvesse no mundo cem vezes menos sofrimento do que há de fato, ainda assim a simples existência do mal seria suficiente para fundar aquela verdade, que se expressa de diversas formas, ainda que de forma sempre indireta, a saber, que nós temos muito menos a felicitar que a nos atormentar sobre a existência do mundo; - que o não ser de sua existência seria preferível – que é algo que, no fundo não deveria ser; etc¹⁷³.

É verdade que a metafísica da vontade também resguarda a infinitude da essência, a indestrutibilidade da vontade. Mas com isso, com a afirmação infinita da vida se afirma também a perpetuação do sofrimento do qual não se escapa senão em fugazes momentos como na contemplação artística. O ponto de vista moral, entretanto, não se reconcilia com o sofrimento e conduz, assim, a uma negação completa da vontade de viver que surge através do “conhecimento de seu conflito interno e de sua nulidade essencial”¹⁷⁴. Schopenhauer fala do “conflito da vontade consigo mesma”, ou da “contradição” que se encontra no interior dessa própria vontade, conforme se assuma o ponto de vista do indivíduo ou da totalidade. A vontade é justamente aquilo que não coincide consigo mesma, é a expressão de uma falta, é por isso insaciável e infundada; ela redundando no sofrimento e essa é sua manifestação: um mundo repleto de dores e sem nenhum outro sentido senão o de que “valeria melhor não ter nascido”. Esse poderia ser somente o ponto de vista daquele que não pode mais suportar o sofrimento que é essencial à vida se Schopenhauer não apresentasse *também* esse movimento especulativamente como o processo do autoconhecimento da própria vontade que a levaria a sua autossupressão: “O mundo é uma tragédia na qual a vontade de viver se conhece e da qual ela se afasta”¹⁷⁵. O indivíduo que nega a vontade manifesta apenas essa *contradição real* da vontade consigo mesma, pela qual ela mesma se suprime. Dessa condição absurda, de ter que escolher entre afirmar-se e continuar sofrendo, ou

¹⁷³ WWV, E., Cap. 46, SW, III, p. 661.

¹⁷⁴ WWV § 68, SW II, p. 491.

¹⁷⁵ “Die Welt ist ein Trauerspiel..., in welchem der Wille zum Leben sich erkenne und sich wende” (HN I, 203)

negar-se e suprimir-se,¹⁷⁶ o homem não tem a quem culpar pois se reconhece, na ausência de um criador, responsável por seu próprio ser do qual, no entanto, não pode se libertar. A contradição assume a forma do maior dilaceramento, pois agora o dever ser se volta contra sua própria natureza: “já que somos, porém, aquilo que não deveríamos ser, faremos também de modo necessário aquilo que não deveríamos fazer”.¹⁷⁷

¹⁷⁶ “Qual é a finalidade que está para além de toda experiência, que a colocou [a vontade] nesta *bem desagradável alternativa* (*höchst mißliche Alternative*), de aparecer num mundo em que reina o sofrimento e a morte, ou de negar sua própria essência? WWV, E., Cap. 50, p. 737. Grifo nosso.

¹⁷⁷ WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 691: “Weil wir aber sind was wir nicht seyn sollten, thun wir auch nothwendig was wir nicht thun sollten”.

Capítulo 4. *Versöhnung* ou *Erlösung*?

À concepção de Schopenhauer sobre o caráter irremediável do sofrimento se opõe àquela que Hegel apresenta, por exemplo, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. A morte, a dor, o sofrimento ou o negativo em geral é compreendido pelo filósofo, à luz do sistema especulativo, como momentos do desdobrar do espírito, de Deus como o absoluto, que é a vida do espírito que se mantém mesmo na morte.

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade (*Unwirklichkeit*) – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Mas não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas *essente* em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez – que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação absoluta¹⁷⁸.

Ao longo deste trabalho vimos como Hegel procura pensar o negativo no interior mesmo do absoluto. Isso significa superar a visão de Deus como universalidade abstrata contraposta à realidade particular assim como a apreensão oposta de Deus como a substância inerte. Com efeito, trata-se da tentativa de superar as limitações da apreensão do absoluto da metafísica do entendimento, e recuperar o conhecimento do absoluto bloqueado pela crítica kantiana do conhecimento. Para isso, Hegel também nega o “intuir intelectual” de Schelling pelo qual se recairia numa simplicidade em que a efetividade se apresentaria de maneira abstrata, inefetiva¹⁷⁹. Por isso, para Hegel, “a

¹⁷⁸ PhG, W3, p. 36 (trad. I, p. 38). Ao analisar esse trecho, Kojève extrai as seguintes conseqüências: “a aceitação sem reservas da morte, ou da finitude humana consciente de si, é a fonte última de todo o pensamento hegeliano, que extrai todas as conseqüências, mesmo as mais longínquas, da existência desse fato. Segundo esse pensamento, é ao aceitar voluntariamente o risco de morte numa luta por puro prestígio que o homem aparece pela primeira vez no mundo natural; e é ao resignar-se à morte, ao revelá-la pelo discurso, que o homem chega finalmente ao Saber absoluto ou à sabedoria, concluindo assim a história. Pois é partindo da idéia de morte que Hegel elabora sua ciência ou a filosofia absoluta, a única capaz de explicar filosoficamente a existência, no mundo, de um ser finito consciente de sua finitude e dela dispondo a seu bel-prazer”. *Introdução à Leitura de Hegel*, Trad. de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto: Eduerj, 2002, p. 504-5.

¹⁷⁹ Cf. PhG W3, p. 23.

substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”.¹⁸⁰ Compreender a substância também como sujeito significa tornar a negatividade um momento da vida de Deus. Esta é exatamente a verdade da representação cristã do mundo, pela qual ela coincide, em seu conteúdo, com o conceito da filosofia especulativa.

A vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. De certo, a vida de Deus é, em si, tranqüila igualdade e unidade consigo mesma; não lida seriamente com o ser-Outro e a alienação, nem tampouco como o superar (*Überwinden*) dessa alienação. Mas esse *em-si* é a universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de *ser-para-si* e, portanto, o movimento da forma em geral. (...) Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto esta é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo¹⁸¹.

Vemos assim que o tema da *conciliação* não aparece como um “otimismo” superficial de Hegel, mas decorre do problema especulativo da autodiferenciação da substância absoluta. Pensado como sujeito, o absoluto inclui em si a cisão, a diferença e a negatividade, e não é mais pensado como um algo abstrato para além de seu outro. Da mesma forma, o mal. Se “só o absoluto é verdadeiro”, então o mal não pode ser algo à parte, independente do absoluto, ele é apenas um momento seu. A conciliação se dá quando se olha o perecível com o olhar do Conceito e se supera a melancolia que resulta da absolutização do finito¹⁸². Por isso, a filosofia não é uma consolação diante do mal, mas a apreensão da *realidade efetiva* da conciliação:

A filosofia quer conhecer o conteúdo, a realidade efetiva da Idéia divina e justificar a realidade menosprezada. A razão é efetivamente a percepção da obra divina. O que habitualmente se chama realidade efetiva (*Wirklichkeit*) é considerada pela filosofia como algo de corrupto, que pode decerto aparecer, mas em si e por si não é real. Semelhante discernimento contém o que se pode chamar a consolação face à representação da infelicidade absoluta, da loucura do que aconteceu. Contudo, tal consolação é apenas o substituto de um mal que não deveria ter acontecido, e o seu lar é o finito. A filosofia não é, pois, uma consolação; é mais do que isso,

¹⁸⁰ PhG, W3, p. 23 (trad. I, p. 30).

¹⁸¹ *Ibid*, Idem.

¹⁸² Cf. WdL, W5, p. 139.

reconcilia e transfigura o real, que se afigura injusto, em racional, apresenta-o como aquilo que está fundado na própria Idéia e com a razão se deve satisfazer¹⁸³.

A oposição entre Hegel e Schopenhauer parte assim de uma compreensão diversa do modo pelo qual se dá o autoconhecimento daquilo que se apresenta no mundo. Para Hegel, o negativo, o mal e a diferença são momentos necessários da manifestação do absoluto, e são *conciliados* no “culto contínuo” que é a filosofia e a religião cristã¹⁸⁴. Para Schopenhauer, a dor, o sofrimento, a individuação são cisões essenciais à vontade, das quais o atormentado indivíduo busca a *redenção* que a filosofia se limita a explicar e a religião explicita. Algumas interpretações tentam assinalar um momento de conciliação na obra de Schopenhauer, seja na contemplação artística em que sujeito e objeto coincidem e a vontade alcançaria a máxima expressão de si, ou na redenção originada pela negação da vontade, na qual a vontade única teria sua manifestação adequada¹⁸⁵. Pela interpretação exposta acima da teoria da negação da vontade de viver, porém, é possível afirmar que a palavra última da filosofia de Schopenhauer é realmente uma *negação* da possibilidade mesma de conciliação no mundo presente. Enquanto em Hegel temos a tentativa de *conciliar* o conceito concreto do infinito, seja ele o “espírito”, o “absoluto” ou “Deus” – como vimos, uma só palavra ou definição não poderia definir o que Hegel entende por isso que também é a “idéia absoluta” – com a realidade finita, em Schopenhauer o mundo é expressão de uma contradição *não resolvida* da própria vontade consigo mesma¹⁸⁶. Por isso, a redenção só

¹⁸³ VG, p. 78; trad. port., p. 71. “Compreendamos este imperativo: é preciso ligar a negatividade do tempo à negatividade do Conceito; o poder do tempo, que se desenha de início como perda e ruína, deve ser subordinado ao poder do Conceito, onde a perda é metamorfoseada em ganho, onde o que desaparece dá testemunho de sua pertinência à História”. Arantes, P. *Hegel: A ordem do tempo*, p. 211. Da mesma forma, a conciliação deve se dar no plano da ação ética quando a consciência moral (*moralisches Bewußtsein*) julgadora se une à consciência ativa convicta de si mesma (*Gewissen*): “As duas formas do Eu certo de si devem reconhecer, cada qual, seu limite: a consciência ativa deve descobrir nela o pecado necessário implicado em sua finitude, e a consciência ativa deve descobrir nela o pecado necessário implicado em sua finitude, e a consciência de si universal deve aperceber essa mesma finitude em sua separação com o finito. A reconciliação do espírito finito com o espírito infinito – embora falsamente infinito porque separado do finito – é a dialética suprema do espírito, a que exprime a reconciliação viva no seio do mais profundo dilaceramento. Tal é a dialética do *perdão dos pecados*, na qual o espírito se torna para si mesmo espírito absoluto, e não é espírito absoluto senão nesse vir-a-ser” Hyppolite, J. *Gênese e Estrutura*, p. 545.

¹⁸⁴ “Nessa medida a filosofia é agora um culto contínuo; ela tem como objeto o verdadeiro, o verdadeiro em sua figura suprema, enquanto espírito absoluto, enquanto Deus, e ela consiste não somente em saber essa verdade em sua forma simples, enquanto Deus, mas também em saber o racional em suas obras, enquanto produzidas por Deus e dotadas de razão”. VPhRel I, (1827), p. 334-5; trad. esp., p. 316.

¹⁸⁵ É possível citar vários comentadores que vão nessa direção como R. Malter (cf. acima nota 120) e Horkheimer (em alguns textos; cf. Apêndice I). Cf. Kossler, M. *Substantielles Wissen*, p. 143 e ss.

¹⁸⁶ A expressão *contradição não resolvida* é, porém, de Hegel: “a natureza é divina *em si*, na idéia; mas, como *é*, não corresponde seu ser a seu conceito; é antes a *contradição não resolvida*”. Enz, § 248, SW 9,

é possível por uma “conversão” da vontade que poderia dar lugar a uma outra ordenação da existência.

Nesse sentido, o resultado paradoxal de nosso percurso é que a redução da filosofia à imanência do mundo em Schopenhauer conduz à abertura para uma possível “realidade” *fora* do mundo, devido ao esgotamento de sentido possível *neste* mundo. Já em Hegel, a conciliação do absoluto com a realidade efetiva abole toda representação de um transcendente fora do mundo. A miragem do absoluto se desfaz e se abre então a possibilidade de uma compreensão da realidade histórica concreta. Isso esclarece a circunstância aparentemente paradoxal pela qual a filosofia hegeliana dá ocasião a formas de pensamento materialistas preocupadas com a realidade histórica concreta. Esse pensamento assume a tarefa de pensar o “nada absoluto” e encontrar ainda assim a possibilidade de criação de um novo sentido. Já a filosofia de Schopenhauer, tendo esvaziado todo o sentido possível para a realidade, só poderia inaugurar a questão do niilismo em sua versão mais radical. Por isso, Nietzsche elogia Schopenhauer como aquele que pela primeira vez colocou com todo seu peso o “problema da existência”.

Ao afastarmos de nós, dessa forma, a interpretação cristã e ao condenarmos seu “sentido” como uma falsificação de moeda, logo vem a nós, de uma maneira terrível, a pergunta de Schopenhauer: *Tem então a existência, em geral, um sentido?* – essa pergunta que ainda levará alguns séculos para simplesmente ser ouvida completamente e em todas as suas profundezas¹⁸⁷.

O juízo de Nietzsche a respeito da solução de Schopenhauer ao “problema da existência” foi, como se sabe, negativo¹⁸⁸. Não se pode dizer, entretanto, que a filosofia de Schopenhauer tenha recebido maior aprovação da parte de seus leitores mais receptivos. Em geral, não se tem notícia de uma aceitação sem reservas da filosofia de Schopenhauer, e mesmo aqueles que são considerados os seus herdeiros não assumem a filosofia do mestre sem uma série de reservas¹⁸⁹. Numa comparação com Hegel, não podemos deixar de notar que a atitude da negação da vontade corresponderia àquela da “bela alma” que na *Fenomenologia* permanece mergulhada na interioridade de sua

p. 26; trad., p. 30. Já Schopenhauer fala da “desunião essencial da vontade consigo mesma” (WWV, § 27, SW II, p. 175), ou da “contradição da natureza consigo mesma”.

¹⁸⁷ Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*, § 357, In: *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: Coleção “Os pensadores”. São Paulo, Abril Cultural, 3ª ed., 1983, p. 220.

¹⁸⁸ “O que o próprio Schopenhauer respondeu a essa pergunta foi – perdoem-me – algo precipitado, juvenil, apenas um compromisso, um parar e ficar entalado justamente nas perspectivas morais cristiano-ascéticas, às quais, com a crença em Deus, *foi retirada a crença...* Mas ele colocou a pergunta [...]” *Op. Cit.*, Idem, Ibidem.

¹⁸⁹ Ver os dois apêndices a este trabalho.

consciência de si, sem aceitar a reconciliação com o mundo externo. Sua negação porque abstrata é então sem efetividade, pois vê diante de si apenas o “puro nada” (*das leere Nichts*)¹⁹⁰. Por outro lado, contudo, sua postura no final negativa tem o valor crítico da recusa do falso consolo: a fragilidade do sistema especulativo e do conhecimento humano deve dar lugar a uma desconfiança em relação a qualquer conciliação meramente pensada. Por isso vale ainda o juízo de Horkheimer, que serviu como *leitmotiv* para todo o nosso percurso:

Hegel, tão odiado por Schopenhauer não está tão distante dele: a vida do conceito, do Absoluto hegeliano, é a contradição, o negativo e a dor; o que em Hegel se chama conceito – o sistema das determinações espirituais que se entregam mutuamente, que se encontram em movimento eterno – não é senão o surgir e perecer daquele que o concebe; o grande ensinamento da filosofia hegeliana reside justamente em que o conceito não existe fora e independentemente do passageiro que se finca nele. O consolo que seu “desalmado otimismo” permite prodigar segue sendo, em último caso, a intelecção (*Einsicht*) do necessário entretecimento dos conceitos no todo, naquela frágil unidade que se chama sistema. O reconhecimento de estruturas lógicas na natureza e no mundo humano a que se chega no caso de Hegel não está tão distante da contemplação estética e filosófica de Schopenhauer, como a ele mesmo lhe parecia (...) A nuance em que Schopenhauer vai mais além de Hegel na liquidação do falso consolo se encontra em sua recusa a reconhecer a consistência do sistema que abarca o mundo e a valer-se do desenvolvimento da humanidade até as condições em que se faz possível tal intelecção filosófica como razão para divinizar o ser¹⁹¹.

O que leva, portanto, Schopenhauer a distanciar-se de Hegel é a negação desse falso consolo, isto é, quando ele nega que o sistema que abarca o mundo seja consistente, permitindo que a humanidade se desenvolva até o estado de reconhecer que o perecer e o permanecer, a morte do singular e o ser do universal sejam a mesma coisa. Pois mesmo a totalidade social e as instituições em que o espírito chega a si mesmo

¹⁹⁰ PhG, W3, p. 491. Segundo Hyppolite, a figura da “bela alma” se remete à obra de Schiller *Von Anmut und Würde* de 1793 e ao Livro VI dos *Anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (Cf. *Gênese e Estrutura*, p. 541). É curioso notar que o próprio Schopenhauer se refere às *Confissões de uma bela alma* como exemplo da negação da vontade (Cf. WWV, § 68, SW II, p. 455). Hegel não pensava apenas nas figuras literárias mas também nos poetas românticos suicidas como Novalis e Kleist (Cf. Siep, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, p. 214 e Rosa Filho, Silvio. *Eclipse da Moralidade*, p. 131 e seguintes). Do lado de Schopenhauer, a figura correspondente da bela alma suicida seria seu discípulo Philipp Mainländer, apesar da recusa do suicídio da parte do primeiro (Cf. apêndice II). Seja como for, para Kossler em seu resultado final, Schopenhauer é assim “ainda mais intelectualista que Hegel”. *Substantielles Wissen*, p. 173. Para o autor então, deveríamos recuar até o momento da compaixão e localizar ali o momento de conciliação do saber e do agir. Cf. *Ibid*, Idem.

¹⁹¹ Horkheimer, Max. *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. In: *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. VI, p. 134-5. “La Actualidad de Schopenhauer”. In: T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologica*, Madrid, Taurus, 1971, p. 178-9.

como a arte e a filosofia, estão sujeitas à ruína. Pois o espírito absoluto está ligado ao espírito subjetivo e objetivo dos povos que estão votados à caducidade. Por isso, “a genial energia com a qual Hegel, o último grande sistemático da filosofia, salvou a positividade do absoluto ao fazê-lo assumir a dor e a morte, naufraga ante a circunstância de que a inteligência, apesar de tudo, está ligada ao sujeito vivo e perece com ele”¹⁹².

Alfred Schmidt, por sua vez, aluno de Horkheimer, assinala a impossibilidade de uma paz definitiva no sistema de Schopenhauer. Como a filosofia de Schopenhauer oscila, como ele próprio afirma, entre o saber total (*Allwissenheit*) dos dogmáticos e o desespero da crítica kantiana, ela coloca o problema da verdade em sua radicalidade: “O pathos da verdade em Schopenhauer está misturado (*verschwistert*) com a visão pessimista de que a verdade, ao contrário da convicção de Hegel, não é a potência histórico-mundial que se põe a si, mas permanece continuamente impotente”.¹⁹³ Marcado pela ausência de um saber absoluto e pela negatividade com que descreve o que conhece, Schopenhauer termina antes por abolir as instâncias de valor: “A desvalorização do indivíduo em Schopenhauer não é – como em Hegel e Espinosa – ligado a intenção de dotar de valor absoluto o todo do mundo, antes mostra a falta de valor do princípio do mundo mesmo”.¹⁹⁴ A atualidade de Schopenhauer residiria então na consciência da impotência da verdade, na reflexão sobre seu caráter transitório que não permite encontrar sua solução em nenhuma dialética conciliadora. Schopenhauer teve o mérito de apreender o mal absoluto presente na história, mesmo que sua abordagem ainda metafísica não tenha conseguido reconhecê-lo como inscrito *na história*. O absurdo está sempre à espreita de uma cidade feliz.

¹⁹² *Ibid.*, p. 135, trad. esp., p. 179.

¹⁹³ *Idee und Weltwille*, p. 116.

¹⁹⁴ *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, p. 111.

“Nichts – woraus es resultiert” – Última e penúltima palavra

O caráter especulativo dos pensamentos de Hegel e Schopenhauer se revela também na reflexão que ambos empreendem do conceito de *nada*. Aqui se mostra mais uma diferença fundamental, pois enquanto o Nada é para Schopenhauer a última palavra da filosofia – pelo menos para aqueles que só podem apreender abstratamente o processo da negação da vontade, para Hegel, o nada, embora resultado da dissolução das ilusões da consciência, é também *recomeço* a partir do qual se encaminha novos processos de determinação. Para ambos se coloca então a necessidade de uma reflexão sobre o esvaziamento e a vacuidade das pretensões do indivíduo.

Assim como critica o ceticismo que se detém no nada de verdade que resulta da dissolução das falsas suposições da consciência natural, da mesma forma, Hegel se opõe ao niilismo que julga incompleto da filosofia da reflexão: “a primeira coisa na filosofia é, contudo, conhecer o nada *absoluto*, ao qual conduz tão pouco a filosofia fichteana quanto mais a jacobiana a abomina por isso. Contra isso, ambos estão no nada contraposto à filosofia; o finito, a aparição, têm para ambos realidade absoluta; o absoluto e o eterno são para ambos o nada para o conhecer”¹⁹⁵. Reconhecer o nada absoluto não é, para Hegel, se deter na nulidade das coisas finitas, já que a recusa a aceitar uma existência verdadeira ao finito constitui o primeiro dever da filosofia. Toda a filosofia da finitude será assim sempre a expressão desse “niilismo inacabado, portanto infeliz, corolário de toda ‘visão moral de mundo’... (a dialética hegeliana, por sua vez, terá a segurança do niilismo acabado e, portanto, revertido”¹⁹⁶. Ao experimentar a sua perda, a consciência se reconcilia no mesmo movimento que a fez sofrer “a fratura do mais íntimo”, reencontrando a liberdade:

O conceito puro ou a infinitude como abismo do nada, em que imerge todo o ser, deve descrever em sua pureza, como momento da idéia suprema, e apenas como momento, a dor suprema que esteve antes historicamente apenas na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto (o que foi, por assim dizer, empiricamente expresso por Pascal: “*la nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme*) –, e fornecer assim uma existência histórica àquilo que era de algum modo ou preceito moral de um sacrifício do ser empírico ou o conceito de abstração formal e, portanto, restabelecer para a filosofia a idéia da absoluta liberdade e, desse modo, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa, que foi além disso

¹⁹⁵ GuW, W 2, p. 409; trad. br., p. 150-1. Cf. PhG, W 3, p. 72-3.

¹⁹⁶ Arantes, Paulo. *Hegel. A ordem do tempo*, p. 320.

histórica e a partir de cuja rigidez apenas pode e deve ressuscitar a suprema totalidade em toda a sua seriedade e desde a sua base mais profunda, ao mesmo tempo abarcando tudo na sua forma da liberdade mais serena¹⁹⁷.

Já Schopenhauer preferiu tirar todas as conseqüências desconcertantes que a filosofia da “visão moral de mundo” prometia e que Hegel deplorava. O nada se não chegou a tomar o lugar do absoluto – talvez este tenha sido reservado para a figura menos abstrata do sofrimento – ao menos foi alçado ao estatuto de última palavra. Contudo, *para nós* que empreendemos essa pequena odisséia por dentro dos textos dos grandes filósofos alemães, o que resta não é certamente o nada – ou o silêncio, o calar, essa figura atual da falta de conteúdo – mas a riqueza de um conteúdo que teima em não se esgotar.

¹⁹⁷ GuW, W 2, p. 409; trad. br., p. 173-4.

Apêndice I:

Religião e Filosofia em Horkheimer e Schopenhauer

O objetivo deste texto complementar é expor a abordagem de Max Horkheimer sobre a relação entre religião e filosofia à luz de sua recepção da filosofia de Schopenhauer, abordagem especialmente presente em uma conferência de 1967 que tem o título “Religion und Philosophie”, assim como em outras conferências que o autor apresentou na década de 60 em colóquios organizados pela “Schopenhauer Gesellschaft”.

O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião de 1971 foi o último de cinco textos que Horkheimer publicou em vida sobre a filosofia de Schopenhauer. Além dele, Horkheimer pronunciou outras quatro conferências na sede da *Schopenhauer Gesellschaft* em Frankfurt: *Schopenhauer e a sociedade* (1955), *A atualidade de Schopenhauer* (1961), *Religião e Filosofia* (1967) e *Pessimismo hoje* (1969). Do primeiro ao último texto é possível notar algumas diferenças fundamentais na abordagem de Horkheimer, pois se fica clara a vinculação entre os primeiros textos e as reflexões críticas sobre a “razão instrumental” e a “sociedade administrada”, marcantes no pensamento de Horkheimer do pós-guerra, nos últimos é evidente o parentesco com os temas da assim chamada filosofia tardia de Horkheimer que flerta com uma recuperação da teologia por meio da temática do “anseio pelo inteiramente outro”. Para compreender o que está em jogo nesses textos temos, portanto, que ver como o motivo do pessimismo se desenvolve ao longo da obra de Horkheimer.

Seguindo a indicação de F. Werner Veauthier, podemos esboçar ao menos cinco posições ao longo do desenvolvimento intelectual de Horkheimer nas quais o “motivo do pessimismo” se faz presente.¹ Em primeiro lugar, posições fundamentalmente pessimistas formam desde o início um elemento constante no pensamento de

¹ Cf. “Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers” In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 73, Frankfurt am Main, 1988, pp. 593-607. Para Veauthier, o “motivo pessimista” ou “motivo schopenhaueriano”, efetivamente presente em todas as fases do pensamento de Horkheimer é “o interesse no sofrimento humano, em sua causa e na possibilidade de sua supressão. ‘Pois, que milhares tenham vivido na felicidade e no bem-estar, isso não suprime a angústia e o martírio de um único’. Essa convicção de Schopenhauer ficou profundamente impregnada na filosofia social de Horkheimer, mesmo se ele não pudesse compartilhar de sua suposição metafísica fundamental de um querer existir que causa o sofrimento” *Idem*, p. 593. Deve-se entender aqui por motivo, segundo Veauthier, algo diferente de “argumento”, o que não quer dizer que ele seja irredutível a qualquer verificação racional. Ele é, ao mesmo tempo, ponto de partida (*Beweg-Grund*) do pensamento, mas também causa real do desenvolvimento social. Cf. *Idem*, p. 595.

Horkheimer, por mais que se queira ver o pessimismo da fase tardia como uma radical mudança em relação às posturas críticas da década de 30. Esse elemento se refere ao caráter infundado da busca da felicidade, do sofrimento da natureza, das dores do passado e da transitoriedade do presente. Por isso, apesar de todo otimismo que possa ter o materialismo com relação à mudança das condições, “apesar de toda a valorização da felicidade que brota do esforço por mudança e da solidariedade, ele carrega consigo um traço pessimista. A injustiça passada é irremediável. Os sofrimentos das gerações passadas não encontram nenhuma compensação”.² O pessimismo aqui não se refere a uma teoria catastrófica, apocalíptica em relação ao presente e ao futuro, mas a fatos do passado, algo que não pode ser mais resgatado. Essa experiência do pessimismo não contradiz a convicção no caráter socialmente condicionado do bem estar humano, pois também o sofrimento é causado por relações sociais e como tal deve ser combatido. Nesse sentido, o pessimismo também se compreende como socialmente condicionado, pois diz respeito a uma sociedade em que a solidariedade com aqueles que ela exclui, com os pobres e injustiçados, é negada: o pessimismo é assim negação da solidariedade negada. Se é assim, então o pessimismo de Horkheimer se distancia, pelo menos em sua fase inicial, de um pessimismo autocomplacente referido ao próprio sujeito, constantemente qualificado de “romântico”, pois tenta unir a convicção de que “o núcleo mesmo da vida é o sofrimento e a morte”, com a solidariedade presente na crítica social que visa a emancipação. Seria então essa convicção que justificaria a afirmação posterior de Horkheimer: “O pessimismo metafísico, momento implícito em todo pensamento genuinamente materialista, me foi familiar desde sempre. À obra de Schopenhauer devo meu primeiro contato com a filosofia: a relação com a doutrina de Hegel e de Marx, o desejo de compreender e de mudar a realidade social não resgataram, apesar do contraste político, minha experiência com a sua filosofia”³.

² *Materialismo e Metafísica*. In: *Teoria Crítica I*, Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 43. Cf. Werner Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*: München, 1971, p. 37.

³ Prefácio para a reedição de *Teoria Crítica I* (1968), tradução de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 4. Este prefácio, escrito em 1968, já indica, porém, algumas diferenças fundamentais sobre a questão da relação entre teoria e prática no pensamento de Horkheimer. Assim, diz o autor na seqüência do texto citado: “A sociedade melhor, a sociedade justa, é uma meta que se mistura com a idéia de culpa. Desde o fim da guerra, porém, a meta mudou. A sociedade se encontra em nova fase. Característicos da estrutura da camada superior já não são os capitalistas concorrentes, mas o empresariado, as associações, os comitês; a situação material dos dependentes suscita tendências políticas e psicológicas diferentes das do antigo proletariado”. (*Idem*, *Ibidem*). Essa passagem revela claramente o quanto as mudanças fundamentais entre as abordagens sobre a relação entre a teoria e a prática no pensamento de Horkheimer dependem de sua visão do capitalismo e da democracia no pós-guerra. Evidentemente, esse não será o

Um segundo momento seria aquele caracterizado pelos textos do pós-guerra que se dirigem especialmente a uma crítica da razão: a *Dialética do Esclarecimento* (em parceria com Adorno) e o *Eclipse da razão*. A idéia do esclarecimento, essencial para o processo emancipatório é considerada como um fracasso e Horkheimer afirma a posição pessimista de um declínio latente da razão. Trata-se agora do tema da perversão da razão que ao invés de levar à emancipação do homem conduziu a uma dominação da natureza e a um mundo totalmente administrado que tem como conseqüências o declínio do indivíduo e a revolta da natureza. Esse novo diagnóstico potencializa o motivo pessimista, pois agora justamente aquela instância que poderia levar o homem à compreensão das injustiças e assim dar o primeiro passo para a transformação das relações sociais injustas, é posta em cheque. Embora não chegue a afirmar um pessimismo metafísico, que estabeleceria causas ahistóricas e intemporais para o mal no mundo – pelo contrário, Horkheimer recusa terminantemente o recurso a tal argumentação – o autor não deixa de refletir sobre os fundamentos que levaram a uma tal situação. O que toma forma no pensamento de Horkheimer agora não é somente um pessimismo com relação à técnica, uma tecnofobia, mas a idéia segundo a qual a razão subjetiva, que transforma a razão num mero instrumento, corrói de maneira fatal a razão objetiva. Disso é conseqüência a falência dos sistemas objetivos da razão, que ainda tentavam dar voz às necessidades mais essenciais do homem e da natureza e em seu lugar entra o mero cálculo e a transformação dos meios em fins. Esse talvez seja o momento mais importante da leitura horkheimiana de Schopenhauer, pois sem dúvida este último serviu de inspiração ao primeiro na medida em que Schopenhauer já considerava a razão, desvinculada de qualquer preocupação com o conhecimento objetivo, como um mero instrumento para servir à vontade de viver.⁴

Como conseqüência dessa situação e em contraste com o crescimento econômico e o estado de bem-estar social, é possível notar nos apontamentos tardios (*Notizen*: 1949-1973) uma expansão do sentimento de desilusão com as promessas emancipadoras da atividade de crítica e transformação da sociedade. Este seria o terceiro momento do pessimismo em Horkheimer. O retrocesso da autonomia do sujeito individual, o esvanecimento da fantasia e da criatividade expressam uma situação social indigna e niveladora. Neste cenário é que se dá uma volta aos textos de Schopenhauer e

tema desse breve comentário, que visa apenas esboçar um quadro sobre os pontos principais da leitura de Horkheimer sobre Schopenhauer ao longo de sua obra.

⁴ Cf. Chiarello, Maurício Garcia. *Das Lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas, Editora da Unicamp, 2001, p. 261 e seguintes.

uma desconfiança com relação ao pensamento dialético de Hegel e Marx. É o que se pode notar nas conferências *Schopenhauer e a sociedade* (1955), e *A atualidade de Schopenhauer* (1961). Inicialmente, o autor de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* prefere ressaltar os aspectos inconformistas da moral schopenhaueriana e seu caráter crítico em relação ao idealismo de Hegel. A atualidade e o valor do radicalismo moral de Schopenhauer, segundo Horkheimer, consistem em sua insistente recusa de qualquer conciliação idealista em que o sofrimento encontre sua justificação. Dessa atitude é sintomática sua concepção nada divina do Estado que, antes de ser uma instituição moral, repousa no “egoísmo esclarecido” dos indivíduos, não sendo mais que uma instituição protetora, devido aos ataques externos e internos. Assim, Schopenhauer não teria “endeusado nada, nem o Estado nem a técnica; o desenvolvimento do intelecto se apóia no desenvolvimento das necessidades; e os promotores máximos das ciências foram a fome, o instinto de poder e a guerra: a fábula idealista acerca da astúcia da razão, mediante a qual o horror do passado se vê tanto embelezado como mitigado graças ao bom final, deixa que se filtre a verdade sobre o sangue e a miséria que acompanham os triunfos da sociedade, e o resto é ideologia”.⁵

A revalorização que Horkheimer oferece do pensamento de Schopenhauer se deve ao reconhecimento de que nenhuma construção teórica pode estar acima do sofrimento de cada criatura num mundo que prossegue dominado pela contradição e pela dor. É assim que ele julga Schopenhauer como um “pessimista clarividente” que acabou sendo confirmado pela história no século XX; sua negação do curso do mundo é o reconhecimento da experiência de que nenhuma astúcia da razão pode justificar um mundo absurdo. A violência da história faz o homem recuar diante de qualquer esperança de emancipação e o que tem lugar então é a *experiência* do horror histórico:

“a doutrina de Schopenhauer põe ante a vista do que se trata: os interesses materiais, a luta pela existência, o bem-estar e o poder formam o motor; a história o resultado. Schopenhauer não racionalizou filosoficamente a experiência do horror e da injustiça que se dá até nos países que são governados do modo mais humano; teve medo da história; lhe repugnavam as mudanças políticas violentas que tentaram levar a cabo na época contemporânea com ajuda de uma exaltação nacionalista”.⁶

⁵ Horkheimer, Max. *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. In: *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 7, p. 124-5. “Schopenhauer y la Sociedad”. In: T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologica*, Madrid: Taurus, 1971, p. 168.

⁶ *Idem.*, p. 125. (trad. Esp. p. 169).

É assim que Horkheimer, em especial a partir dos anos 60, insiste, contra Hegel e contra o idealismo de qualquer espécie, na inadequação essencial entre o conceito e seu objeto. O espírito deve cobrar consciência de que o mundo vive dominado pela contradição e pela dor, mas ao chegar a esse ponto, deve sucumbir, e não erigir-se em sistema de pensamento capaz de salvar a positividade do absoluto, nele incluindo a tortura e a morte.⁷ Estabelece-se então a tarefa da filosofia de dar voz ao sofrimento, e a recusa de conciliar a dor com qualquer falsa totalidade. A filosofia deve expressar, portanto, uma experiência, e essa experiência é a do sofrimento pois somente a contemplação do mal pode fundar a solidariedade e o impulso de pôr-lhe fim. Maurício Chiarello mostra como a obra de Schopenhauer passa a ter um papel fundamental no pensamento de Horkheimer, quando esse se desencanta com as promessas emancipadoras da dialética. O materialismo dialético teria falhado ao representar o Bem supremo sobre a face da terra como realização não somente possível no decorrer do processo histórico, mas mesmo logicamente necessária. Chiarello resume a aproximação de Horkheimer a Schopenhauer:

“Atual é Schopenhauer, assinala Horkheimer, porque hoje, mais ainda do que em seu tempo, o progresso da civilização demonstrou ser aquilo que, em sua obra, já se desmascarava em sentenças tão inconformadas quanto amargas. Saltava-lhe aos olhos que a marcha triunfal do progresso não passava da manifestação da Vontade inconsciente de si mesma em sua crueza irracional e autodevoradora. Repetirá, incansável, que o processo histórico é uma eterna repetição do mesmo com outros nomes e sob outras roupagens. E contudo, nessa clarividência esteve sozinho. Contra toda sua época, que em uníssono idolatrou a história como contínua e necessária progressão rumo ao melhor, Schopenhauer escreveu como um profeta a maldizer seu tempo, enquanto seus contemporâneos deixavam seu vaticínio cair no vazio. Seu grande valor: o de não ter sucumbido a nenhuma tentativa de racionalizar o horror e a injustiça reinantes na história. Foi lúcido e honesto o bastante para discernir, por trás da apologia do progresso a qualquer preço, mais um artilho da razão a disfarçar o interesse material, o afã da existência, bem-estar e poder que governam a história. Compreendeu melhor do que ninguém em seu tempo que todo progresso pagava-se com novas penas, para cuja realização impunha-se a representação de algo melhor”.⁸

Já no final dos anos 60 a leitura de Horkheimer inicia um novo movimento. Se temos agora, por um lado, uma confirmação do processo contínuo de reificação que acarreta na decadência da cultura burguesa e que se expressa na perda de sentido da autoridade e da família, e de valores como o amor e o respeito, temos, por outro, uma

⁷ Cf. Alfred Schmidt, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1977, pp. 8-9.

⁸ *Op. Cit.*, p. 195-6.

abertura a temas que escapam da crítica social e se aproximam da filosofia da religião e da teologia. As três últimas conferências de Horkheimer sobre Schopenhauer desenvolverá esses dois temas. E essas são as duas últimas figuras do pessimismo em Horkheimer, embora a última delas pareça flertar com uma simbólica esperança numa ordem diferente de coisas. Essa esperança, entretanto, não se baseia em nenhuma crença sobrenatural, mas no anseio, que permanece mero anseio, que a injustiça não seja a única a triunfar. Trata-se de uma esperança que surge da experiência do mal, como possibilidade última de sua superação. Em Schopenhauer há realmente algo próximo disso, em sua teoria da negação da vontade de viver. Por isso, para Horkheimer, no quadro do capitalismo tardio e da dissolução da razão substancial a filosofia de Schopenhauer, permanecerá um consolo: “em contraste com a mentalidade atual, sua metafísica oferece a mais profunda fundamentação da moral, sem entrar em contradição com o conhecimento científico”⁹. Segundo Horkheimer, os argumentos da filosofia pessimista de Schopenhauer que apóiam o cristianismo são mais plausíveis que os argumentos da onto-teologia racionalista de autores como Descartes ou Leibniz, ou do criticismo kantiano que retoma as crenças cristãs na existência de um Deus bondoso e na imortalidade da alma, por meio da doutrina dos postulados da razão prática¹⁰. Aqui Horkheimer parece concordar inteiramente com a tese de Schopenhauer, segundo a qual sua filosofia deve ser considerada a autêntica filosofia cristã¹¹. Mas qual a interpretação que Schopenhauer tem do cristianismo que o permite julgar que sua filosofia, mesmo atéia e imanente, é a filosofia propriamente cristã?

Os dois pontos principais que fazem Schopenhauer aproximar sua filosofia da religião cristã são: a idéia do pecado original, da queda do homem que permite interpretar o mundo como um “vale de lágrimas” e a idéia da redenção do mundo pelo sofrimento como apresentado na paixão de Cristo. Em sua metafísica, Schopenhauer oferece uma visão da existência carregada de negatividade, o que se fundamenta em sua concepção da vontade como a essência íntima das coisas, o substrato de todos os fenômenos, a coisa em si de Kant. O mundo dos fenômenos que se apresenta na experiência é regido pelo princípio de razão que sempre relaciona um efeito a uma causa em todo evento espaço-temporal e é o que torna esse mundo da representação

⁹ *Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion* In: Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, vol. 7 (*Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*), p. 251-2.

¹⁰ *Religion und Philosophie*, In: _____ *Idem*, p. 193.

¹¹ *Ibid*, *Idem*. Cf. A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, § 163, In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 229.

uma série necessária de acontecimentos determinados. Assim como em Kant, o entendimento, que unifica a multiplicidade sensível, aparece como o princípio que torna a experiência do mundo relativa à nossa capacidade de conhecer. Para além desse mundo dado na intuição empírica deve haver algo mais substancial, pois se toda a realidade se esgotasse nos fenômenos, o mundo inteiro não se distinguiria dos sonhos e o idealismo absoluto seria justificado. Mas para além dos fenômenos Schopenhauer compreende a vontade como a essência permanente das coisas e constituinte da realidade substancial do mundo dado na intuição empírica.

Estabelecida a Vontade como a coisa em si, resta indicar quais as conseqüências éticas com as quais essa filosofia se depara. Se este mundo é a objetivação da vontade de viver, ele é então o palco da afirmação de si mesma e tudo o que acontece neste mundo não pode ser senão a realização desse querer. Quando é afirmada essa vontade de vida o que se afirma é essa vida que temos diante dos olhos no mundo, e para saber o que quer essa vontade infinita nos basta ver o que o próprio mundo é. Como não existe causa fora do domínio do princípio de razão, apenas se pode dar razão dos fenômenos, não da própria vontade. “De fato, a ausência de toda finalidade e de todo limite pertence à essência da Vontade em si, que é um sem fim”.¹² Um eterno devir, um escoamento perpétuo é o que caracteriza a vontade de viver. As características perturbadoras que a vida em geral assume são todas decorrentes da essência da vontade. Segundo Schopenhauer, a Vontade, em todos os seus graus de manifestação, tem falta total de uma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser. É por isso que só podemos conceber os seres do mundo num estado de perpétua dor, sem felicidade durável. Isso porque todo desejo é sofrimento, enquanto não é satisfeito, pois nasce duma falta. Como não existe fim último para o esforço, não existe termo para o sofrimento. No reino animal vemos a infinita diversidade de formas, as modificações incessantes às quais elas se submetem para se apropriar do meio, também a arte inimitável e igualmente perfeita em todos os indivíduos que preside a sua estrutura e seu mecanismo, a inesgotável quantidade de força que eles empregam, tudo isso em favor da conservação de suas respectivas espécies. Mas não vemos como resultado mais que a satisfação da fome e do instinto sexual, e talvez alguns curtos momentos de bem-estar. “Se se considera, de uma parte, a engenhosidade inexprimível do empreendimento , a

¹² A. Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*. (abrev. WWV) In. _____ *Sämtliche Werke*. (abrev. SW) Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972, vol II. § 28, p. 195. Tradução brasileira de Jair Barboza, São Paulo, Unesp, 2005, p. 230.

riqueza indizível dos meios e, de outro, a pobreza do resultado perseguido e obtido, então nos impele a admissão de que a vida é um negócio cujos lucros não cobrem, nem de longe, os gastos”¹³. A vida do homem também não se apresenta de forma alguma como uma dádiva, mas sim como uma tarefa, como uma dívida da qual devemos nos livrar. No todo ou em detalhe, o que vemos não é senão miséria universal, fadiga sem trégua, atividades forçadas, lutas sem fim, mas a finalidade de tudo isso consiste apenas em assegurar durante um curto espaço de tempo a existência de indivíduos efêmeros e atormentados.¹⁴

Diante de tal quadro a afirmação da vida seria a aceitação desse espetáculo, “belo de se ver” é verdade; “mas ser é bem outra coisa”¹⁵. Já a negação da vontade tem o sentido de uma recusa e por isso é uma atitude moral. Aquele que nega é aquele que ao tomar para si todas as dores do mundo, não pode mais afirmar o sofrimento essencial à vida. Dessa forma, não basta negar o fenômeno, mas a própria essência – a ética dá lugar a uma teoria da negação da vontade. Para entender o processo de negação, entretanto, falta qualquer conceito, resta apenas a linguagem simbólica das religiões. Schopenhauer opõe o homem natural ao santo, o reino da natureza, regido pela necessidade, ao reino da graça, o reino da liberdade¹⁶. A identidade de todos os seres só pode se dar no domínio da negação da vontade (Nirvana), pois no domínio da afirmação (Samsara), só há multiplicidade¹⁷. Segundo a teologia cristã interpretada por

¹³ WWV, *Complementos*, Cap. 28, SW, vol. III, p. 403.

¹⁴ WWV, *Complementos*, Cap. 28, (SW, III, p. 407).

¹⁵ WWV, *Complementos*, Cap. 46, (SW II, 665).

¹⁶ Cf. WWV, § 70, SW, II, p. 478.

¹⁷ Cf. WWV, E., Cap. 48, SW, III, p. 700. Isso não nos deve levar a ver a negação da vontade como uma reabsorção do indivíduo no todo do mundo, como se bastasse restabelecer a unidade que a multiplicidade do mundo fenomênico desfez para alcançar a redenção. Essa interpretação, porém, está presente em uma série de comentadores da obra de Schopenhauer e mesmo Horkheimer parece interpretá-lo assim num texto dos *Notizen* (que permaneceu póstumo) intitulado “Schopenhauer als Optimist”. Segundo Horkheimer, mesmo Schopenhauer, com a teoria da negação da vontade de viver, recairia no dogmatismo otimista, ao considerar a possibilidade do fim do sofrimento como uma realidade metafísica. Para ele, ainda que Schopenhauer não argumente contra a realidade da miséria, como fazem os outros sistemas, ainda assim ele incorreria no erro de considerar possível uma reconciliação da vontade consigo mesma. Essa se daria com o retorno da vontade individual à vontade una: “no fundo, [ele] pensa que a dor e o tédio só correspondem à vontade individual, não à vontade lisa e plana”. Disso se segue, para Horkheimer, que Schopenhauer expressaria um otimismo metafísico ainda mais decisivo ao aceitar o mito da transmigração das almas, que estaria pressuposto na idéia de que apenas alguns indivíduos podem alcançar uma saída redentora do mundo como vontade. Assim, conclui Horkheimer, “a boa infinitude é um consolo duvidosamente filosófico. Dessa maneira, em última instância, Schopenhauer conserva a razão contra si mesmo. O quarto livro de sua obra principal se revela como um descarrilamento, como um *lapsus* que os outros três conseguem refutar”. Max Horkheimer, *Notizen*. In: _____ *Gesammelte Werke*, ed. Cit., vol. 6, p. 388. Já na conferência *Pessimismus Heute* (1969), essa mesma interpretação de Schopenhauer é o ponto de partida para vincular o pessimismo teórico com uma “práxis não otimista” (*nicht unoptimistische Praxis*), pois representaria uma via de superação do pessimismo por meio de uma solidariedade que contém em si momentos teológicos. Essa interpretação recupera a positividade pois

Schopenhauer, Adão simbolizaria a natureza e a afirmação da vontade, e Cristo a graça, a negação da vontade, a redenção. O filósofo esclarece o que seria esse recurso à linguagem religiosa:

Recorri aqui aos dogmas da religião cristã (eles mesmos estranhos à filosofia) tão somente para mostrar que a ética oriunda de toda a nossa consideração – a primeira sendo no todo coerente e concordante com todas as partes da segunda –, embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos, e no essencial já se achava nestes. Semelhante ética também concorda com as doutrinas e os preceitos éticos dos livros sagrados da Índia, embora aqui apresentados de forma bem diferente. Concomitantemente, a recordação dos dogmas da igreja cristã serve para esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado, a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza), e de outro, a liberdade que a vontade em si tem para se negar e, assim, suprimir o caráter com toda necessidade dos motivos neste baseada (reino da graça)¹⁸.

A partir desse ponto podemos destacar o que seria a “filosofia da religião” de Schopenhauer, ressaltando-se o fato do filósofo indicar sua desconfiança com relação a essa expressão que remete a Hegel, notando entretanto, uma certa semelhança entre os dois filósofos no que diz respeito à fronteira entre a filosofia e a religião. Para Schopenhauer, o conhecimento metafísico expresso nas religiões sempre apresenta um conteúdo profundo de verdade, mas quase sempre envolto numa linguagem alegórica, simbólica. Nesse sentido ele diferencia a verdade *sensu proprio* da metafísica racional da verdade *sensu allegorico* das religiões. A religião apresenta assim a verdade “sob a roupagem da mentira” e “quando se compreende a dogmática cristã *sensu proprio*, então tem razão Voltaire, mas tomada em sentido alegórico ela é um mito sagrado, um veículo pelo qual são trazidas ao povo verdades que de outro modo lhe seriam inacessíveis”.¹⁹

considera que, em Schopenhauer haveria uma espécie de “vontade boa”, para além da vontade má que se objetiva no mundo fenomênico: “A vontade é apenas má, segundo Schopenhauer, quando ela age enquanto indivíduo contra um outro, não quando o indivíduo, ao invés de se afirmar, realiza sua verdadeira identidade com outros seres, sente o sofrimento dele como seu” (*Gesammelte Werke*, p. 228). Esta seria mais uma interpretação que vê uma conciliação da vontade consigo mesma, e deixa de ver que negação é justamente o rompimento da vontade consigo mesma, que pode dar lugar a algo inteiramente desconhecido por nós – o que só pode ser caracterizado negativamente como “nada”. O inteiramente outro, em Schopenhauer, se apresenta como algo simplesmente *inteiramente diferente* do mundo fenomênico, que é também o mundo da vontade. (Cf. WWV, *Complementos*, Cap. 48, SW, III, p. 691).

¹⁸ WWV, § 70, SW II, p. 483; trad. bras., p. 515.

¹⁹ *Parerga e Paralipomena*, § 177 (SW, VI, p. 394). Na conferência *Religião e Filosofia*, Horkheimer aponta a concordância dessa concepção de Schopenhauer com o pensamento do teólogo protestante Paul Tillich. A semelhança com Hegel estaria na consideração do momento de verdade da religião pelo qual um conteúdo verdadeiro estaria expresso na forma inadequada da alegoria ou da representação. Cf. A.

Portanto, é por meio de uma certa aproximação do cristianismo com o budismo e o hinduísmo, e da acentuação do caráter ascético do cristianismo como uma rejeição religiosa da existência mundana que Schopenhauer procura salvar o conteúdo da fé cristã. A justificação da moral cristã ocorre por meio de tal rejeição e a vida dos santos serve como modelo não por causa dos dogmas religiosos, mas pela visão daquilo que há de mais íntimo no universo que estaria na base de suas ações. O mundo dos fenômenos, a realidade da experiência sensível não é a obra de uma potência divina, a expressão de um ser bom em si mesmo e eterno, mas da vontade que se afirma identicamente em cada ser finito e é por isso que cada um pode se identificar com cada um, não por meio de motivos particulares, mas por sua experiência comum na vivência do sofrimento. Por isso, conclui Horkheimer, “quem reconhece sua obra como verdadeira não afirma de maneira alguma os dogmas, mas certamente o espírito do evangelho”.²⁰

A partir dessa recepção de Schopenhauer, Horkheimer irá desenvolver, em seus últimos escritos, uma recuperação da teologia, que em parte se inspira no pensamento do autor do *Mundo como Vontade e Representação*, e dele por outro lado se afasta. O autor transforma positivamente o anseio pelo inteiramente outro, que em Schopenhauer tinha apenas um caráter negativo, numa esperança efetiva de que o mal do mundo não seja a última palavra da realidade. É verdade, porém, que essa esperança permanece um sentimento com sentido prático, jamais dá lugar a um conhecimento efetivo. Nesse sentido, o pensamento de Schopenhauer, apesar de marcado pelo pessimismo, constitui um consolo positivo, pois ainda representa a tentativa de buscar um significado moral do mundo para além do positivismo e em contraste com a completa socialização levada a cabo pela sociedade totalmente administrada. Sua teoria, apesar de antecipar e justificar o pessimismo dos dias de hoje “não é, de modo algum, tão pessimista quanto a absolutização da ciência”.²¹ Ela pode “fundar uma solidariedade que, de maneira não dogmática, contém em si momentos teológicos”²², pois o “pessimismo une experiências histórico-filosóficas com a herança da grande teologia. Sua difusão poderia ocasionar muito mais o bem do que a formação cada vez mais e em toda parte exclusivamente profissional”²³.

Schmidt. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge – Schopenhauers Religionsphilosophie*, München, Zürich: Piper, 1986.

²⁰ *Religion und Philosophie*, In: *Op. cit.*, p. 193.

²¹ *Schopenhauers Denken...*, In: *Op. cit.*, p. 252.

²² *Pessimismus Heute*, In: *Op. cit.*, p. 232. O texto continua: “Com sua postura no final negativa vincula-se àquilo que aqui em Frankfurt é conhecido como ‘teoria crítica’”.

²³ *Idem*, *Ibidem*.

Apêndice II:

Política e Pessimismo

A questão política em Schopenhauer aparece de maneira apenas complementar e nunca recebeu da parte do filósofo um tratamento muito detalhado. Sistemáticamente, ela surge no interior de uma *metafísica da ética* que culmina numa “teoria da negação da vontade de viver”, mas não apresenta absolutamente nenhuma ligação com essa última. Tem-se até a impressão que a questão política aí é tratada apenas por constituir um tema clássico da ética, e não porque o filósofo tenha alguma concepção original sobre ela. Essa impressão pode ter ao menos duas explicações: por um lado, o fato de que a ética, tal como Schopenhauer a concebe, esvazia de sentido qualquer ação *transformadora* no mundo, e por outro, a pobreza das reflexões do filósofo nesse campo, seja por razões de ordem pessoal – suas veleidades e preconceitos, seja pela situação histórica da classe da qual ele faz parte. O ponto mais importante, entretanto, talvez esteja numa dificuldade inerente à tentativa de unir preocupação política com convicções filosóficas *pessimistas*. O presente texto tenta explorar essa questão a partir da recepção crítica da filosofia política de Schopenhauer.

Dentre as muitas críticas que a filosofia de Schopenhauer sofreu ao longo dos anos a crítica formulada por Georg Lukács em *A destruição da razão* ocupa um lugar especial. A especificidade da interpretação do autor húngaro consiste não apenas na denúncia, de resto banal, do “irracionalismo” schopenhaueriano, mas na vinculação deste com o conservadorismo burguês. Sem se deter no movimento lógico do discurso de Schopenhauer, Lukács oferece uma interpretação da ideologia do intelectual burguês *rentier*, mais especificamente, do burguês do período da reação aos movimentos revolucionários de 1848: “O pessimismo de Schopenhauer é um reflexo ideológico do período da restauração”.²⁴ Lukács minimiza o alcance das intuições schopenhauerianas ao considerá-las meramente como expressões de ranço de classe. Elas seriam apenas o resultado da radicalização social do individualismo burguês: “as atividades do indivíduo aparecem separadas de sua base social e voltadas pura e exclusivamente para dentro, cultivando as próprias peculiaridades e veleidades privadas como valores absolutos”.²⁵ Schopenhauer seria assim apenas a expressão teórica irracionalista das transformações que necessariamente se efetuaram no Estado prussiano depois de 1848 e do fracasso da

²⁴ Lukács, G., *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. Barcelona, Grijalbo, 1976., p. 169.

²⁵ *Ibid.*, p. 166.

revolução. É dessa forma que só a partir de então a própria filosofia de Schopenhauer começa a ser reconhecida e ele torna-se então o filósofo daquela reação burguesa, que a sua filosofia tinha previsto, de modo que a transformação burguesa do Estado semifeudal prussiano deu início ao êxito de sua filosofia, que antes não tinha podido dar-se.

A partir disso, Lukács vê em Schopenhauer a forma histórica, sintomática do “irracionalismo entre as revoluções”, e como o “precursor do cosmopolitismo decadente”.²⁶ O filósofo teria, segundo Lukács, iniciado o movimento de liberação, através da ética, de todos os instintos negativos, anti-sociais e anti-humanos do homem, dando-lhes uma sanção moral, e apresentando-os se não como preceitos, pelo menos como “destino” do homem. O pessimismo metafísico aprofunda a alienação pois conduz ao quietismo e a passividade social: “enquanto o panteísmo desvia as mentes, objetivamente, da concepção religiosa do mundo, a filosofia de Schopenhauer, que professa ser ateu, abre de novo o caminho para uma religião que não obriga a nada”.²⁷ Esse aspecto ficaria ainda mais claro, segundo Lukács, na concepção de tempo que a teoria do conhecimento de Schopenhauer oferece. Já que o tempo é definido pelo filósofo como uma mera forma da intuição, não tendo, portanto, qualquer realidade em si mesmo, não surpreende a negação radical de toda historicidade tanto da natureza como do mundo humano. Cabe observar que aqui Lukács reconstrói de modo preciso a oposição de Schopenhauer à filosofia de Hegel.

Para Schopenhauer, a teoria hegeliana do conceito retiraria o lógico da esfera subjetiva, abstrata e dependente da consciência empírica e o transportaria ao mundo real. Dessa maneira, Hegel colocaria o mundo empírico como reflexo do lógico. Contra Hegel portanto, Schopenhauer afirma que é a intuição sensível e não os conceitos dela dependentes, que constitui o princípio do conhecimento. Além disso, a faculdade racional, enquanto formadora dos conceitos, perde toda substancialidade pensável. A tendência a subordinar o real ao lógico, levaria Hegel, segundo Schopenhauer, ao erro de acreditar que em todo acontecimento algo pleno de sentido se realiza. Contra isso, Schopenhauer nega a idéia de um sentido da história ou do curso do mundo. Mesmo a história enquanto disciplina não constitui uma ciência, mas um mero saber, condenado a rastejar na experiência: “A história nos ensina que a cada momento existiu uma outra

²⁶ *Ibid.*, p. 169.

²⁷ *Ibid.*, p. 177. É nessa direção que Lukács sublinha o abismo que separa Schopenhauer e Hegel e contrapõe a lógica dialética do último à lógica metafísico-irracionalista do primeiro. Cf. *Ibid.*, pp. 195-199.

coisa; a filosofia se esforça, ao contrário, em nos elevar à idéia de que a mesma coisa foi é e será. Na realidade, a essência da vida humana como da natureza está inteiramente presente em todo lugar, em todo momento e precisa, para ser reconhecida em sua fonte, apenas de uma certa profundidade de apreensão”²⁸. Ao lidar apenas com fenômenos e estar subordinada à forma do tempo, a história permaneceria apenas na superfície. Em Schopenhauer, portanto, a história não saberia dar sentido à existência humana: *Eadem sed Aliter* (o mesmo, mas diferentemente) é sua divisa.

De um ponto de vista dialético, como o de Lukács, o pessimismo schopenhaueriano seria então a justificação filosófica do absurdo de toda atividade política e de todo o progresso, através da desvalorização de toda a forma de sociedade e de historicidade. O egoísmo burguês, outra característica do pessimismo é antes reforçado que negado, devido à concepção ética que confirma o isolamento do indivíduo. Tanto a teoria do conhecimento quanto a estética do filósofo conduziram a esse fim. A negação do egoísmo presente na sociedade competitiva e individualista do capitalismo conduz a um isolamento igualmente individualista, para uma região sublime que paira acima do curso do mundo, da plebe e das obrigações sociais. Vemos assim que Lukács desenvolve o tema das contradições presentes na “visão moral de mundo” que Hegel percebia na filosofia moral kantiana e na sua continuação romântica. Ela expressa, em sua figura mais contraditória, aquela que se suprime livremente a si mesma, o maior dilaceramento, aquele que conduz à negação do espírito²⁹, devido à afirmação da irreconciliação absoluta. Com isso, Schopenhauer apenas anunciaria aquilo que se consumaria com Nietzsche: “liberar por meio da ética todos os instintos negativos, anti-sociais e anti-humanos do homem, dar-lhes uma sanção moral, apresenta-los senão como preceitos, ao menos como o ‘destino’ para o homem, ou seja, para o burguês, para o intelectual burguês do período imperialista”³⁰.

Ao esvaziar de sentido toda ação política, o pessimismo de Schopenhauer acabaria funcionando, intencionalmente ou não, como uma *apologia indireta* do capitalismo. Se a apologia direta do capitalismo, desvelada por Marx, consiste na eliminação das contradições sociais existentes ao apresentá-las como aparências superficiais e passageiras, a apologia indireta se apresenta como uma forma bem mais

²⁸ WWV, E., Cap. 38, SW, III, p. 504.

²⁹ Cf. PhG, trad. bras., vol. II, p. 139: “mostra-se, assim, como consciência abandonada pelo espírito, e que renega o espírito; já que não reconhece que o espírito, na certeza absoluta de si mesmo, é o senhor de todo o ato e efetividade, e que pode rejeitá-los e fazê-los não acontecidos”.

³⁰ Lukács, G. *Op. Cit.*, p. 173.

elevada e tardia de apologia: “enquanto a apologia direta se esforça em eliminar as contradições do sistema capitalista, de refutá-los por sofismas, de escamoteá-los, a apologia indireta, tomando como ponto de partida essas contradições, aceita sua existência como a de fatos inegáveis, mas lhes dando entretanto uma interpretação favorável, para manter o próprio capitalismo. Enquanto que a apologia direta se esforça em apresentar o capitalismo como a melhor ordem de coisas possíveis, como o ponto culminante da humanidade em marcha, atingido de uma vez por todas, a apologia indireta sublinha todos os lados ruins do capitalismo e seus horrores que ela considera não como características do capitalismo, mas de toda vida humana, da existência enquanto tal. Disso resulta que um combate levado a efeito contra esses horrores é por princípio não apenas condenado ao fracasso, mas também carece de todo sentido, pois equivale, segundo esta interpretação, a que o homem queira abolir sua própria natureza”.³¹ A dialética aqui em jogo se apresenta do seguinte modo: ao esvaziar de sentido a realidade, o filósofo pessimista esvazia o sentido da luta por uma *outra* realidade e com isso acaba *defendendo*, ainda que indiretamente, aquilo que existe: “Schopenhauer defende o existente de um modo tão decidido como o irracionalismo feudal ou semifeudal da restauração, mas com um método totalmente oposto, com o método da apologética burguesa indireta. Os ideólogos da restauração defendiam a ordem social concreta de seu tempo, a ordem feudal absolutista, ao passo que a filosofia de Schopenhauer representa a defesa ideológica de *toda* ordem social existente, capaz de manter em pé contra todos os perigos a propriedade privada burguesa”³².

Assim, ao invés de se voltar contra o capitalismo, verdadeira origem das contradições, a filosofia de Schopenhauer se volta contra o próprio mundo. Ela repudiaria a vida em todas as suas formas e o que restaria para nós seria apenas o nada. Ora, pergunta-se Lukács, é possível viver uma tal vida de acordo com essa filosofia? Ele responde afirmativamente, pois enquanto essa negação total não é realizada o que se vê é uma vida contemplativa plena de charme. Dessa forma, Lukács conclui fazendo o vínculo entre o pessimismo e o cinismo burguês:

o nada como perspectiva do pessimismo, como horizonte de vida, não pode impedir de modo algum o indivíduo, segundo a ética schopenhaueriana já exposta, de levar uma vida contemplativa plena de gozo (*genussreiches*) . Pelo contrário, o abismo do nada, o fundo sombrio da carência de sentido da existência dá o tempero picante a este gozo da vida.

³¹ *Ibid.*, p. 167.

³² *Ibid.*, p. 173.

Ademais, o aristocratismo afirmado da filosofia de Schopenhauer permitirá a seus fiéis de se sentir (isto é, de imaginar que eles estão) bem acima de uma plebe lamentável e tão limitada que ela ainda crê dever combater e sofrer para melhorar as condições da sociedade. O sistema de Schopenhauer – sistema engenhoso e harmoniosamente construído do ponto de vista da arquitetônica formal – ergue-se como um belo hotel moderno, dotado de todo conforto, à beira do abismo, do nada, da carência de todo sentido (ein schönes, mit allem Komfort ausgestattetes modernes Hotel am Rande des Abgrundes, des Nichts, der Sinnlosigkeit). E a diária contemplação do abismo, entre refeições esplêndidas, prazerosamente degustadas, ou entre obras de arte preciosas, só pode realçar ainda mais o *gozo* desse conforto refinado³³.

Se Schopenhauer pode ser considerado o fundador desse “hotel de luxo à beira do abismo”, deve-se lembrar que não foi ele seu único hóspede. O pessimismo filosófico do século XIX se constitui na esteira da filosofia de Schopenhauer, mas nem sempre com uma postura apologética a este último ou ao capitalismo. Os principais autores desse “movimento” são Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer. Eduard von Hartmann, cuja obra principal é a *Filosofia do Inconsciente*, de 1869, procura amalgamar Hegel, Schelling e Schopenhauer ao colocar o “Inconsciente” como princípio alógico do universo. Julius Bahnsen é o filósofo da “dialética do real” (*Realdialektik*) em que busca transformar a contradição dialética numa espécie de essência de todas as coisas, uma tentativa de desenvolver a idéia de Schopenhauer da “desunião essencial da vontade consigo mesma”. Já Philipp Mainländer se apresenta como o mais radical dos discípulos de Schopenhauer, não apenas em sua obra, mas também em sua vida; e morte. A referência mais conhecida que temos da obra desse filósofo hoje completamente esquecido nos é dada por Jorge Luis Borges em *Biathanatos*:

Ao reler esta nota, penso naquele trágico Philipp Batz, que na história da filosofia é chamado Philipp Mainländer. Ele foi, como eu, leitor apaixonado de Schopenhauer. Sob sua influência (e talvez sob a dos gnósticos) imaginou que somos fragmentos de um Deus que, no princípio dos tempos, destruiu a si mesmo, ávido de não ser. A história universal é a obscura agonia

³³ *Ibid.*, p. 201. Se o ponto culminante da ética de Schopenhauer fosse a determinação de um *estado de existência*, uma forma de vida superior, livre do sofrimento, então a crítica de Lukács seria irrefutável. Mas a negação completa da vontade de viver não conduz a nenhuma *forma de vida* conhecida, e o que se segue é, apenas para nós, o puro nada. Se confundíssemos a estética – momento preliminar da negação da vontade – com a ética – que radicaliza essa negação, ou levássemos em consideração os *Aforismos para a sabedoria na vida*, como parte integrante da ética do filósofo, então teríamos que reconhecer a justiça das observações de Lukács. Embora pertinente, a leitura de Lukács parte de um pressuposto que invalida toda a filosofia de Schopenhauer: a convicção da radical falta de sentido do pessimismo, interpretado hegelianamente apenas como uma contraditória melancolia do finito. O que redundaria na negação de qualquer sentido positivo à experiência mística, sentido pressuposto, como vimos, pela ética de Schopenhauer.

desses fragmentos. Mainländer nasceu em 1841; em 1876, publicou seu livro, *Filosofia da Redenção*. Nesse mesmo ano, ele se matou.³⁴

Borges poderia ter acrescentado que Mainländer não apenas morreu no ano de publicação de sua obra como se matou justamente no dia que recebeu em casa o primeiro exemplar de sua obra principal! A obra, que não apenas por esse motivo causou um certo interesse, não passou despercebida por Nietzsche que no mesmo ano escreve a Overbeck, em sinal de agradecimento por este tê-lo enviado um exemplar da *Philosophie der Erlösung*: “Nós já lemos Voltaire demais, agora é a vez de Mainländer”.³⁵ O nome de Voltaire não representa aí somente o pensamento iluminista em geral, mas será ele o autor para quem Nietzsche dedicará o primeiro volume de *Humano demasiado humano* (publicado em 1878, ano do primeiro centenário de sua morte).

Mas o que era a filosofia de Mainländer que ao menos num primeiro momento despertou um certo interesse em Nietzsche? O que encontramos em sua obra? Mainländer apresenta sua obra como uma continuação e correção da filosofia de Schopenhauer, a qual ele não apenas radicaliza, mas conduz a uma espécie de ontologia negativa em que o “Não-ser” teria prevalência metafísica sobre o “ser”. Já por meio de sua reflexão sobre teoria do conhecimento Mainländer chega a uma conclusão oposta ao pós-kantiano Schopenhauer no que se refere à coisa-em-si: esta não é, para ele, a Vontade de vida, universal e atemporal que se expressa como essência de todas as coisas para além do tempo e espaço. Para Mainländer, a coisa-em-si poderia ser designada como a *Vontade de morte individual* que está presente em todas as coisas. Essa vontade individual, que por meio de um “campo de forças” age de acordo com outras inumeráveis vontades individuais e é o produto de uma transição de uma unidade transcendente a uma multiplicidade imanente, uma “transformação da essência”³⁶. A unidade primordial, pré-mundana, se desagrega e surge o mundo. Cada vontade individual tem um impulso que tem sua origem naquela unidade interna primordial. Através desse movimento surge o mundo. O mundo dos fenômenos é, dessa forma, um mundo da multiplicidade, do movimento e do escoamento incessante dos seres, o

³⁴ Borges, Jorge Luis. *Outras Inquisições*, In: *Obras Completas de Jorge Luis Borges*, São Paulo: Globo, 1999, vol. II, p. 88.

³⁵ In: Nietzsche, Friedrich: Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Fünfter Band (org) Giorgio Colli u. Mazzino Montinari: *Januar 1875 – Dezember 1879*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 202.

³⁶ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*. In: *Schriften*. (editado por Winfried H. Müller-Seyfarth). Hildesheim/ Zürich/ New York: Olms. 1996, vol. I, p. 89.

mundo do devir. (A contraposição entre o mundo dos fenômenos, da multiplicidade, e o terreno da coisa em si una corresponde inteiramente à doutrina schopenhaueriana do mundo da vontade e da representação). Mas Mainländer vai mais além de seu mestre quando compreende esse mundo transcendente como uma espécie de Deus espinozano, que *morre* e assim dá vida ao mundo. Daí a sentença: “Deus está morto e sua morte é a vida do mundo” (“*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt*”).³⁷ Deus aqui, diferentemente do que pensa Nietzsche, não é morto pelos homens, mas ele mesmo segue um impulso interno de autodecomposição, um ímpeto de passar do ser ao não-ser, o que se expressa na lei física do enfraquecimento universal das forças.

Mainländer tenta seguir estritamente a proibição kantiana de ultrapassar o terreno da experiência, e pretende permanecer preso à imanência. Sua doutrina se apresenta como um ateísmo científico para o qual a essência de Deus permanece desconhecida em sentido “constitutivo”. Porém, de um ponto de vista “regulativo”, para o “juízo reflexionante”, podemos pensar a origem do mundo *como se* ele fosse “um ato de vontade motivado”.³⁸ Isso significa: podemos representar a origem do mundo como um ato da inacessível transcendência pela qual uma unidade primordial e anterior ao mundo se transplanta ao não-ser, e se espalha, se dilacera no mundo da imanência: o mundo surge da vontade desse Deus, de passar do ser ao não-ser, uma espécie de “autocadaverização de Deus”. Ou seja, Mainländer reinterpreta e radicaliza o pessimismo de Schopenhauer em uma “metafísica da entropia”, e interpreta toda a história do mundo como uma descontínua, mas inevitável decadência.

A partir disso, como não há para o sujeito cognoscente nenhum ser melhor e completo do que a simples unidade, essa unidade não pode ser alcançada por um anseio pelo ser-outro, mas só resta uma livre escolha entre a permanência no ser ou o não-ser (aqui o leitor de Schopenhauer reconhece o tema da afirmação e da negação da vontade). Mas ao se multiplicar no mundo, aquela uno-totalidade já se decidiu pela única ação livre possível, “nomeadamente, mergulhar no nada absoluto, no *nihil negativum*, isto é, se aniquilar completamente, desistir de ser”³⁹. E essa ação só pode ser pensada como referida àquela unidade, já que nada fora dela pode ser pensada. Dessa forma, a decomposição da unidade no mundo se apresenta como a escolha do ser primordial de nada ser. “O mundo é o *meio para a finalidade* do não-ser, e na verdade é

³⁷ *Idem*, p. 108.

³⁸ *Idem*, p. 322.

³⁹ *Idem*, p. 323.

o mundo o *único* meio *possível*". A consequência lógica desse raciocínio reza que todos os indivíduos desse mundo real realizam também o esforço ou tendência pelo não-ser. Eles lutam uns contra os outros, entram em conflito, se opõem mutuamente e dessa forma enfraquecem sua força. Já que a unidade anterior ao mundo se manifesta no mundo a partir de uma certa quantidade de força, ela só pode atingir sua finalidade por meio de um contínuo declínio da mesma; dessa forma todo indivíduo realiza a tendência ao desaparecimento total por meio do enfraquecimento da força. A castidade e o suicídio, quando conscientemente exercidos através do conhecimento da essência do mundo, são apenas meios de realizar completa e conscientemente aquela finalidade, o nada absoluto para o qual no fim das contas o mundo inevitavelmente aponta.

Se para muitos essa interpretação radical do pessimismo schopenhaueriano parecerá espantosa, o que dizer da tentativa de unir a isso um pensamento socialista? Pois é exatamente isso que Mainländer pretende: uma união entre Ferdinand Lassalle e Siddhārtha Gautama Śākyamunis, ou seja, unir movimento operário social-democrata e ética compassiva budista!

Para unir pessimismo e socialismo Mainländer constrói uma ética eudemonista que ao mesmo tempo se baseia e se afasta da ética de Schopenhauer. Para ele toda ação é motivada por um interesse egoísta, e a finalidade de toda e qualquer ação é sempre o bem do agente.⁴⁰ Mesmo na compaixão o que visa o agente é sempre seu próprio bem, não apenas evitar o sofrimento do outro, mas o do próprio agente. O que fundamenta a moral, para Mainländer, não é a compaixão, mas o conhecimento. As virtudes da compaixão, caridade, justiça, ensinadas pelo cristianismo e pelo budismo, são as mais valiosas, pois estão de acordo com o conhecimento metafísico a que o homem chega no fim da história: o conhecimento de que o mundo é um vale de lágrimas e que o não-ser é preferível ao ser. O conhecimento conduz o homem do egoísmo limitado a sua individualidade ao egoísmo que se estende a todos os seres o que o faz desejar o bem coletivo.

A vontade do todo não é outra que a vontade total do indivíduo. Então, para Mainländer, é uma necessidade tanto prática quanto teórica que o homem seja independente, pois só a partir desse fundamento é possível uma comunidade ética, intelectual e social. Embora o indivíduo seja, por um lado, dependente do todo, por outro ele pode também influenciar esse todo. A autonomia do agir é para Mainländer a

⁴⁰ *Idem*, p. 180.

primeira “verdade social”, e deve ser assegurada tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. A partir disso Mainländer deduz o sufrágio universal e outras conquistas democráticas como progresso para aquilo que ele denominará como a “penúltima finalidade” da história: a implantação do “estado ideal” que para ele coincide com o estado socialista. Se o sentido da história está dado, resta apenas acelerar seu curso.

A partir desse conciso resumo do projeto político de Mainländer se pode ver o quanto ele se afasta de seu mestre Schopenhauer. Se o primeiro já transformava os conceitos desse último tanto na metafísica quanto na ética, será na teoria política que Mainländer verá sua grande fraqueza. O primeiro volume de sua *Filosofia da Redenção* se encerra com uma “Crítica das doutrinas de Kant e Schopenhauer” e o capítulo final dessa parte, intitulado “Política” traz o seguinte comentário: “A miséria do povo é descrita [por Schopenhauer] de maneira excelente, mas isso apenas para dar relevo ao pessimismo. Ademais, Schopenhauer só ofereceu palavras de ódio e desprezo para o povo e seu esforço, e devemos nos afastar horrorizados dessa perversidade de disposição (*Gesinnung*) do grande homem”.⁴¹ Nesse sentido, o filósofo irá elogiar Kant e os idealistas Fichte, Schelling e Hegel (para decepção de Schopenhauer) por terem concebido a história como o movimento da humanidade rumo ao estado ideal.⁴² Esse “estado ideal” é concebido por Mainländer praticamente como um “princípio regulativo do socialismo”,⁴³ algo sobre o qual o movimento operário deve ter consciência para lutar por sua realização, mas que segundo sua metafísica, será apenas um momento intermediário para a redenção completa.

É no interior desse projeto filosófico que Mainländer procurará oferecer uma crítica da filosofia *política* de Schopenhauer. Como epígrafe ao texto citado acima, o filósofo coloca ironicamente uma frase do próprio Schopenhauer: “Qualquer um, também o grande gênio, é em alguma esfera do conhecimento decididamente limitado”⁴⁴. Segundo Mainländer, o “bem situado burguês Schopenhauer”, deixou de ver que somente a vida num estado bem constituído e *justo* no que concerne à distribuição das riquezas poderia oferecer as condições necessárias para a redenção, não

⁴¹ *Idem*, p. 585.

⁴² Cf. *Idem*, p. 587.

⁴³ Antes de se suicidar, Mainländer escreveu um segundo volume da “Filosofia da Redenção”, que foi publicado em 1886 por sua irmã Minna Batz. Nele se encontra um texto intitulado *Três discursos aos trabalhadores alemães*, que também foi entregue ao movimento operário social democrata em forma de panfleto. Cf. Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band. Zwölf philosophische Essays*. In: *Schriften*. (editado por Winfried H. Müller-Seyfarth). Hildesheim/ Zürich/ New York: Olms. 1996, vol. II, pp. 339 e seguintes.

⁴⁴ *Op. Cit.*, p. 583. A passagem encontra-se em PP II, § 114, SW VI, p. 239.

num estado de penúria e necessidade em que as preocupações vitais impediriam o livre curso do conhecimento – que é o movimento da afirmação à negação da vontade.

É dessa forma que Mainländer une, na figura do “sábio herói”, aquele que conduz ao estado ideal com o objetivo de redimir a humanidade de suas dores, um pessimismo quietista com práxis social engajada. Pois quando a humanidade chegar a esse estágio, então chegará a hora da redenção: o conhecimento elevado a sua máxima potência traz consigo a convicção da nulidade da vida e essa convicção prepara um fim total da vida humana. Mainländer compara o processo civilizador com a queda de uma bola no abismo. Mas esse processo só se acelera com a educação, pois a todos deveria ser dada a oportunidade de compreender a essência das coisas e atingir a redenção que assim como a vontade só pode ser individual.

A questão social não é outra senão uma questão de educação, mesmo quando superficialmente ela tenha uma aparência bem diferente; pois nela se trata apenas de elevar todos os homens àquele nível de conhecimento a partir do qual somente a vida pode ser corretamente avaliada. Como porém, o caminho para essa altura está bloqueado por barreiras puramente econômicas e políticas, então a questão social no presente não se apresenta como uma pura questão educacional, mas principalmente uma questão política e então econômica.”⁴⁵

Conforme a isso exige Mainländer algumas reivindicações que estão de acordo com as reivindicações do movimento operário: sufrágio universal, redução do tempo de trabalho, igualdade entre os sexos, aumento de salários, etc. O filósofo ressalta principalmente a necessidade da redução das horas de trabalho para acabar com a divisão social do trabalho que não permite que o trabalhador se forme. O homem deve se tornar consciente de sua situação e de seus companheiros para fazer o caminho da satisfação material ao conhecimento do bem comum: “Saciado de todos os bens que o mundo pode oferecer devem ser todos os homens para que a humanidade esteja madura para a redenção e já que sua redenção é sua destinação, então os homens devem ser saciados, e essa saciedade (*Sättigung*) só é possível com a resolução da questão social”.⁴⁶

Somente a satisfação das necessidades básicas e mesmo do desejo em geral poderia levar a humanidade ao ponto de compreender a satisfação material como algo

⁴⁵ *Die Philosophie der Erlösung*. vol. I, p. 295. Com essas preocupações, Mainländer pretende resolver as deficiência das filosofias da história de Kant e Fichte: “as contruções tanto de Kant quanto de Fichte sofrem da deficiência decorrente do fato de que nelas se fala muito de causas finais e plano mundial e muito pouco de causas efetivas”. *Ibid*, p. 588.

⁴⁶ *Idem*, p. 308.

que ainda não constitui a finalidade última. Daí a necessidade de dar livre curso a toda tendência da vontade, limitada, entretanto, por todas as outras.⁴⁷ Nesse sentido, também o amor livre é defendido e todas as barreiras que impedem o avanço da liberdade e do conhecimento devem ser postas de lado. Mas o socialismo proposto por Mainländer não se baseia na instituição de uma igualdade social meramente material. Ele não se baseia na igualdade de resultados ou bens, mas na igualdade de chances, possibilidades, opções, em suma, de escolha. Pretende-se democrático, sem ser meramente formalista. A educação deve ser livre, não podendo haver uma doutrina oficial de Estado. Mas será papel do filósofo defender a satisfação universal das necessidades do povo e assim apontar para a redenção: “‘Vocês acreditam que a vida tem valor. Vocês tomam os ricos por felizes, pois eles comem e bebem melhor, porque fazem festa e barulho. Vocês acham que o coração bate mais tranquilamente sobre a seda do que sobre uma blusa rudimentar!’ Mas eles se decepcionam; não com discursos, mas pela ação. Deixe-os experimentar, provar por si mesmos que nem riqueza, honra, glória e vida tranqüila os tornam felizes. Corte as limitações que separam os iludidos da pretensa felicidade”.⁴⁸ Esse novo profeta, que une pessimismo e pensamento histórico pode ser vítima, entretanto, da crítica da ideologia que poderá retrucar, desconfiada: “‘Tu queres me enganar, tu mentes, tu trabalhas pelo soldo da burguesia!’”, reclama o ‘homem comum’ dialeticamente formado ao filósofo pessimista. ‘Muito bem’, diz esse, ‘tu verás isso’. E ele deve experimentar isso numa nova ordem de coisas”.⁴⁹

A relação entre o pessimismo e a prática já aparecia em Schopenhauer, mesmo que abafada por um pensamento a-histórico e anti-utópico. Mas tal relação só aparece claramente em seu discípulo Mainländer e em sua filosofia crítico-social da redenção. Por isso ele pode ser considerado um Schopenhaueriano de esquerda.⁵⁰ Vê-se assim que Mainländer não deduz de sua metafísica pessimista nenhuma consequência conservadora, mas desenvolve, ainda que como estágio intermediário, a representação de um estado ideal social-democrata. O cidadão de um tal estado será o indivíduo que a história tenta efetivar desde seu início: “um homem inteiramente livre. Ele estará completamente livre do cultor (*Zuchtmeister*) das leis e formas históricas e estará, livre

⁴⁷ Apesar de defender o comunismo, Mainländer concebe a origem da sociedade de um ponto de vista contratualista hobbesiano (assim como Schopenhauer). O egoísmo violento do estado de natureza é deixado de lado em vista da segurança, escolhida como o “mal menor”. Cf. *Idem*, pp. 199 e ss.

⁴⁸ *Idem*, p. 301.

⁴⁹ *Idem*, p. 594.

⁵⁰ Cf. Lütkehaus, Ludger. *Pessimismus und Praxis. Umrisse einer kritischen Philosophie des Elends*, In: Hans Ebeling, L. Lütkehaus, (org), *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?* Königstein, Hein, 1980.

de todos os grilhões políticos, econômicos e espirituais, *para além* da lei. Dissipadas serão todas as formas externas: o homem estará completamente emancipado”.⁵¹ Somente a realização de um tal ideal poderia mostrar ao próprio homem sua verdadeira face:

Minha filosofia olha para além do estado ideal, para além do comunismo e do amor livre, e ensina, depois de uma humanidade livre e sem sofrimento, a morte da humanidade. No estado ideal, isto é, na forma do comunismo e do amor livre, a humanidade mostrará sua “face hipocrática”: ela está votada ao declínio e não somente ela, mas todo o vale de lágrimas.⁵²

Por desparatadas que possam parecer as reflexões políticas e metafísicas de Mainländer elas têm o mérito de oferecer um contraponto crítico aos preconceitos e insuficiências da política e da teoria do Estado de Schopenhauer que procura apenas defender os interesses de classe contra visões mais socialistas da sociedade⁵³ – e isso apesar e justamente por causa das convicções metafísicas pessimistas. Quando Horkheimer tenta vincular o pessimismo teórico com uma “práxis não otimista”, ele de alguma forma acaba recuperando o projeto do filósofo Mainländer de “emancipação final”⁵⁴ através das “maiores forças humanas, a razão e a ciência”⁵⁵. Esse projeto pretende fazer justiça ao pessimismo de Schopenhauer superando suas tendências antidialéticas e antimaterialistas e conservando seu interesse pelo sofrimento que se recusa a ser reduzido a momento de uma escatologia otimista.

⁵¹ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. I, p. 311.

⁵² Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. II, p. 334.

⁵³ Mainländer cita o seguinte texto de *Sobre o Fundamento da Moral* para justificar esse juízo: “A instituição coatora é aqui o *Estado*, cujo único fim é proteger o indivíduo do outro e o todo de inimigos externos. Alguns filosofastros alemães desta época venal quiseram torcê-lo numa instituição de moralidade, educação e edificação, no pano de fundo da qual espreita o alvo jesuítico de suprimir a liberdade pessoal e o desenvolvimento individual do singular para fazer dele uma mera engrenagem de um estado chinês e de uma máquina religiosa”. FM, SW IV, p. 217, trad. bras., p. 140-1.

⁵⁴ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. I, p. 589.

⁵⁵ Mainländer, Philipp: *Die Philosophie der Erlösung*, vol. I, p. 600.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES PRIMÁRIAS

- FEUERBACH, L. *Manifestes Philosophiques – Textes choisis (1839 – 1845)*. Trad. francesa de Louis Althusser. Paris: Puf, 1973.
- _____. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- _____. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. In: _____. *Gesammelte Werke*, vol. IX, Berlim: Akademie Verlag, 1990.
- HEINE, H. *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. Trad. e notas de Marcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Org. A. Schmidt und G. S. Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1985-1991. 19 vols.
- _____. *Eclipse da Razão*. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2001.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rhoden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2ª ed., 1995.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: *Coleção Os Pensadores*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- _____. *Kants gesammelten Schriften – Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlim: Walter de Gruyter, Bd. I-IX, 1902-1923.
- MAINLÄNDER, Phillip. *Philosophie der Erlösung*. In: *Schriften*, org. por Winfried Müller-Seyfarth, Hildesheim, Zürich, New York: Olms Verlag, 1996, 4 vols.
- MARX, K. *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlim: Dietz Verlag, 1990, vol. 40.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. de José Carlos Bruni. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- _____. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 3ª ed., 1983.
- SCHELLING, F. W. J. *História da Filosofia Moderna: Hegel*. In: *Coleção Os pensadores*. Trad. de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

2.1 SOBRE HEGEL

- ADORNO, T. W. *Trois études sur Hegel*. Paris: Payot, 2003.
- ALTHAUS, H. *Hegel: Naissance d'une philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- AQUINO, M. F. D. *O Conceito de Religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

- ARANTES, P. E. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec/ Polis, 2000.
- BAIONI, J. E. M. *Substancialidade e Subjetividade – Hegel intérprete de Espinosa*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- BEISER, F. C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1987.
- BEISER, F. C. (ed.). *The Cambridge companion to Hegel*. Cambridge: C. U. P., 1993.
- BIARD, J. et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1981-87, 3 vols.
- BONSIEN, W. *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn: Bouvier, H. Grundmann, 1977.
- BRANDON, R. "Holism and Idealism in Hegel's *Phenomenology*". In: _____. *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2002, pp. 178-209.
- BRUAIRE, C. *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- CHAPELLE, A. *Hegel et la religion. I: La problématique*. Paris: Éditions Universitaires, 1964.
- _____. *Hegel et la religion. II: La dialectique*. Paris: Éditions Universitaires, 1967.
- CHATELET, F. *O Pensamento de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 2a. ed., s/d.
- CHIEREGUIN, F. *Introdução à leitura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- DÜSING, K. "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena". In: *Hegel-Studien*, 5 (1969), pp. 95-128.
- _____. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier, H. Grundmann, 1976.
- FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)*. Lisboa: IN-CM, 1992.
- FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2a. ed., 1975.
- GLOCKNER, H. *Hegel-Lexikon*. In: HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe*. Neu hrsg. von H. Glockner. Stuttgart: F. Frommann, G. Holzboog, 1957, Bde. 23-26, 2 vols.
- GOEDEWAAGEN, T. "Hegel und der Pantheismus". In: *Hegel-Studien*, 6 (1971), pp. 171-187.
- GRAF, F. W.; WAGNER, F. (orgs). *Die Flucht in den Begriff: Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- HARTMANN, K. (org.) *Die ontologische Option: Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Heges Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin, N. York: Walter de Gruyter, 1976.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1976.
- HAYM, R. *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*. (reprodução inalterada da primeira edição. Berlin: Rudolph Gaertner, 1857). Darmstadt, 1962.
- HENRICH, D. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960.
- _____. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HYPOLITE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1978.

- _____. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. de Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodney Antônio do Nascimento, com coordenação de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. de A. Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- JAESCHKE, W. *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1983.
- _____. *Reason in Religion – The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Trad. J. M. Stewart e P. Hodgson. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of Califórnia Pres, 1990.
- KESSELRING, T. *Die Produktivität der Antinomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- KIMMERLE, H. *Religion und Philosophie als Abschluss des Systems*, In: Pöggeler, O. (org) *Hegel*. Freiburg, München, 1977, p. 150-171.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 2002.
- LEBRUN, G. *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *A Paciência do Conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006.
- LÖWITH, K. *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*. In: *Hegel-Studien Beiheft 1* (1964), 196-236.
- MARCUSE, H. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. De Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 5^a. ed., 2004.
- MORAES, A. O. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003
- OTTMANN, H. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Vol. I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlim, New York: Walter de Gruyter, 1977.
- PÖGGELER, O. *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn: Rheinische Friedrich Wilhelm - Universität, 1956.
- PUNTEL, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Heges*. Bonn: Bouvier, H. Grundmann, 2^a. ed., 1981.
- ROSA FILHO, Sílvio. *Eclipse da Moralidade, Hegel e um caso de irreconciliação extorquida*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.
- SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- STANGUENEC, A. *Hegel, critique de Kant*. Paris: PUF, 1985.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge, New York: C. U. P., 1989.
- THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- _____. *Sein und Schein: Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- VIEWEG, K. “Religião e saber absoluto. A passagem da representação para o conceito na *Fenomenologia do espírito*”. In: *Cadernos de Filosofia alemã*, nº 10. São Paulo, 2007, pp. 13-34.
- WAHL, J. *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: PUF, 2^a ed., 1951.
- WOHLFART, G. *Der spekulative Satz*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

2.2 SOBRE SCHOPENHAUER

- BARBOZA, J. *Infinitude Subjetiva e Estética: A Recepção e Assimilação dos conceitos de Natureza e Arte de Schelling em Schopenhauer*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.
- BOOMS, M. *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungslogik der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003.
- BRANDÃO, E. *O Conceito de Matéria na obra de Schopenhauer*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003.
- _____. “A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto”. In: SALLES, J. C. (org.) *Schopenhauer e o Idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, pp. 45-57.
- BRUM, J. T. *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Tese de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.
- _____. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- _____. “O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer”. In: SALLES, J. C. (org.) *Schopenhauer e o Idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, pp. 169-186.
- CASSIRER, E. “Los Sistemas Postkantianos”. In: *El Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Trad. de W. Roces. Mexico: FCE, 1957, vol. III.
- EBELING, H.; LÜTKHAUS, L. (orgs.) *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hain, 1980.
- FISCHER, K. *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. Heiderberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1898.
- FOX, M. (org) *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*. Sussex: The Harvest Press, 1980.
- GOLDSCHMIDT, V. “Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le Problème des causes finales”. In: _____. *Écrits*. Paris: Vrin, 1984, Vol. II.
- HAUSKELLER, M. *Vom Jammer des Lebens*. München: Beck, 1998.
- HORKHEIMER, M. “Schopenhauer und die Gesellschaft”. In: *Schopenhauer Jahrbuch* n° 36. Frankfurt am Main, 1955, pp. 49-57.
- _____. “Die Aktualität Schopenhauers”. In: *Schopenhauer Jahrbuch*, n° 42. Frankfurt am Main, 1961, pp. 12-25.
- _____. “Bemerkungen zu Schopenhauers Denken in Verhältnis zu Wissenschaft und Religion”. In: *Schopenhauer Jahrbuch* n° 53. Frankfurt am Main, 1972, pp. 71-79.
- HÜBSCHER, A. *Denker gegen den Strom*. Bonn: Bouvier, 1973.
- JANAWAY, C. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999.
- _____. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- JENSON, O. *Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System*. Rostock: Adlers Erben, 1906.
- KAMATA, Y. *Der junge Schopenhauer*. Freiburg/München, Verlag Karl Aber, 1988.

- KOSSLER, M. *Substantielles Wissen und subjektives Handeln: dargestellt in einem Vergleich von Schopenhauer und Hegel*. Frankfurt a. M., Bern, Paris, New York: Lang, 1990.
- _____. *Empirische Ethik und Christliche Moral*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.
- LÜTKEHAUS, L. *Schopenhauer: Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*. Bonn: Bouvier, 1980.
- MAIA, M. *A outra face do nada*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- MALTER, R. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1991.
- _____. *Der eine Gedanke: Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- _____. “Erlösung durch Erkenntnis”. In: SCHIRMACHER, W. *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer Forschung, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 41-59.
- MANN, T. “Schopenhauer”. In: _____. *Adel des Geistes*. Oldenburg: Fischer, 1967.
- MÉRY, M. *Essai sur la Causalité Phenomenale selon Schopenhauer*. Paris: Vrin, 1948.
- NAEGELSBACH, H. *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*. Heidelberg, 1927.
- OBRADÓ, A. I. R. *Consciencia y Dolor: Schopenhauer y la Crisis de la Modernidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: Une philosophie de la Tragédie*. Paris: PUF, 1979.
- _____. *Brève méditation sur la philosophie de la tragédie de Schopenhauer*. In: SIPRIOT, P. (org.) *Schopenhauer et la force de pessimisme*. Paris: Rocher, 1988.
- _____. *Le Transcendental et la Pensée Moderne*. Paris: PUF, 1991.
- PICLIN, M. *Schopenhauer, ou le tragédien de la volonté*. Paris: Seghers, 1974.
- POL DROIT, R. (org) *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1989.
- RICONDA, G. *Schopenhauer interprete dell’Occidente*. Milão, Mursia, 1969.
- ROSSET, C. *Schopenhauer, Philosophe de L’absurde*. Paris: PUF, 1967.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. Paris: PUF, 1990.
- SALAUARDA, J. “Erwägungen zur Ethik”. In: *Schopenhauer Jahrbuch* n° 53. Frankfurt am Main, 1975, pp. 51-69.
- _____. “Schopenhauers Kritik der Physikotheologie”. In: _____. *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987, pp. 81-96.
- SALVIANO, J. S. *O Niilismo de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. *Os Labirintos do Nada: A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- SCHIRMACHER, W. (org) *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer Forschung, Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.
- _____. (org) *Ethik und Vernunft. Schopenhauer in unserer Zeit*. Wien: Passagen-Verl., 1995.

- SCHMIDT, A. *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer. Horkheimer. Glücksproblem*. Frankfurt a. M.: Ullstein, 1979.
- _____. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge – Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, Zürich: Piper, 1986.
- _____. *Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels*. Munique, Viena: Edition Akzente, 1988.
- SCHÖNDORF, H. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. Munique: Berchman, 1982.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Anaconda, 1950.
- SIPRIOT, P. (org) *Schopenhauer et la Force de Pessimisme*. Paris: Ed. Rocher, 1988.
- SPIERLING, V. (org). *Schopenhauers Transzendentalistisches Selbstmißverständnis. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik*. München, 1977.
- _____. *Materialen zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main: Surkhamp, 1984.
- _____. *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987.
- _____. *Arthur Schopenhauer – Eine Einführung in Leben und Werk*. Leipzig: Reclam, 1994.
- SUANCES, M. *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la Voluntad*. Barcelona: Herder, 1989.
- VECHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.
- VOLKELT, J. *Schopenhauer – seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1923.
- WEIMER, W. *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- _____. “Schopenhauer und Hegels Logik”. In: SALAQUARDA, J. *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, pp. 314-47.

2.3 OUTRAS OBRAS

- ARANTES, P. E. *O Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- BARTH, H. *Wahrheit und Ideologie*. Zürich: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.
- CHIARELLO, M. G. *Das Lágrimas das coisas. Estudo sobre o conceito de natureza em Max Horkheimer*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- FOUCHER DE CAREIL. *Hegel y Schopenhauer*. Trad. esp. de Eduardo Ovejero. Madrid: La España Moderna, s. d.
- GUÉROULT, M. *Études de Philosophie allemande*. New York: Hildesheim, 1977.
- HARTMANN, E. von. *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (1869). In: *Zwei Schriften über Schellings Philosophie*. Aalen: Scientia Verlag, 1979.
- HORSTMANN, R. P. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3ª. Ed, 2004.

- IBER, C. *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- LEBRUN, G. *O Averso da Dialética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Aberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras/EDUSP, 1993.
- LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Gallimard: Paris, 1969.
- LUKÁCS, G. *Schopenhauer*. In: EBELING, H.; LÜTKHAUS, L. (orgs.) *Schopenhauer und Marx: Philosophie des Elends, Elend der Philosophie?* Königstein: Hain, 1980.
- _____. *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- _____. *História e Consciência de classe*. Trad. de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NOBRE, M. *A Dialética negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- POST, W. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*. München: Kösel Verlag, 1971.
- VOLPI, F. *O Niilismo*. Trad. de Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.