



SCHOPENHAUER E
O MATERIALISMO

Alfred Schmidt

Tradução e nota introdutória de
Maria Lúcia Cacciola

CLANDESTINA

SCHOPENHAUER E O MATERIALISMO

Alfred Schmidt

Tradução e nota introdutória de
Maria Lúcia Cacciola

CORPO EDITORIAL

Juliana Ferraci Martone

Luís Fernandes dos Santos Nascimento †

Márcio Suzuki

Mario Spezzapria

Oliver Tolle

Pedro Fernandes Galé

Vinicius Berlendis de Figueiredo

CAPA: Mariana Ferraci Martone

GRAVURA DA CAPA: Luís Fernandes dos Santos Nascimento

REVISÃO DAS PROVAS: Thiago Kistenmacher Vieira

TÍTULO ORIGINAL: “Schopenhauer und der Materialismus”

Ensaio originalmente publicado em: *Schopenhauer-Jahrbuch*,
Würzburg, v. 58, pp. IX-XLVIII, 1977.

© Editora Clandestina, São Paulo, 2021.

e-mail: editora.clandestina@gmail.com

site: <https://www.editoraclandestina.org/>

A Editora Clandestina é uma iniciativa sem fins lucrativos com o propósito de facilitar a divulgação de obras filosóficas e literárias em formato digital.

Sumário

Nota à tradução <i>Maria Lúcia Cacciola</i>	5
Schopenhauer e o Materialismo <i>Alfred Schmidt</i>	9

Nota à tradução

Este texto de A. Schmidt, *Schopenhauer e o materialismo* – publicado em ao menos três locais diferentes: na coletânea *Drei Studien über Materialismus*, no livro “*Schopenhauer und Marx*” e na revista *Jahrbuch Schopenhauer*, cuja versão foi por nós utilizada –, traz uma contribuição valiosa para a questão da postura idealista dogmática em Schopenhauer. Mais do que uma mera inserção no idealismo ou no grupo dos idealistas alemães, vemos aqui um filósofo engajado em propor uma explicação para o mundo, quer parta do sujeito ou da sua consciência, quer da matéria. Essa posição é tomada a partir de uma posição crítica do autor tanto ao mero materialismo quanto ao idealismo, cujo representante mais notável é para ele Fichte. O materialismo vem representar a mais pura posição realista e assim no caso de Schopenhauer, à diferença de Schelling, ele só é dogmático se excluir a outra fonte de saber, o sujeito que representa ou que propriamente conhece. Mas se assim for, como conceber um conhecimento que se aparta de suas raízes apenas subjetivas, mergulhando no mundo sem cair numa postura dogmática? Schmidt desenvolve para isso, em Schopenhauer, uma leitura filosófica que oscila entre o conhecimento do mundo como representação e como vontade, mas que não se esgota em nenhuma delas, indo de uma para a outra e mo-

NOTA

dulando essas duas fontes alternadamente. Se o materialismo é criticado, ele o é como mecanicismo que só vê como fonte do real, a ação e reação, o choque mecânico quantitativo entre forças. O que A. Schmidt tenta defender é que o materialismo aceito por Schopenhauer ultrapassa o mecanicismo e, ao permitir a visibilidade da Vontade na matéria, é também aquele para quem a matéria permanece a expressão ou visibilidade do dinamismo daquele mesmo impulso que explica as ações no mundo ou suas transformações por meio do corpo, não passando pelas apreensões de um conhecer representativo. Schmidt afirma que não só merece ser estudado o influxo materialista na filosofia Schopenhauer, como também aquilo em que a filosofia de Schopenhauer teria contribuído para a concepção do materialismo contemporâneo: não só o da ciência atual, mas também a de Engels e Marx. Isso é marcante para entender as fases do materialismo como tal e inclusive a imanência própria à filosofia de Schopenhauer. Ou seja, o materialismo não é um conceito abstrato que traria a cada vez a mesma significação, mas um conceito que se apresenta e se forma de modos diversos, sendo que no caso de Schopenhauer, além de ser mais próximo do materialismo dialético, ele é uma contraprova da leitura que põe em dúvida o idealismo radical de Schopenhauer. Outra consequência dessa leitura que ora apresentamos é a de que o pessimismo não é sinônimo de quietismo ou afastamento do mundo e suas questões, como por exemplo dos problemas sociais e da moral social, mas a de que a metafísica materialista desemboca num pessimismo, ou seja, o pessimismo é metafísico, tal como observa Horkheimer no Schopenhauer crítico do *status quo*. Ao salientar as dores do mundo, Horkheimer faz questão de destacar que o pessimismo neste caso não se volta para o futuro, e sim para os sofrimentos passados que nunca serão redimidos. Aliás, essa leitura

NOTA

nos alerta e faz questionar sobre a noção de temporalidade em Schopenhauer, para quem o tempo se reveste de circularidade, aproximando-se de um eterno presente, um *hic et nunc*. Este ponto não se desloca e tal perspectiva exige que não haja progresso no sentido da sucessão progressiva ou retorno no sentido de regresso. Por outro lado, há História para Schopenhauer, mas esta não é uma ciência cumulativa que desenvolve um caminho para chegar a um fim último, porém uma arte que cria seus momentos e monumentos próprios, meio que numa repetição e num jogo de fazer e refazer.

Nossos agradecimentos ao colaborador Fernando Weise, que partilhou *pari passu* da elaboração do texto *on line* durante a pandemia. Nossa imensa gratidão à acurada revisão do texto por Márcio Suzuki. Nossa alegria de ter revisado e discutido ainda uma vez o texto junto com o grupo de Filosofia Alemã do Departamento de Filosofia da USP, por mim dirigido; e finalmente ao último revisor, professor Oliver Tolle.

Maria Lúcia Cacciola

Schopenhauer e o Materialismo

Alfred Schmidt

Eis um título no qual se liga pela inocente palavrinha “e” o raro e pouco conciliável, e que, para afastar a suspeita muitas vezes fundada de ligação artificial e impossível, parece exigir em primeiro lugar que se esclareça brevemente o que se quer dizer aqui com o tema Schopenhauer e o materialismo. As seguintes reflexões preliminares podem ao mesmo tempo iniciar-nos num importante capítulo do filosofar contemporâneo. Schopenhauer merece ser incluído na discussão atual sobre o materialismo. Para isso é necessária uma análise objetiva e sem preconceitos da sua contribuição. Sua filosofia, e isso tem a ver com seu encanto, não se coloca diretamente nem a favor nem contra o materialismo. É o palco de um debate vivo, que fica em aberto e não uma doutrina pronta. Com uma circularidade própria e relação recíproca, nela se elaboram mutuamente, de modo instrutivo, tendências idealistas e materialistas.. Uma falha de todo materialismo até hoje, que ainda não foi suficientemente resolvida, consiste em ele ter subestimado no seu conteúdo questões de teoria do conhecimento só porque, até então, foram tratadas idealisticamente, e, quando não, muitas vezes ignoradas. Justamente hoje o pensamento mate-

rialista tem de mostrar o seu valor perante Schopenhauer. Não se deve retroceder em relação ao que foi alcançado por ele. Isso vale, como foi dito, para a teoria do conhecimento, mas também para problemas antropológicos e da filosofia moral. Do mesmo modo parece ter pouco sentido tratar as posições de Schopenhauer simplesmente como material de arquivo, e não basta fazer delas um mero relatório. Filosofar livremente consiste entre outras coisas em repensar de modo novo o que foi transmitido e já comprovado de várias maneiras.

Ainda uma observação sobre o conceito bastante heterogêneo do aqui pressuposto materialismo “contemporâneo”. Deve ser indicado em primeiro lugar o materialismo marxista leninista, apresentado sobretudo numa linguagem chapada e coisificada, elaborada mais para interesses políticos do que filosóficos. Ao lado deste permanecem variedades “não oficiais” de pensamento marxista, como o materialismo especulativo de Bloch, a filosofia da práxis de Sartre e a da Iugoslávia, por fim, a teoria crítica, cuja figura horkheimeriana é devedora dos pontos de vista essencialmente materialistas de Schopenhauer. Além disso, durante as últimas décadas, foram difundidas na academia as teorias da “*body and mind identity*” que surgiram inicialmente nos Estados Unidos¹. Empenhadas em transpor

¹ Entre exposições mais antigas ter-se-ia que enumerar a coletânea *Naturalism and the human spirit*, editada por Yervant H. Krikorian, Nova York, 1944 e posteriormente; mais adiante, a coleção de textos *Philosophy for the future. The Quest of Modern Materialism*, editada por Roy Wood Sellars, V. J. McGill e Marvin Farber, Nova York, 1949. Os desenvolvimentos mais recentes se refletem nos seguintes escritos que com os seus prós e contras podem ser tomados como típicos: *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity*, editado por John O'Connor, Nova York, 1969; James Feibleman, *The New Materialism*. Haia, 1970; Keith Campbell, *Body and Mind*, Nova York, 1970; Norman Malcolm, *Problems of Mind*, Nova York, 1971; Jan Srzednickis oferece no ensaio *Some Objections to Mind-Brain Identity Theories* uma visão geral concisa e crí-

todas as asserções do mental para o físico, procuram dar conta tanto do estado atual da física como de *concepções epistemológicas*. Temos a ver aqui com uma abordagem nova, materialista, mas não marxista. – Isso também vale para numerosas pesquisas de renomados biólogos (cuja posição de partida propriamente materialista raramente ou nunca é terminologicamente reconhecida) de elaborar uma “história natural” do conhecimento humano².

Diante deste pensamento materialista contemporâneo multifacetado (aqui apenas grosseiramente esboçado), fica claro que, no conjunto, a questão sobre a relação de Schopenhauer com o materialismo abrange mais do que o âmbito do problema: Schopenhauer e o marxismo. Se a presente contribuição se limita em primeiro lugar a comparar a doutrina de Schopenhauer com as posições originárias de Engels e Marx (que não podem ser confundidas com as de seus discípulos e seguidores), como também com as concepções de marxistas “heréticos” e inversamente, de modo a não argumentar em diferentes níveis, o que poderia causar confusão, por outro lado, por aquela confrontação ser a que parece filosoficamente mais pro-

tica, in *Philosophia, Philosophical Quaterly of Israel*, vol. 2, n. 3, Jerusalem, 1971, pp. 205-225.

² Ainda devemos nomear algumas obras recentes que caracterizam o estado da discussão: Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* [O avesso do espelho. Investigação sobre a história natural do conhecimento humano], Munique 1973; *Bewußtsein. Ein Zentralproblem der Wissenschaften* [Um problema central das ciências], coletânea editada por Hans-Werner Klement, Baden-Baden, 1975; Hoimar v. Ditfurth, *Der Geist fiel nicht vom Himmel. Die Evolution unseres Bewußtseins* [O espírito não caiu do céu. A evolução da nossa consciência], Hamburgo, 1976; Hans Joachim Bogen, *Mensch aus Materie. Werden und Wesen des Homo sapiens in biologischer Sicht* [O ser humano a partir da matéria, mudança e essência do Homo Sapiens sob uma ótica biológica], Munique/Zurique 1976.

fícu, apresenta ao olhar o pensamento de Schopenhauer nas refrações as mais variadas.

Em relação a este tema se oferecem à discussão três aspectos da relação de Schopenhauer com o materialismo, estreitamente vinculados entre si:

1. Como Schopenhauer determina a relação do idealismo com o materialismo? Como determina a matéria e a relação entre sujeito e objeto? Em que pensa Schopenhauer, quando faz uso do conceito “materialismo”? Que papel e que direito atribui ao pensamento materialista do passado e do seu próprio presente?
2. Em que consistem as objeções epistemológico-críticas de Schopenhauer apresentadas sob o título de uma “visão idealista fundamental” contra o materialismo de sua filosofia? A seguir: até que ponto essas objeções dirigidas não apenas ao objetivismo que permanece “pré-crítico”, mas também a uma imagem da natureza mecanicamente limitada, ainda se mantêm em face de novos desenvolvimentos da filosofia materialista, como o da ciência? Dito de outro modo: se um materialista pode aprender de Schopenhauer, o que poderia um schopenhaueriano aprender do materialismo moderno?
3. Como fica o “materialismo da própria coisa” no pensamento de Schopenhauer? Não seriam os incontáveis materialismos, de acordo com a tese aqui defendida, melhor dizendo: os conteúdos materialistas da experiência de sua obra não estariam o mais estreitamente ligados com o pessimismo da metafísica da vontade? Não se remete o conceito de metafísica de Schopenhauer ao mundo físico, do mesmo modo que o impulso para ela repousa na

finitude e contingência natural dos seres humanos e por último na angustiante consciência da morte?

Antes de nos voltarmos para o primeiro ponto, para evitar mal-entendidos, deve ser acentuado que não é para se entender com “idealismo” e “materialismo” nenhuma posição ética, mas sim esboços metafísicos que, para falar à maneira de Heidegger, se esforçam para responder na totalidade à questão do ente em geral. Não negamos que a opção por um lado ou por outro tenha consequências éticas – e isso fica evidente particularmente em Schopenhauer. Aqui se trata simplesmente de não deixar que a nossa visão seja ofuscada pela conotação afetiva da palavra “materialismo”.

No que se refere ao primeiro aspecto, há de se afirmar que Schopenhauer se encontra no ponto mais elevado da reflexão de seu século (também, ainda mais amplamente, do nosso). Para ele é atual o que Engels e, depois deste, Lenin designaram como “a questão fundamental” da filosofia. “A grande questão de toda filosofia, em especial da filosofia moderna”, como consta no escrito de Engels sobre Feuerbach, “é aquela sobre a relação entre o pensar e o ser”. Desde o tempo mais remoto, em que os homens, desconhecendo totalmente sua estrutura corporal e movidos por aparências oníricas, chegaram à ideia de que seu pensar e sentir não eram uma atividade de seu corpo, mas de uma alma específica, que habitava este corpo e o deixaria ao morrer – desde esta época, eles tiveram que se ocupar da relação dessa alma com o mundo exterior... A questão sobre a relação do pensamento com o ser, do espírito com a natureza, a mais alta questão de toda a filosofia, e não menos que toda religião, tem suas raízes nas ideias limitadas e inscientes do estado selvagem. Essa questão só pode ser posta em sua plena agudeza e alcançar seu significado completo, quando a humanidade eu-

ropeia acordou do longo sono invernal da Idade Média cristã. A questão sobre a posição do pensar em relação ao ser, que de resto também desempenhou papel importante na Escolástica, a pergunta sobre o que é originário, o espírito ou a natureza, agudizou-se em face da Igreja na questão: Deus criou o mundo ou o mundo está aí desde toda eternidade? De acordo com a resposta que dessem a essa pergunta, os filósofos se dividiam em dois campos: aqueles que afirmavam a precedência do espírito sobre a natureza e, portanto, admitiam em última instância uma criação do mundo de alguma espécie [...] compunham o campo do idealismo. Os outros que viam a natureza como o originário, pertenciam à escola oposta, a do materialismo”³. Além disso, prossegue Engels, “a questão do pensamento e do ser [...] tem ainda outro lado: como nossos pensamentos sobre o mundo ao redor se relacionam com este próprio mundo? Está nosso pensamento em condições de conhecer o mundo real, somos capazes em nossas representações e conceitos de criar um reflexo exato da realidade⁴? Este aspecto gnosiológico da alternativa entre idealismo e materialismo, debatido por Engels inicialmente de modo metafísico (ou ontológico), se mostraria como importante na história do marxismo. Engels herdou de Hegel a tese da identidade do pensamento e do ser (certamente reduzida ao processo de conhecimento no sentido de uma analogia completa) e com ela combateu filósofos como Hume e Kant, que “contestavam a possibilidade de um conhecimento do mundo, ou melhor, de um conhecimento exaustivo”⁵.

³ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [Ludwig Feuerbach e a saída da filosofia clássica alemã], in: Marx/Engels, *Werke*, vol. 21, Berlim, 1962, pp. 274-275.

⁴ *Ibid.*, p. 275.

⁵ *Ibid.*, p. 276.

Os comentários de Engels datam do ano de 1886. Lembremos como Fichte, um pensador certamente diferente de Engels, pôs o mesmo problema. Na sua *Primeira introdução à doutrina da ciência*, publicada em 1797, ele determinou a tarefa da filosofia no sentido de que teria de apresentar o “fundamento de toda experiência”. Assim como os “seres racionais finitos”, o filósofo é dependente de toda experiência, que contém todo o conteúdo de seu pensamento”⁶. No entanto, ele ultrapassa os limites do entendimento quotidiano quando por meio da abstração “pode separar pela liberdade de pensamento o que está ligado na experiência”⁷. “Na experiência”, diz Fichte, “estão inseparavelmente ligadas a *coisa*, a qual é determinada independentemente de nossa liberdade e para a qual deve dirigir-se nosso conhecimento, e a *inteligência* que deve conhecer. O filósofo pode abstrair de uma delas e, assim, abstrair a experiência e se elevar acima dela. Abstraindo a primeira, ele mantém uma inteligência em si, quer dizer, ele abstrai a sua relação com a experiência: abstraindo a última, mantém uma coisa em si, quer dizer, ele abstrai aquilo que acontece na experiência como fundamento restante da explicação da experiência. O primeiro procedimento chama-se *idealismo*, o segundo *dogmatismo*. Só esses dois sistemas filosóficos [...] são possíveis. De acordo com o primeiro sistema, as representações acompanhadas do sentimento de necessidade são produtos da inteligência pressuposta no esclarecimento delas, de acordo com o último, elas são produtos de uma coisa em si por elas pressuposta. De modo algum se nega com isso que é bem possível fundir num todo os fragmentos destes dois sistemas díspares e que este trabalho inconsequente tenha sido de fato feito com frequência. O

⁶ Ibid., p. 12.

⁷ Ibid.

que se nega é que por meio de um procedimento consequente sejam possíveis outros além desses dois sistemas”⁸.

Acrescentemos que Fichte – e nisso ele é próximo a Engels – combate a possibilidade de fundamentar teoricamente uma tomada de partido, seja em favor do idealismo, seja em favor do dogmatismo (do qual ele entende fazer parte o sistema de Espinosa e, num sentido mais abrangente, a filosofia materialista), pois “a luta entre os idealistas e os dogmáticos” é, de acordo com ele, “propriamente aquela em que à autonomia do eu deve ser sacrificada a das coisas, ou inversamente, à das coisas deve ser sacrificada a do eu”⁹. Decerto, na alternativa de Fichte trata-se em primeiro lugar da própria “necessidade do pensamento que impele à questão: qual é o fundamento das representações ou, o que quer dizer o mesmo, qual é o fundamento que corresponde a elas?”¹⁰. Que, porém, o eu e a coisa como grandezas independentes possam coexistir só no pensamento, todavia não *realiter*, e apenas uma delas possa ser “a primeira, a que começa, a independente”,¹¹ requer uma decisão – de nenhum modo fundamentável racionalmente –, “pois não se trata da inserção de um membro na série, para o que são suficientes apenas fundamentos racionais, mas sim do começo de toda a série, que como um primeiro ato absoluto depende simplesmente da liberdade de pensamento. Esse ato é, pois, determinado pelo arbítrio e, assim como a decisão do arbítrio deve ter um fundamento, ele se determina por *inclinação e interesse*. O último fundamento da diferença entre os idealistas e os dogmáticos é, por conseguinte, a diferença entre seus interesses”¹².

⁸ Ibid., pp.12, 13 (grifado por Fichte).

⁹ Ibid., p. 18.

¹⁰ Ibid., p. 19.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid. (grifado por Fichte).

Se este acredita nas coisas “por si mesmas”, se sabe a si mesmo como “um Si-próprio sustentado por objetos”¹³, então aquele não precisa na sua imediata certeza de si, de nenhum mundo exterior como suporte. “O eu que ele possui e que lhe interessa, crê na sua autonomia por inclinação e a apreende com afeto”¹⁴.

Engels e Fichte, dois autores dificilmente comparáveis, tanto em relação às doutrinas quanto ao lugar na história, foram aqui introduzidos com passagens específicas para corroborar que “a mais importante pergunta de toda filosofia” não é uma invenção marxista. Todo pensamento razoavelmente consequente, e inteiramente o de Schopenhauer, se depara com o mencionado problema: a rigorosa diferenciação entre idealismo e materialismo. O fato de que tal diferença não se esgota no campo teórico, mas tem um pano de fundo metafísico e, com isso, também ético, se esclarece pela adesão de Fichte ao idealismo que, de acordo com ele, pressupõe e garante a liberdade¹⁵. Aquele pano de fundo – que remonta a Kant – também não falta em Schopenhauer, que condena o crasso naturalismo como “física absoluta”, e aponta contra ela para a convicção metafísica que é obrigatória para todos que pensam com justiça e de modo acertado que “a ordem da natureza” não é “a única e absoluta ordem das coisas”¹⁶. Naquilo que diz respeito ao procedimento de Engels de pôr e responder a pergunta sobre a relação genética e cognitiva do espírito e da natureza não apenas no *medium* da conceptualização abstrata, mas também constantemente no solo prático-histórico, Schopenhauer é menos alheio do que se poderia supor de início. “O ser humano”,

¹³ Ibid., p. 20.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 30 e segs.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, edição de Arthur Hübscher, Wiesbaden, 1972, III, p. 194.

diz ele nos *Manuscritos Póstumos*, “é [...] um ser prático, pois o que é nele primário, a *vontade*, predomina sobre o intelecto”¹⁷. Este é secundário. Suas funções permanecem normalmente a serviço da vida a qual constantemente se esforça para se conservar e se aprimorar. Mesmo os conteúdos da religião e da filosofia não surgem da mera reflexão, mas são dados de modo “pré-teórico”. Quando Engels acentua que “a pergunta mais alta”, “a pergunta” inevitável “de toda filosofia, não menos que de todas as religiões”, tem “suas raízes ocultas nas [...] representações do estado selvagem”, então isso está de acordo tanto com Schopenhauer, no tocante à própria coisa, quanto com a tese fundamental de Engels de que o constrangimento suscitado por meio do inescapável fato da morte favorece o surgimento da metafísica dualista. O indivíduo humano fica assim dividido numa parte mais nobre, que sobrevive, e noutra menos nobre, não durável. Assim se oferece por si mesmo, numa forma mediada tanto pela religião como pela filosofia, a ideia de uma criação do mundo que foi repudiada por Engels.

Também Schopenhauer parte do fato de que “a necessidade metafísica do homem” – discutida na parte complementar da sua obra principal – é posta antes pelas condições empíricas de sua existência do que pela faculdade de pensar (considerada por si mesma). O homem, diz Schopenhauer, “entregue aos pequenos e grandes acidentes, em incontável número, a cada hora e diariamente, é o ser mais indigente que tem, pois, de viver em constante medo e preocupação”¹⁸. “É o saber da morte e junto com ele a consideração do sofrimento e das aflições da vida o que dá o mais forte impulso [...] para as exposições

¹⁷ Idem. *Der handschriftliche Nachlass* [Manuscritos póstumos], edição por Arthur Hübscher, III, Frankfurt am Main, 1970, p. 578 (grifado por Schopenhauer).

¹⁸ Idem. *Sämtliche Werke*, III, pp. 164 e segs.

metafísicas do mundo. Se nossa vida fosse infinita e sem dores, talvez nunca ocorresse a ninguém perguntar o porquê de o mundo existir e ter exatamente essa natureza, mas tudo se deixaria entender por si mesmo”¹⁹. Segundo a definição de Engels, o materialismo seria a explicação do mundo sem admitir ajuda de algo anterior e estranho a ele. Isso, *mutatis mutandis*, vale também para Schopenhauer. Na primeira parte dos *Parerga*, diz ele: “o teísmo seriamente pensado pressupõe necessariamente que o mundo se divide em *céu* e *terra*: *nesta* circulam os homens; *naquele* fica o Deus que a rege. Se a astronomia leva o céu embora, também leva Deus *comele*. Ela ampliou tanto o mundo, que não sobra mais nenhum espaço para Deus. Mas um ser pessoal, como cada Deus inevitavelmente é, que não tivesse nenhum *lugar* e, portanto, estivesse em todos e em nenhum, se deixa apenas dizer, mas não imaginar e, por isso, não se pode crer nele”²⁰. A admissão de uma produção do mundo a partir de Deus é questionável não apenas em relação aos resultados da ciência natural, mas é acima de tudo moralmente censurável. O mundo, concede Schopenhauer, pode ser investigável do ponto de vista de cada uma das ciências, embora jamais sem deixar resto. Ele não pode ser justificado a partir de si mesmo. Nenhuma “causa final de sua existência”²¹ pode ser indicada. Não podemos provar que ele esteja aí “para seu próprio proveito”²². O mundo se torna um problema teórico justamente porque ele, “em termos *práticos*, não deveria ser”²³. A partir da sua natureza metafísica se segue forçosamente que só “uma vontade cega, que nada vê, [poderia] se pôr no lugar

¹⁹ Ibid., pp. 176 e seg.

²⁰ Idem. *Sämtliche Werke*, V, p. 55.

²¹ Idem. *Sämtliche Werke*, III, p. 664.

²² Ibid.

²³ Ibid. (grifado por Schopenhauer).

a partir do qual nós nos observamos. Uma vontade que visse teria logo feito o cálculo de que o negócio não cobre os custos, já que um esforço e uma luta tão violentos, com o emprego de todas as forças, sob constante preocupação, medo e necessidade, além da inevitável destruição de toda vida individual, não encontra nenhuma compensação em uma existência tão árdua, tão efêmera e que se torna um nada entre nossas próprias mãos”²⁴.

Uma teologia “entrincheirada atrás de um baluarte de palavras ocas”²⁵, sobretudo de professores de filosofia, não quer, evidentemente intocada pela miséria deste mundo, largar o dogma de que a totalidade das coisas seja lógica e tenha surgido de uma inteligência. Cabe à honestidade de Schopenhauer não se deixar enganar por artifícios verbais de tal ordem. Assim mete em apuros seus opositores sustentar diante deles um conceito rigorosamente tradicional de Deus: “Um Deus é necessariamente um ser pessoal; um Deus impessoal não é Deus, é só uma palavra equivocada [...]. Seres pessoais, porém, isto é, seres individuais que conhecem e querem, são um fenômeno que nos é conhecido só pela sua natureza animal; não podemos nem ao menos representa-los quando os separamos dela”²⁶. Que um ser pessoal espiritual seja “origem do mundo”, é para Schopenhauer “um pensamento tão colossal em si mesmo [...] que é uma extraordinária ousadia querer convencer as pessoas de que seja compreensível por si mesmo”²⁷. Schopenhauer – e isso se segue do que foi dito – recusa definitivamente o panteísmo otimista. A “sabedoria hegeliana de que o mundo seja

²⁴ Ibid., p. 665.

²⁵ Idem, *Der handschriftliche Nachlass*, III, p. 614.

²⁶ Ibid., pp. 614 e seg.

²⁷ Ibid., p. 615.

um *silogismo cristalizado*²⁸ não é para ele menos duvidosa do que as tentativas de explicar teologicamente o curso da natureza. Também a *natura naturans* (Schopenhauer está pensando na sua metafísica da vontade) não é “nenhum Deus que seja compreensível por si mesmo”; “pois para Demócrito, Epicuro, Lucrécio e para o *Système de la Nature* o tudo no todo era a *natura naturata* e cada um desses homens vale mais do que uma legião de ventoinhas oportunistas, cuja filosofia vira conforme o vento”²⁹. – É significativo que Schopenhauer, em face às tentativas conformistas e filosoficamente inaptas para a salvação, dos círculos vagamente teologizantes, feitas após a crítica de Kant, saiba-se em melhor companhia junto aos maiores materialistas.

Voltemos ao tratamento do que, na linguagem da escola marxista, se chama “a questão fundamental da filosofia”. Aqui encontramos paralelos com Engels que certamente são menos surpreendentes do que parecia anteriormente, se voltarmos o olhar para a questão e não para as pessoas. Se Engels destaca que aquela questão fundamental só pode ser posta “em sua plena agudeza” depois do “longo sono invernal da Idade Média cristã”, também Schopenhauer faz começar por Descartes sua história resumida da “doutrina do ideal e do real”, num tempo, portanto, que tinha ido além da autoridade da Bíblia e da de Aristóteles. Diz Schopenhauer que “Descartes é considerado com razão o pai da filosofia moderna, [...] porque é o primeiro que trouxe à consciência o problema em torno do qual desde então gira fundamentalmente todo filosofar: o problema do ideal e do real, quer dizer, a pergunta sobre o que é objetivo em nosso conhecimento e o que nele é subjetivo, portanto, o

²⁸ Ibid., p. 582 (grifado por Schopenhauer).

²⁹ Ibid., p. 614.

que nele deve ser atribuído a coisas possíveis, diferentes de nós e o que deve ser atribuído a nós mesmos”³⁰. Adiante ilustra Schopenhauer a situação pré-crítica do realismo da imagem e as dificuldades que a acompanham: “a saber, na nossa cabeça surgem imagens que não provêm de dentro, talvez do arbítrio ou do conjunto de pensamentos, mas que partem consequentemente de motivos e de imagens exteriores. Só estas imagens são o que é para nós imediatamente conhecido, o dado. Que relação podem ter elas com as coisas que existem totalmente separadas e independentes de nós e que seriam, de uma maneira ou de outra, causa dessas imagens? Temos certeza de que essas coisas ao menos existem? E neste caso elas nos dão também informações sobre as suas propriedades? Este é o problema e por causa dele o principal esforço dos filósofos há duzentos anos é o de separar completamente o ideal, quer dizer, aquilo que como tal pertence apenas ao nosso conhecimento, daquilo que se lhe apresenta independentemente dele por meio de um corte traçado numa linha reta e, assim, estabelecer a relação entre eles”³¹.

Por pouco que aqui se possa tratar do comentário detalhado das reflexões schopenhauerianas do primeiro livro dos *Parerga*, vê-se que elas contêm, no que nos diz respeito, uma clara exposição da problemática decisiva da filosofia moderna e da continuidade atual de seus efeitos. A solução apresentada por Schopenhauer está contida no título de sua obra principal. Esta, ao mesmo tempo metafísica e gnosiologia, esforça-se por reconduzir o ser e o conhecer “a algo acima do qual não possa haver nenhum princípio de esclarecimento porque é o último e mais imediato”³². Até aí Schopenhauer segue a linha de desenvol-

³⁰ Idem. *Sämtliche Werke*, V, p. 3.

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 20.

vimento aberta por Descartes, tomando também a consciência como o único certo, e todo o restante, todavia por problemático. Já que estamos presos para sempre ao círculo do ideal, quer dizer, da nossa subjetividade, “o absolutamente real, quer dizer, a coisa em si, [...] jamais pode nos ser dado diretamente de fora, no caminho da mera *representação*”³³. Para isso é necessário, “desde que nós mesmos somos indiscutivelmente reais, retirar o conhecimento do real do íntimo de nosso próprio ser”³⁴. Porém, em que consiste em nós esse “real” que deve ser apreendido intuitiva e não discursivamente? Ele é o que constitui a identidade da pessoa, a qual não é instituída, de acordo com Schopenhauer, nem por meio do corpo que é mutável no correr de uma vida, nem por meio da unidade da consciência: “o homem está fincado no *coração* e não na cabeça. Estamos deveras acostumados, em virtude de nossa relação com o mundo exterior, a considerar como nosso próprio si mesmo o sujeito do conhecimento, o eu que conhece [...]; este é, todavia, [...] mera função do cérebro e não nosso si mesmo”³⁵. Se perguntarmos honestamente como se chega a ele, vamos ao encontro da vontade, como o núcleo uno do ser; ela é sem conhecimento, todavia “imutável e indestrutível [...], não é física, mas metafísica, não pertence ao fenômeno, mas é aquilo mesmo que aparece”³⁶.

Por outro lado, se o nosso objetivo for nos assegurarmos do metafísico, temos sempre necessidade também do físico. De fato, tenho consciência do primado da vontade como fato (de outro modo irreduzível) de minha consciência. Contudo, esse conhecimento da vontade, como frisa Schopenhauer, não pode

³³ Ibid., pp. 20 e seg. (grifado por Schopenhauer).

³⁴ Ibid., p.21.

³⁵ Idem. *Sämtliche Werke*, III, pp. 270 seg. (grifado por Schopenhauer).

³⁶ Ibid.

ser de jeito nenhum separado do de meu corpo: “Conheço a minha vontade [...] não como uma unidade [...], mas somente nos seus atos singulares, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno do meu corpo bem como de qualquer objeto: assim o corpo é condição de conhecimento da minha vontade”³⁷ ou, sob outro aspecto, o que se apresenta na representação intuitiva como corpo “chamo, desde que dele seja consciente de um [...] modo que não se iguala a qualquer outro, minha vontade”³⁸.

Quando se refere a seu corpo, o sujeito do conhecimento é um indivíduo empírico, ele se experimenta no seu em-si “por seu agir e mover-se de acordo com motivos” como também “por seu sofrer através de efeitos externos”³⁹. Dentre todas as representações possíveis é apenas a de seu corpo que o auxilia a tornar-se a si mesmo consciente da vontade, quer dizer, como algo que transcende o círculo das meras representações. Quando se pergunta pela “realidade do mundo exterior” só pode se tratar de “se os objetos conhecidos pelo indivíduo só como representações” são, ao mesmo tempo, analogamente ao seu corpo, “fenômenos da vontade”⁴⁰. De acordo com Schopenhauer, temos de admitir que isso é assim para ele; de outro modo o fantasma do solipsismo não poderia ser banido, já que dificilmente pode ser refutado pela via argumentativa. O que é válido para nosso corpo: o fato de que dele possuímos dois tipos totalmente diferentes de conhecimento tem de valer correspondentemente para todos os objetos restantes. Vontade e representação são os últimos elementos da consciência de si. Se deve caber ao mundo dos corpos ao mesmo tempo a “maior realidade que nos é conhecida”, dada em primeiro lugar ape-

³⁷ Idem, *Sämtliche Werke*, II, p.121.

³⁸ Ibid., p. 122.

³⁹ Ibid., p. 123.

⁴⁰ Ibid., p.124.

nas a este, ela pode tão somente ser “aquela que seu próprio corpo tem para cada um: pois ele é para cada um o mais real”⁴¹. Ao analisar sua realidade, estabelecemos que ele, abstraído daquilo que está do lado da representação, é vontade, “não podemos portanto”, conclui a partir daí Schopenhauer, “encontrar em nenhum lugar outra realidade para atribuir ao mundo corporal. Se o mundo corporal devesse ser ainda algo mais do que nossa representação, então teríamos que dizer que ele [...] em si e segundo seu ser mais íntimo [...] é aquilo que encontramos em nós mesmos imediatamente como vontade”⁴².

A partir daí, a linha de demarcação exigida por Schopenhauer entre o real e o ideal (no sentido do desenvolvimento histórico-filosófico desde Descartes) é traçada de tal modo, que “todo o mundo que se expõe intuitiva e objetivamente, com inclusão do próprio corpo de cada um, que reúne espaço, tempo e causalidade [...] enquanto representação, pertence ao *ideal*; como *real*, porém, resta apenas a *vontade* [...]. Só que a *vontade* e a *representação* são diferentes desde o fundamento, enquanto constituem a última oposição em todas as coisas do mundo [...]. A coisa representada e a representação dela são o mesmo, mas apenas a *coisa representada* e não a coisa *em si mesma*; esta é sempre *vontade*, seja qual for a figura com que ela possa se apresentar na representação”⁴³.

Na linha divisória schopenhaueriana entre as esferas do ideal e do real se reflete a particular situação problemática do seu filosofar. Ele mantém junto com Kant a distinção entre fenômeno e coisa em si. No entanto, desde que toma a coisa em si por cognoscível, em uníssono com os representantes do pensamento especulativo pós-kantiano (apesar de estes terem sido

⁴¹ Ibid., p. 125.

⁴² Ibid., pp. 125 e seg.

⁴³ Idem. *Sämtliche Werke*, V, p. 21 (grifado por Schopenhauer).

soberanamente por ele desprezados), também ele ultrapassa os limites críticos do conhecimento. Isto, certamente não no sentido de uma má contradição. O fato de que Schopenhauer procure unir a cognoscibilidade da coisa em si com a separabilidade do mundo fenomênico está baseado na sua recusa decisiva de um infinito positivo. Schopenhauer evita adquirir aquela cognoscibilidade por meio da “espiritualização” do conhecido em si; ele é consciente do momento apologético de toda filosofia da identidade que transfigura o curso do mundo⁴⁴. Não obstante, para Schopenhauer não se mantém nenhuma dualidade não mediada de domínios; embora submetidos a diferentes modos de conhecimento, ambos pertencem ao mesmo mundo. Representação e vontade são seus atributos (embora com nítida primazia da última no interior da mediação).

Que Schopenhauer atribua o mundo chamado de “material”, estruturado causalmente no espaço e no tempo, ao “Ideal”, e que, em contrapartida, ele veja na vontade o “real” como sua essência, foi sempre entendido na literatura como traço fundamental *objetivo-idealista* de sua doutrina. O próprio Schopenhauer se aproxima dessa interpretação, quando, no seu escrito sobre filosofia da natureza, se expressa deste modo: “a verdadeira fisiologia [...] prova o espiritual no homem (o conhecimento) como produto do físico; [...] mas a verdadeira metafísica nos ensina que esse mesmo físico nada mais é que um mero produto, ou melhor, fenômeno de um algo espiritual (da vontade)”⁴⁵. A dependência “materialista” do espiritual em re-

⁴⁴ Aliás nisto um estrito opositor de Hegel, Schopenhauer se recusa a elevar o cerne do mundo a um doador de sentido, com isso divinizando-o.

⁴⁵ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, IV, p. 20. A ortodoxia marxista desde Lênin tem classificado a metafísica schopenhaueriana sem muita cerimônia como idealismo de tipo “objetivo”. Lênin a menciona polemicamente de um só fôlego com a de Fichte e de Hegel: “O mundo é o não-eu, que foi criado pelo

lação aos processos neurocerebrais torna-se assim por seu lado mero derivado. Comparada ao que Schopenhauer diz alhures sobre o caráter alógico, de impulso cego, incansável e inquieto da vontade, a afirmação de que ela seja algo espiritual soa estranha. Olhando mais de perto, porém, fica claro que o que Schopenhauer nomeia “espiritual” como vontade não pode ser equiparado ao “espiritual” como conhecimento, sobre o qual ele diz: “conceptualizável” é, no sentido hegeliano, algo alheio

nosso eu, disse Fichte. O mundo é a ideia absoluta, disse Hegel. O mundo é vontade, disse Schopenhauer... É preciso ser cego para não ver nas diferentes roupagens linguísticas o mesmo cerne idealista”. In: *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlim, 1967, p. 226 (grifado por Lênin); cf. também p. 189. – T. I. Oiserman, conhecido representante do marxismo soviético reapresenta a mais nova posição da polêmica, como se segue: “Arthur Schopenhauer foi de certo o primeiro filósofo idealista que considerou a consciência e o espírito como fisiologicamente condicionados. Solidarizou-se nesta questão com as ciências da natureza, permanecendo porém nas posições do idealismo. A essência da solução idealista da questão fundamental da filosofia não consiste só em admitir que a consciência, o pensar e o espírito sejam primários. Esta compreensão... é característica do idealismo racionalista. Seu polo oposto dentro de uma e a mesma direção idealista é o irracionalismo. O último recusa a tese da primazia da razão, do pensar e da consciência e prova que estas formas intelectuais do espírito são secundárias; primárias são apenas a vontade, o inconsciente, o elã vital irracional e assim por diante. Seria por isso... um ignorar dogmático das tendências efetivas na evolução do idealismo reduzir a interpretação para ele característica da relação entre o espiritual e o material a uma rígida unilateralidade: a consciência (o pensar) é primário, a matéria (o ser), secundário. A interpretação irracional do primário se coloca não raramente em oposição tanto à solução materialista como à idealista (racionalista) da questão fundamental da filosofia”. Para Schopenhauer, escreve Oiserman de modo conclusivo: “Nesta concepção não está contido nenhum grama de materialismo, deixando de lado a bem conhecida exploração da interpretação materialista”. In: *Die philosophischen Grundrichtungen (Direções filosóficas fundamentais)*, Berlim, 1976, pp. 101 e segs. Sem dúvida, as reflexões de Oiserman tocam um aspecto importante tanto da autocompreensão de Schopenhauer como da forma tradicional de recepção da sua obra.

à vontade⁴⁶. No entanto, quando Schopenhauer apesar disso nomeia a vontade um “espiritual”, é no sentido de que ela não é algo “material”, mas uma *natura naturans*: uma força originária ou natural que tem a primazia sobre todo conteúdo material entendido como coisa corpórea, mas que o perpassa.

Esclareçamos mais exatamente esta última relação — a “realidade” da vontade (no sentido da linha de demarcação entre o ideal e o real) se baseia em que ela existe independentemente do aparato cognitivo humano e do mundo objetivo constituído por meio dele. Isso, no entanto, sem oscilar livremente entre

⁴⁶ Numa outra página está a questão mais difícil, que aqui não pode ser mais detalhadamente discutida, a de que até que ponto o pensamento de Schopenhauer se aproxima do de Hegel mais do que o próprio Schopenhauer tinha consciência. Max Horkheimer — lembremo-nos aqui — se ocupou dela: “Também o idealismo clássico dos seguidores de Kant e que nisto são próximos de Schopenhauer — deixou de lado a utopia. Tomam por ultrapassada a oposição entre o mundo e aquilo que ele deveria ter sido desde que tenha sido superada em pensamento. A utopia só sobrevive na forma diluída do sujeito divinizado... A coisa em si é posta com o sujeito, no entanto não como negativo, mas como o Incondicionado positivo. Hegel viu isto como o conceito vivo, o movimento infinito, no qual a oposição entre coisa e pensamento se mostra como condicionada. Mas o Hegel tão odiado por Schopenhauer não está muito afastado dele. A vida do conceito, o absoluto hegeliano é a contradição, o negativo e a dor. O que se chama em Hegel de conceito é o nascer e perecer daquilo que se apreende...O consolo que seu “vil otimismo” é capaz de dar permanece no final a inteligência da interdependência necessária dos conceitos ao todo, daquela frágil unidade que se chama sistema. O reconhecimento das estruturas lógicas na natureza e no mundo humano a que se chega em Hegel não está de modo algum tão distante da contemplação estética e filosófica em Schopenhauer, tal como pareceu a este. A nuance em que Schopenhauer vai além de Hegel na dissolução do falso consolo está na recusa de reconhecer a consistência do sistema que abrange o mundo e com isso o desenvolvimento da humanidade até o estado em que o entendimento filosófico torna possível reconhecer como fundamento a divinização do ser” (*Die Aktualität Schopenhauers*, in: *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, edição de Alfred Schmidt. Frankfurt am Main, 1967, pp. 259; 160, 261).

eles. A vontade é sempre relativa à matéria, que forma a ligação entre o seu mundo e o mundo como representação, e que a auxilia deste modo a uma radical visibilidade. Assim, “dentes, goela e o tubo digestivo são [...] a fome objetivada – as genitálias, impulso sexual objetivado”⁴⁷. Falando concretamente da vontade, Schopenhauer é obrigado a relacioná-la constantemente à natureza fenomênica (*natura naturata*). Desse modo, esta adquire uma objetividade que lhe é retirada pela teoria do conhecimento fenomenológica. A matéria, antes cenário e decoração, alcança seu próprio peso, ao qual a vontade, embora primária, permanece sempre referida. “No que se refere ao outro lado de Schopenhauer”, diz Bloch, a “sua *metafísica central da vontade*, nela há muito materialismo e até mesmo o intelecto aparece [...] como um ‘fenômeno cerebral’. O mundo da vontade se eleva do mecanismo ao quimismo, daí à animalidade e desta à consciência. Os degraus dessa subida chamam-se porém – sem qualquer referência ao sujeito – ‘objetividades’ ou ‘objetivações’ da vontade. Aí reaparece a matéria, por assim dizer, uma *matéria segunda*, diferenciada da mera aparência de causalidade. Ao invés da mera “forma da representação”, a matéria se torna o núcleo da coisa, ao invés do conceito abstrato, torna-se até mesmo intuição”⁴⁸.

Guardemo-nos, porém, de mal-entendidos. É preciso afirmar que a matéria é ainda aqui “visibilidade” da coisa em si, e não ela própria. Pertencente ao mundo fenomênico, é submetida às formas próprias ao sujeito. Ao mesmo tempo porém, Schopenhauer – de acordo com o modelo dos metafísicos pós-kantianos – vai da matéria determinada para a vontade como

⁴⁷ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p. 129.

⁴⁸ Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* [O problema do materialismo. Sua história e substância], Frankfurt am Main, p. 273 e seg., 1972 (sublinhado por Bloch).

coisa em si. A comunidade formal de ambas (que se dirigem à estruturação da vontade) se torna patente. Ela se refere, como lembra Bloch com veemência, expressamente à “unidade, totalidade, substância” e “indestrutibilidade”⁴⁹. Bloch indica a difícil convivência e interpenetração do kantismo e da especulação do pós-kantismo em Schopenhauer da seguinte maneira: “Se a coisa em si aparece como vontade na autoexperiência, apenas escondida sob um diáfano véu do tempo, na experiência externa ela aparece como matéria, tingida de espaço, tempo e causalidade; esta matéria é porém *diferenciada* enquanto graus do mundo como vontade, mesmo nas *objetivações naturais da vontade*”⁵⁰. Estas constroem uma sequência que, quando se eleva ao orgânico, empresta à matéria uma

⁴⁹ Ibid., p. 274 – Horkheimer investigou criticamente os caracteres da correspondência entre a matéria e a vontade aqui mencionados por Bloch, em especial a sua unidade, sob o ponto de vista de um “otimismo metafísico” ainda contido no próprio Schopenhauer: A “aplicação de estruturas categoriais como *meue teucarâter* inteligível, começo e fim, culpa e unidade ao que está além, diante do qual as categorias fracassam, é um sonho, mesmo quando a interpretação do íntimo de todos os seres de acordo com a analogia da experiência do próprio íntimo é um pensamento esclarecedor... mais claramente o otimismo metafísico de Schopenhauer surge na sua adoção do mito da transmigração das almas, onde é afirmado não apenas um destino transcendente diferente das almas dos indivíduos, mas a possibilidade real de uma saída redentora para alguns determinados dentre eles. Cessa a separação do uno. Depende de uma forte crença tomar a categoria da unidade como menos ilusória do que a de multiplicidade, a projeção de um senhor único de todas as coisas por mais real do que a da aristocracia ou do liberalismo. Se a *individuatio* for o resultado da faculdade mais subjetiva, a unidade não será menos seu produto do que a multiplicidade, e depende das condições históricas qual das duas é cada vez preferentemente hipostasiada e qual é vista como uma mera aparência (in: M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, edição de Werner Brede, com introdução de Alfred Schmidt, Frankfurt am Main, 1974, p. 186).

⁵⁰ Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, p. 274 (grifado por Bloch).

nova função qualitativa. No animal e no homem ela não é mais mera visibilidade da vontade, mas sim *material* dela. A partir daí desenvolve Bloch as consequências de uma metafísica vital materialista, a qual (diferentemente de Schopenhauer, que não pode manter isso) não opõe materialismo e metafísica de modo irreconciliável: a matéria “se torna a carne que o animal devorador, sendo objetivação da vontade mais forte, arranca ao devorado de vontade mais fraca, em torno do que se dá toda luta [...]. Certamente reaparece a matéria subjugada na morte também no vencedor mais forte: esta [...] torna identificável a assimilação como mera vitória de Pirro da subjugação. Mas nos degraus que surgem por meio da dominação se mostra a vaziez da própria vontade: porque fora dela nada existe. Assim, o lobo destroça a si mesmo ao destroçar o cordeiro, cuja matéria devora na mera desunião da vontade una. Aqui o espanto aumenta: *matéria e vontade se juntam definitivamente*, pois é mesmo a vontade que a vontade devora em forma de matéria, sempre a mesma, a vontade una, sem o engano da multiplicidade, das diversas individuações, quando não das objetivações”⁵¹.

Aquela concordância antes formal da visibilidade com a vontade se mostra agora como *de conteúdo*. Acontece uma passagem lógica (no sentido hegeliano) da essência fenomênica ao fenômeno essencial. A vontade na natureza dela se distingue finalmente; desenvolve-se o “limite contemplativo”, como diz Bloch, “entre a visibilidade da vontade e o conteúdo da visibilidade”⁵². A matéria, por um lado substrato de objetivações cada vez mais elevadas é, “ao mesmo tempo, de acordo com a questão metafísica mais relevante, a *vontade* devoradora e a

⁵¹ Ibid., p. 275 (grifado por Bloch).

⁵² Ibid.

matéria devorada”⁵³, uma identidade que foi também expressa pelo próprio Schopenhauer no segundo volume dos *Parerga*: “A vontade como coisa em si é o estofa comum de todos os seres, o elemento constante das coisas [...]. Nela como tal somos iguais a cada um; desde que todos e cada um sejam preenchidos de vontade e repletos dela”⁵⁴. A partir daí, a relação do físico e do metafísico ganha em Schopenhauer uma dimensão mais ampla, até então pouco notada (o que será ainda discutido mais adiante). Diz-se na segunda parte da obra principal que os materialistas estavam certos em se esforçarem para provar “que todos os fenômenos, e também os espirituais são físicos”, apenas lhes escapa “que por outro lado, todo o físico é ao mesmo tempo metafísico”⁵⁵. Acrescenta-se assim a essa relação, de acordo com o que foi dito acima, o exato contrário. O ser do físico não se esgota em servir como mero aparecer do metafísico, ele se mostra, ao contrário, por meio de múltiplas maneiras, ao mesmo tempo como seu conteúdo real e assim o metafísico se expõe como o físico no seu todo – aparecendo sob o aspecto do sofrer perene.

Investiguemos agora – levados ao segundo ponto da discussão – o que Schopenhauer entendeu sob “materialismo”. Seus escritos se referem frequentemente às opiniões de seus representantes, mencionando-os nos mais diversos lugares. Ao lado de juízos que negam abruptamente, encontram-se outros que concordam. Uma explicação precisa e formal é portanto impossível, mesmo deixando de lado que nós, por causa da reduzida extensão que aqui se nos oferece, temos que nos limitar a poucas questões.

⁵³ Ibid., pp. 275-276.

⁵⁴ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, VI, p.634.

⁵⁵ Idem, *ibidem*, vol. III, p.194.

De acordo com a abrangente erudição de Schopenhauer, entende-se por si mesmo que ele estava familiarizado tanto com a história do materialismo como com os métodos e resultados das ciências da natureza mais modernas. Entre materialistas antigos Schopenhauer nomeia Demócrito, Leucipo, Epicuro e também Lucrecio. Entre os da modernidade burguesa, os autores panteístas Bruno e Espinosa e, finalmente, Hobbes, os especialmente por ele conhecidos escritores da França pré-revolucionária, particularmente Holbach e Helvetius. A antropologia e a ética de Schopenhauer testemunham a influência destes últimos. Altamente prezados por ele como aqueles que abriram caminho para uma observação objetiva do intelecto foram os fisiólogos Cabanis e Bichat. Quanto à “querela do materialismo”, travada com muito vigor aqui na Alemanha nos anos 50 [do século XIX] e que se refere a Büchner, Vogt, Moleschott, ela foi seguida e comentada com mordacidade por Schopenhauer⁵⁶.

O materialismo (se aqui nos reportarmos só à modernidade) é para Schopenhauer, de acordo com a moderna terminologia, o materialismo *mecânico* que, renovando a atomística antiga, identifica o ser com o ser *corporal*. Este ser se move eternamente no sentido de uma mera mudança de lugar que é inteiramente determinável de modo matemático. Tudo o que é qualitativo, a forma exterior do conteúdo, deixa-se assim reduzir ao quantitativo. Trata-se aqui de um objetivismo dogmático, que nos tempos de Schopenhauer (a volta geral a Kant ainda não vigorava) constituía “o alvo e o ideal de toda ciência da natureza”⁵⁷. Schopenhauer está até mesmo pronto, di-

⁵⁶ Cf. p. ex. *Sämtliche Werke*, IV, pp.10-11, assim como *Sämtliche Werke*, III, p. 196, onde Schopenhauer designa o “materialismo da moda” dos anos cinquenta como filosofia de jovens barbeiros e aprendizes de farmacêutico.

⁵⁷ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II., p. 33.

ante da aridez dessa visão de mundo, a defender os “devaneios da filosofia da natureza de Schelling e seus discípulos”: eles eram “na maior parte ricos de espírito, profícuos ou pelo menos espirituosos”⁵⁸. Os materialistas de seu tempo, em contrapartida, põem-se ao trabalho de modo grosseiro e desajeitado; “não conseguem pensar em nenhuma outra realidade [...] senão numa matéria imaginária sem propriedades, que seria então um objeto absoluto e sem nenhuma outra atividade a não ser movimento e choque: apenas esses dois lhes servem, e que tudo retorne a eles é seu pressuposto *a priori*: pois são sua *coisa em si*. Alcançar seu alvo”, continua Schopenhauer, “é reduzir a força vital às forças químicas [...] e todos os processos da natureza inorgânica ao mecanismo, quer dizer choque e contrachoque. E assim no final todo o mundo seria [...] apenas um artifício mecânico como um brinquedo movido por alavancas, rodas e areia que representa uma mina ou empresa rural”⁵⁹.

Schopenhauer queixa-se de que os materialistas “nada [...] tenham a ver com a [...] matéria empiricamente dada”, mas sim com um produto da mera abstração; sua matéria “simplesmente não tem nenhuma outra propriedade a não ser as *mecânicas*”⁶⁰. Em conjunto, despida das qualidades essenciais a ela aderentes, “a matéria volta a ser sem propriedades, a *caput mortuum* da natureza, a partir da qual francamente nada se pode fazer”⁶¹. Schopenhauer faz a reflexão que permanece certamente hipotética para ele mesmo, de se não seria pensável um materialismo sem antolhos mecanicistas (e isso liga sua filosofia a tendências contemporâneas como a de Bloch) que fosse parar

⁵⁸ Idem, *Sämtliche Werke*, III, p. 359.

⁵⁹ Ibid., p. 359 (grifado por Schopenhauer).

⁶⁰ Ibid., p. 358 (grifado por Schopenhauer).

⁶¹ Ibid., p. 360.

“na matéria efetiva e empiricamente dada”, “dotada como ela é com todas as propriedades físicas, químicas, elétricas e também com as que a vida promove espontaneamente a partir da própria matéria”⁶². A matéria deste modo *qualificada*⁶³ seria a “verdadeira *mater rerum*, de cujo seio escuro emergiriam todas as aparências e formas para mais uma vez nela recair”; deste modo a partir da matéria plenamente capturada e conhecida à exaustão, se poderia construir um mundo [...] de cujo materialismo não precisássemos nos envergonhar”⁶⁴.

Temos que concordar com ele; só por meio disso teríamos desistido do estrito procedimento “fiscalista”; ao deslocar, como Schopenhauer com razão propõe, “os *quaesita nos data*”, “teríamos tomado como o dado e como ponto de partida, em vez da mera matéria, efetivamente as forças ocultas plenas na natureza, que por meio dela se tornam visíveis para nós”⁶⁵. Seria prescrito de antemão à matéria o que ela só deve produzir no auge da sua existência e, assim, dissolver-se-ia o problema⁶⁶.

⁶² Ibid. (grifado por Schopenhauer).

⁶³ O conceito de matéria apresenta-se como positivo para Bloch, cujos antecessores, ao lado de Hegel e os fundadores do marxismo, são, entre os filósofos modernos, não por acaso Bruno, Paracelso, Böhme e Schelling.

⁶⁴ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, p. 360.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Uma dificuldade que não é de modo nenhum estranha ao marxismo materialista. Assim explica Lênin (reportando-se a Diderot, Haeckel e outros investigadores da natureza): “O materialismo considera... a matéria como o dado originário e como dados secundários – a consciência, o pensamento, a sensação; pois a sensação é, de modo claramente marcado, apenas ligada às mais altas formas da matéria (a matéria orgânica) e na “pedra fundamental do edifício da matéria” pode-se apenas admitir a existência de uma capacidade, que é semelhante à sensação (*Materialismus und Empiriocriticismus*, p. 85). Lênin vê-se obrigado, com outras palavras, a pressupor uma capacidade de sentir, pelo menos potencial, já na matéria inorgânica, caso contrário o surgimento de uma matéria senciente seria puro milagre. Certamente a partir daí surge para o materialismo o perigo de transformar-se no seu oposto; uma filoso-

SCHOPENHAUER E O MATERIALISMO

Neste caso, diz Schopenhauer, não surgiria assim “nenhum *materialismo* em sentido próprio, mas um mero *naturalismo*, quer dizer, uma *física* absoluta que nunca poderia preencher o lugar da metafísica. Mesmo porque ela só se eleva a partir de tantos pressupostos, que nem por uma vez tenta esclarecer as coisas a partir do fundamento. Portanto, o mero naturalismo se baseia em *qualitates occultae*, as quais nunca se pode ultrapassar, a não ser quando se tomem as fontes subjetivas como ajuda, o que então conduz ao trabalhoso desvio da metafísica, desde que pressupõe uma completa análise da autoconsciência, do intelecto e da vontade nela contidos”⁶⁷.

Esclareçamos ainda uma vez o papel estratégico hipoteticamente posto por Schopenhauer de pensar o “naturalismo” (ao qual certamente, como os estudos de Bloch provam, correspondem importantes tradições da história filosófica). Ele contém, como se diz modernamente, uma crítica “vitalista” do puro mecanicismo que (por mais que dirigida em primeiro lugar contra a deficiência da ciência natural daquela época) expõe o membro de ligação entre este e a metafísica da vontade. Se a matéria conhecida de onde parte Schopenhauer for irreduzível à “manifestação da impenetrabilidade, forma, coesão, força de choque, inércia” e “peso”⁶⁸, ela será mais adequadamente indicada como “*veículo* das qualidades e forças naturais, que sur-

fia do “todo anímico”. – Daí a guerra de duas frentes conduzida na literatura marxista de modo permanente, muitas vezes com distinções cansativas, contra o “hilozoísmo” e o “mecanicismo”; consultar sobre isso, por exemplo, a obra do filósofo búlgaro Tudor Pawlow, *Die Widerspiegelungstheorie*, Berlim, 1973, pp.70 e seg. “Widerspiegelung” determina-se aqui (p. 7) como “uma propriedade que, própria a toda matéria, a aparenta de acordo com sua essência à sensação, não sendo todavia idêntica a essa”.

⁶⁷ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, p. 361 (grifado por Schopenhauer).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 357.

gem como seus acidentes”⁶⁹ e que se deixam reconduzir a um agente intensivo, a Vontade, surgindo a partir daí a doutrina da matéria como sua “visibilidade”.

Assim, o que Schopenhauer teve de criticar como um materialismo sustentado pelas ciências naturais, tanto do passado como do seu tempo, foi em primeiro lugar o fato de que seus defensores forneceram uma imagem insuficiente da matéria; filosoficamente despreocupados, ignoraram que a matéria é “um princípio esclarecedor das coisas mais metafísico do que propriamente físico”⁷⁰. Aqui se manifesta a falsa autossuficiência dos eruditos que consideravam o materialismo como consequência imediata de sua práxis investigativa, sem necessidade de um fundamento mais adequado. Contra isso, Schopenhauer vê surpreendentemente cedo para seu tempo que o mero materialismo físico, mesmo deixando de lado sua ingenuidade filosófica, não se sustenta nem mesmo no âmbito científico; “toda a visão mecânica e atomista da natureza vai ao encontro de sua bancarrota, e seus defensores têm de aprender que por detrás da natureza algo mais está posto além do choque e contrachoque”⁷¹. — Na metafísica da vontade de Schopenhauer, que pode ser explicada tanto “psíquica” como “energicamente”⁷² e busca designar um real absoluto além do espírito

⁶⁹ Ibid., p. 360 (grifado por Schopenhauer).

⁷⁰ Ibid. p.354.

⁷¹ Ibid.

⁷² Na virada do século aparecem interpretações de Schopenhauer que se esforçam por provar a compatibilidade entre a metafísica da vontade com o materialismo ainda então corrente entre os investigadores da natureza. Assim, diz-se num manuscrito da juventude de Bloch *Über die Kraft und ihr Wesen* (Sobre a força e sua essência), do ano de 1902, “A filosofia da força dissolve todas as matérias e elementos em energia, como a ciência da natureza”. Tal filosofia interpreta “a coisa em si como vontade energética universal” (mote ao escrito de Bloch *Ensaio filosófico*, Frankfurt am Main, 1969) – Cite-se ainda,

lógico e da crua coisidade, impõe-se a necessidade histórica e factual de uma nova imagem qualitativa da natureza.

A outra falta importante do materialismo tradicional, que Schopenhauer muitas vezes criticou de modo decisivo, consiste em que ele admite que a matéria é “um dado pura e simplesmente”⁷³; “é uma “filosofia de um sujeito que se esquece a si mesmo no cálculo”⁷⁴. No entanto, a admissão de um mundo objetivo transsubjetivo, de um ser independente do pensar não é infundada; ela se impõe à experiência prática quotidiana da consciência pré-filosófica⁷⁵. A análise teórico-cognitiva do materialismo em Schopenhauer parte daí. “Partir do *objetivo*, no fundamento do qual está a *intuição externa* clara e compreensível é um caminho tão natural para o ser humano e se lhe

mais como curiosidade, o extenso livro apócrifo *Aether und Wille oder Haeckel und Schopenhauer*, Leipzig, 1901 de Richard Wagner, que recomendava a obra de Schopenhauer à comunidade haeckeliana como a “Bíblia da religião monística” (p. 95). A doutrina de Schopenhauer de que a matéria é essencialmente agir, a própria causalidade objetivamente apreendida, retorna modificada em Wagner. Ele vê em todas as coisas “apenas diferentes formas de movimento da energia originária do éter”, que se apresenta “fora da nossa representação... como um novelo emaranhado dos mais diversos movimentos” (p. 92; cf. p. 50). Wagner atribui à “Urenergie” (energia primeira) ao “éter em si” de antemão “esforço e sentimento” (cf. pp. 46 e seg.). Não é o caso de se retomar aqui a discussão da interpretação de Schopenhauer por Wagner, do mesmo modo pré-figurada no materialismo “hilozoísta” de Haeckel, como na “energética” de Wilhelm Ostwald. Esse recurso ao conceito de vontade é de algum interesse como de época. A “crise da física” antevista por Schopenhauer décadas antes lança o problema, decisivo para a principal obra filosófica de Lenin, da “desmaterialização”, a saber, do “desaparecimento” da matéria.

⁷³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, p.357.

⁷⁴ Ibid. p. 356.

⁷⁵ Pois assim também Lênin escreve: “A convicção *naïve* da humanidade é conscientemente tomada pelo materialismo como fundamento da sua teoria do conhecimento” (in: *Materialismus und Empiriocriticismus*, p. 62 (grifado por Lênin).

oferece tão naturalmente que o *naturalismo* e o *materialismo* são sistemas nos quais a razão especulativa tem antes de mais nada incidir: por isso surgem logo no começo da história da filosofia tanto o naturalismo, no sistema dos filósofos jônicos e, a seguir, o materialismo nas doutrinas de Leucipo e Demócrito, e que depois são vistos se renovando de tempos em tempos”⁷⁶.

Assim considerado, o materialismo constitui uma possibilidade principal constante do espírito humano; é, no que diz respeito ao lado teórico cognitivo condicionado pela vida no mundo e com isso relativamente justificado. Ele é todavia, em primeiro lugar, para Schopenhauer, objeto da crítica do conhecimento, cujos momentos mais importantes devem ser agora expostos. – “A controvérsia sobre o real e o ideal” (da qual se trata aqui) refere-se finalmente à “existência da matéria”⁷⁷. Existe ela, pergunta Schopenhauer, “apenas presente na nossa representação ou também independente dela?”⁷⁸ Ambas as posições foram defendidas na filosofia burguesa dos séculos XVII e XVIII. “Quem admite uma matéria existente em si mesma tem de ser consequentemente materialista, quer dizer, fazer dela o princípio que explica todas as coisas. Quem, em contrapartida, nega que ela seja uma coisa em si, é *eo ipso* idealista. Apenas *Locke* entre os modernos afirmou diretamente e sem desvios a realidade da matéria. Por isso sua teoria, sob a mediação de *Condillac*, levou ao sensualismo dos franceses. Apenas Berke-

⁷⁶ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, p. 361, (grifado por Schopenhauer). Importante no nosso contexto é que o interiormente mais rico naturalismo por ser “hilozoísta” termina num materialismo, que se pensa mais científico, e também o é do ponto de vista metódico, sem no entanto poder resolver os problemas já antes postos por grau naturalista. As forças e qualidades naturais são para Schopenhauer inexplicáveis sem admissão de uma vontade universal que as suporte.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁸ *Ibid.*

ley negou a matéria diretamente e sem modificações. A oposição ora apresentada é, pois, entre o idealismo e o materialismo, representados nos seus extremos por *Berkeley* e pelo materialismo francês (Holbach)”⁷⁹.

Deste modo Schopenhauer traça o contorno da importante situação de partida de suas considerações histórico-filosóficas. Sistemáticamente consideradas, elas levam à crítica do realismo que conduz necessariamente ao materialismo. A saber, se as coisas existem independentemente de cada consciência e fora dela, então a “intuição empírica”⁸⁰ fornece uma estrutura do mundo consistente nela mesma: a matéria e suas modificações. O “curso da natureza” se tornaria – e esse seria o aspecto moralmente problemático para Schopenhauer – “a ordem do mundo absoluta e única”⁸¹. Aquilo que é, tem a última palavra. Uma consequência com a qual se buscaria lidar por meio da admissão de uma segunda *substância imaterial*”⁸². De todo modo em vão, pois se permaneceria ainda no interior do realismo. Aquele “dualismo e *espiritualismo* não contemplados tanto pelas provas como pela compreensibilidade da experiência”⁸³ são do mesmo modo rejeitados por Schopenhauer, tal como o materialismo (mesmo onde este, contra a hipóstase de uma alma, ainda possa contar com sólidos fatos da anatomia e fisiologia do cérebro). Schopenhauer faz lembrar o monismo

⁷⁹ Ibid., pp. 14 e seg. (grifado por Schopenhauer).

⁸⁰ Ibid., p. 15.

⁸¹ Ibid., p.16. O juízo de Schopenhauer sobre o materialismo é confirmado por Lênin e contrário: “O materialismo trata a Física como Metafísica. Um argumento conhecido! Como metafísica é indicado o reconhecimento da realidade objetiva fora do ser humano. Os espiritualistas estão de acordo com os kantianos e humianos nessas objeções em face do materialismo (in *Materialismus und Empiriokriticismus*, p. 278).

⁸² A. Schopenhauer, op. cit., p. 16 (grifado por Schopenhauer).

⁸³ Ibid. (grifado por Schopenhauer).

naturalista de Espinosa, mas particularmente Kant, cuja crítica da psicologia racional é tão convincente que acarreta uma nova fundação do idealismo: “pois com o *realismo* elimina-se por si mesmo o *materialismo*, cujo contrapeso imaginamos ser o *espiritualismo*, pois então a matéria juntamente com o curso da natureza se torna apenas uma *aparência* que é condicionada pelo intelecto. E, portanto, só na *representação* dele tem sua existência. Assim o *espiritualismo* é o falso meio de salvação contra o *materialismo*, sendo o verdadeiro [...] o *idealismo* enquanto põe como dependente de nós o mundo objetivo, ao dar o contrapeso necessário à dependência em relação a ele na qual o curso da natureza *nos põe*”⁸⁴.

O “absurdo fundamental” do materialismo quanto à teoria do conhecimento repousa, segundo Schopenhauer, em que ele toma algo objetivo como o último fundamento de explicação⁸⁵; dele faz surgir a “natureza orgânica e, por último, o sujeito do conhecimento”, ao passo que “todo objetivo, já como tal, é condicionado de múltiplas maneiras pelo sujeito do conhecimento”⁸⁶. Tudo o que é material, presente objetivamente, do qual os materialistas tradicionais supõem partir como de um *fundamentum inconcussum* é, visto mais de perto, “um dado mediato em alto grau e de modo condicionado”⁸⁷. Esse relativismo insuperável dos objetos experimentados em relação ao aparelho cognitivo não significa, porém, nenhum desvio para o solipsismo, que Schopenhauer, sem levá-lo a sério, nomeia “egoísmo teórico”⁸⁸. A muito disputada “realidade do mundo exterior” está, portanto, para ele assegurada pelo fato de que os

⁸⁴ Ibid. (grifado por Schopenhauer).

⁸⁵ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p. 32 (grifado por Schopenhauer).

⁸⁶ Ibid., p. 33

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 124.

objetos individuais representados são ao mesmo tempo “aparições de uma vontade”⁸⁹. Em oposição declarada ao idealismo empírico representado de algum modo pela escola escocesa e por Jacobi, que rebaixam o mundo exterior a um “dado de fé”, o idealismo transcendental “deixa intocada” a realidade *empírica* do mundo⁹⁰; ele ensina todavia que principalmente o “empírico real [...] é condicionado pelo sujeito de duas maneiras, primeiro *de modo material*, como *objeto* em geral, porque uma existência objetiva só é pensável como estando diante do sujeito e como sua representação; em segundo lugar, *de modo formal*, porque o *modo* de existência do objeto, quer dizer, seu ser representado (espaço, tempo e causalidade), está predisposto no sujeito”⁹¹.

Pensamentos fundamentais da teoria do conhecimento de Schopenhauer, que devem provar sua proximidade com Kant: a objetividade funda-se na subjetividade. A analogia formal não pode certamente enganar sobre o fato de que aqui se trata de uma considerável revisão dos princípios do pensamento transcendental⁹². Na medida em que Schopenhauer interpreta sem cerimônias a *Crítica da razão pura* como “crítica das funções cerebrais”⁹³ (no que importa pouco que essas, consideradas subjetivamente, apareçam como funções do intelecto), ele implode “de dentro” a filosofia transcendental. A subjetividade

⁸⁹ Ibid.; cf. sobre isto também *Sämtliche Werke*. III, pp. 8-9; como também p. 22.

⁹⁰ Ibid., p. 9 (grifado por Schopenhauer).

⁹¹ Ibid. (grifado por Schopenhauer).

⁹² Uma interpretação antropológica, num sentido amplo da filosofia transcendental de Kant, que no século anterior já fora representada embora com um acento diferente por autores neokantianos como Friedrich Albert Lange, Hermann von Helmholtz e Ludwig Noiré. Atualmente Konrad Lorenz prossegue em grande parte na linha dessa tradição.

⁹³ Schopenhauer, op. cit., p. 14.

constitutiva, em Kant algo espiritual, sobretudo a consciência, complexo das formas puras, se torna agora um pedaço daquele mundo, cuja objetividade deve nascer antes de tudo de sua própria produção. A “imutável ordem das coisas que dá o critério e o fio condutor de sua realidade empírica” surge do sistema cerebral e só “deste recebe sua carta de crédito”⁹⁴. Adequa-se a isso a linguagem concreta que Schopenhauer usa quando quer expor como se chega ao mundo objectual intersubjetivo dado. Para ele tudo que é vivido como sensível e como ingenuamente realista é um material que sempre passou através da “maquinaria e fabricação do cérebro”⁹⁵. Aquilo que é dado pelos órgãos dos sentidos está para a função cerebral (espaço, tempo e causalidade) contribuindo para fazer surgir um mundo intuitivo “assim como a massa dos nervos dos sentidos está para a massa do cérebro, depois da exclusão daquelas partes dela que eram utilizadas para o *próprio pensamento* e de que os animais são privados”⁹⁶.

Se a metafísica schopenhaueriana da vontade (como será demonstrado no primeiro capítulo do presente estudo) é atravessada por momentos de materialismo, isso se deixa demonstrar sem esforço também na sua teoria do conhecimento. Aí não se trata tanto da há pouco discutida revisão “antropológica” de Kant. Ela significa que se deixou o solo da lógica transcenden-

⁹⁴ Ibid., p. 10 (sublinhado por Schopenhauer). – Se tempo, espaço e causalidade são apenas funções cerebrais, com isto “mundanos” de seu lado, surge o problema (sempre de novo discutido na literatura) de com que direito Schopenhauer se prende à terminologia kantiana. Assim diz ele (ibid., p. 22: “Apesar da idealidade *transcendental* o mundo objetivo tem realidade *empírica*: o objeto não é de fato coisa em si; mas é real como objeto empírico. De fato, o espaço existe só na minha cabeça; mas empiricamente minha cabeça está no espaço”.

⁹⁵ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p. 33.

⁹⁶ Idem. *Sämtliche Werke*, III, p. 23 (grifado por Schopenhauer).

tal, dando um passo para fora do idealismo. Este permanece explicitamente mantido em Schopenhauer enquanto ensina a “dependência” do objetivo ao subjetivo⁹⁷, cuja interpretação fisiológica nada muda. Os momentos materialistas da teoria do conhecimento são especialmente os do realismo ingênuo. Deles se tem que depender, portanto, por mais desconcertante que a princípio possa parecer, diante da já esclarecida oposição do autor aqui tratado ao realismo.

A teoria do conhecimento de Schopenhauer (tal como acontece em pensadores importantes que não fogem das contradições na questão) não forma nenhuma unidade sem fissuras; nele, muitas tendências se chocam umas com as outras. A literatura mais antiga oferece em relação a isso muitas indicações úteis. Digno de nota no nosso contexto é o cuidadoso estudo de Johannes Volkelt que vê como temas principais da teoria do conhecimento de Schopenhauer, o fenomenalismo, o correlativismo e o materialismo⁹⁸. Certamente eles estão entrecidos de modo difícil, o que não se pode explicar detalhadamente aqui. As reflexões seguintes se limitam à bem instrutiva *circularidade da argumentação* de Schopenhauer, lá onde ele, diante de seu princípio subjetivo-idealista, aceita o idealismo e o materialismo como “pontos de vista” igualmente válidos e justificáveis⁹⁹.

“O mundo é minha representação”, com essa sentença começa a filosofia de Schopenhauer. Ela pressupõe a autocerteza imediata do pensamento que começa com Descartes e passa do empirismo inglês até Kant tendo, tal como indica Volkelt, três significados diferentes, que se sobrepõem um ao outro de modo

⁹⁷ Cf. sobre isso *ibid.*, pp. 17-18.

⁹⁸ Johannes Volkelt, *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 5.^a edição, 1923; cf. caps. 6 e 7.

⁹⁹ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III; cf. pp. 14-15.

não arbitrário¹⁰⁰. Em primeiro lugar, aquela frase expressa a recusa enérgica do realismo ingênuo. Coisas transsubjetivas não são experimentadas, mas são conteúdos da própria consciência. Esta não pode ser ultrapassada. Esta é uma intelecção fundamental, mas de modo nenhum *per se* idealista; também o pensamento ingênuo pode ser a ela convertido. Para Schopenhauer, no entanto, ela se aguça no subjetivismo da teoria do conhecimento – é nisso que consiste o segundo significado daquele primeiro princípio. Daí decorre que, para Schopenhauer, a coisa em si não permaneça fechada para todo e qualquer conhecimento, mas apenas para o conhecimento discursivo¹⁰¹. O terceiro significado do princípio de que o mundo é minha representação está em que a diferença inicialmente teórico-crítica do fenômeno e da coisa em si (como já antes em Kant) se revela como dualismo metafísico. A partir do *não saber* da coisa em si, diz Volkelt, “nós obtemos o *saber negativo* dela: ou seja, o saber de que à coisa em si não se pode atribuir nenhuma única propriedade sequer do mundo do fenômeno. O juízo *cético* da coisa em si resvalou para um juízo *metafísico-dualista*”¹⁰². O próprio Schopenhauer – e aqui temos ainda que dar razão à Volkelt – sem dúvida entendeu o princípio com coerência¹⁰³. Para ele, em resumo, o objeto desaparece nas formas subjetivas de seu ser dado. Kant, o fiador de Schopenhauer, merecidamente “fez do conhecimento claro e da exposição tranquila

¹⁰⁰ J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, cf. pp. 63, 65, 67.

¹⁰¹ Deixa-se de lado aqui até que ponto as determinações categoriais do mundo da representação não retornam no mundo da vontade – um pensamento que se aproxima da interpretação de Horkheimer e principalmente da de Bloch.

¹⁰² J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, p. 67 (grifado por Volkelt).

¹⁰³ Cf. *ibid.* p. 70.

e refletida dessa propriedade onírica do mundo todo”¹⁰⁴ a base de sua filosofia.

Contrariamente a isso encontra-se no segundo volume da obra principal uma espécie de autocorreção de seu autor¹⁰⁵. Ele permanece inclusive na “visão fundamental idealista”, no entanto tem-se a impressão de um deslocamento do acento; de um fenomenalismo radical ele se volta em direção a uma posição “correlativista”. Que algo seja “nossa representação” significa para Schopenhauer, como mencionamos acima, que ele é “objeto para nós, pensado como sujeito”. Mas também significa, inversamente, que só faz sentido falar do sujeito em sua relação com o objeto. A crítica do materialismo – Schopenhauer o chama de o mais consequente “dos sistemas filosóficos que partem do objeto” – mostra a “inseparável interdependência recíproca, a oposição não superável por nada, entre o sujeito e o objeto”¹⁰⁶. Estes últimos são os lados de um todo em si dividido: o mundo como representação. Assim, a correlatividade do sujeito e do objeto retorna naquela do intelecto e da matéria (portanto, no objeto, sem os constituintes subjetivos). Os sistemas até agora não foram atentos à verdade de que “o *intelecto* e a *matéria* são correlatos, quer dizer, um existe só para o outro, ambos se mantêm e desaparecem juntos. Um é apenas o reflexo do outro, eles são propriamente um e o mesmo, considerados de dois pontos de vista diferentes; um dos quais [...] é o fenômeno da vontade ou coisa em si; e assim, ambos são se-

¹⁰⁴ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p. 497.

¹⁰⁵ Princípios desta autocorreção no sentido do que Volkelt chama de “correlativismo” já estão presentes no primeiro tomo do *Mundo como vontade e representação*. Mas, no conjunto, aparecem aí em menor número que no segundo tomo.

¹⁰⁶ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p.37.

cundários: por isso a origem do mundo não deve ser procurada em nenhum dos dois”¹⁰⁷.

Quanto ao último pensamento, que para Schopenhauer ocorre forçosamente a partir da correlatividade entre intelecto e matéria, ele é contradito pelo lugar peculiar que a matéria ocupa entre a vontade e o mundo da representação, como já apontado em outro lugar. Ligando e interpenetrando ambas as esferas, a matéria tem maior afinidade com a vontade do que com a representação. Schopenhauer relembra a prova conduzida no seu escrito sobre filosofia da natureza, de que a matéria não é apenas “visibilidade da vontade”, mas afinal, num certo sentido, pode ser vista como *idêntica à vontade*¹⁰⁸. Se a vontade for o simplesmente real e se as coisas forem *reais* só pela matéria¹⁰⁹, ambas são intercambiáveis quanto à “origem do mundo”. Sobre isso Schopenhauer não deixa dúvida. “Querem os senhores”, pergunta ele ironicamente, “ter absolutamente um Absoluto”, então lhes darei em mãos um que satisfaz muito melhor a todas as exigências que as figuras nebulosas capturadas pelos senhores: é a matéria. Ela é incriada e imperecível, portanto verdadeiramente independente e *quod per se est et per se concipitur*: Tudo surge do seu seio e tudo volta para ele. Que mais podemos exigir de um Absoluto?”¹¹⁰

Esse parentesco, que chega até a identidade, entre vontade e matéria, significa, de acordo com a teoria do conhecimento,

¹⁰⁷ Idem, *Sämtliche Werke*, III, p. 18

¹⁰⁸ Ibid., p.51 (grifo do autor). O próprio Schopenhauer vem ao encontro de interpretações como as de Bloch. A identidade por ele em última instância assumida da matéria e da vontade, inclui que àquela teria de se atribuir nomeadamente a mesma “estrutura própria” do que a esta – que sempre se elevando, percorrendo os graus de objetivação – pudesse ser pensada de modo não *absolutamente caótico*.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, p. 53.

¹¹⁰ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p.574.

que a última não pode mais figurar exclusivamente como um “fenômeno representativo”¹¹¹; ela adquire traços *realísticos*. O conceito daquilo que, como diz o próprio Schopenhauer, é “fundamento indestrutível de todo o existente”¹¹², não pode ser esgotado numa forma *a priori*. Essa objeção de que “toda matéria *empiricamente dada*, portanto o *conteúdo* [*Stoff*] que os nossos ignorantes materialistas de hoje confundem com a matéria [*Materie*] já teria entrado no *invólucro das formas*”¹¹³, não foi enfraquecida apenas pela acertada reflexão de Schopenhauer; Marx também *mutatis mutandis* teria concordado com ela. É novamente Schopenhauer que, ao seguir as pegadas de Kant, nos ensina o quão errônea é a “doutrina do eu” de Fichte, ao afirmar que “o objeto é produzido pelo sujeito ou se deixa tecer a partir deste”¹¹⁴. A matéria, substrato não erradicável dos fenômenos, é irreduzível às formas sob as quais aparece.

Isso nos reconduz à discussão sobre o correlativismo schopenhaueriano. Ele não só é incontestável formalmente, mas se encontra em harmonia com a tese representativo-idealística de que partimos; pois algo se torna objeto para mim unicamente por meio da consciência; e esta só se apresenta quando dirigida a um objeto, como consciência de algo. Então Schopenhauer apresenta, como afirma Volkelt¹¹⁵, uma virada na tese do correlativismo, que o põe em conflito com a tese inicial. Segue-se um uso equívoco do conceito de sujeito. A correlatividade do sujeito e do objeto se refere de uma só vez a ambos aspectos do mundo que se oferecem à consciência representante e

¹¹¹ E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, p. 276.

¹¹² A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, p. 55.

¹¹³ *Ibid.*, p. 53 (grifado por Schopenhauer).

¹¹⁴ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p. 31.

¹¹⁵ J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, cf. p. 83 e segs. O autor segue em alguns pontos a trilha de pensamento de Volkelt.

está, como destaca Volkelt, “desde o início ligada à interpretação de que a consciência, solo subjetivo, é o *pressuposto e o que está em posição superior*, tendo por isso um lugar incomparável na correlatividade¹¹⁶. Este se perde na segunda compreensão do sujeito em Schopenhauer, de acordo com a qual o sujeito só forma um dos dois lados compreendidos pela consciência. A saber, ocasionalmente Schopenhauer argumenta como se o “solo subjetivo-ideal no qual o correlativismo tem sua validade não estivesse presente”¹¹⁷. Schopenhauer, sem todavia negar ao correlatividade do sujeito-objeto, coloca-se ao nível da consciência natural, que conta com a existência de um mundo de coisas totalmente independente dela. Por outro lado, Schopenhauer não hesita em atribuir de novo ao sujeito no interior dessa correlatividade aquele primeiro sentido mencionado, que ele não poderia mais ter, depois do completo afastamento da correlatividade e do idealismo subjetivo.

Daí o caráter contraditório da doutrina do conhecimento de Schopenhauer, que lhe é intrinsecamente imanente. Nela labutam silenciosamente lado a lado duas diferentes abordagens. Todo objetivo, diz Schopenhauer, é condicionado “duplamente pelo sujeito [...]. Primeiro *materialmente*, ou como *objeto* em geral, pois uma existência objetiva só pode ser pensada em face de um *sujeito* e como sua representação; e, em segundo lugar, *formalmente*, pois o *modo* em que se dá a existência do objeto, isto é, o tornar-se representado [...] também vem do sujeito”¹¹⁸. O que quer dizer aqui condicionamento “formal” do objetivo pelo sujeito refere-se à estética transcendental de Kant tomada de forma intelectualizada por Schopenhauer. Pelo contrário,

¹¹⁶ Ibid., p. 84 (grifado por Volkelt).

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, l. c., vol. 3, p. 9 (grifado por Schopenhauer).

naquilo que se refere à condicionalidade “material” do objetivo pelo sujeito, trata-se apenas aparentemente de um pensamento coerente, pois “uma existência objetiva só é pensável diante de um sujeito”: o simples fato da relação recíproca de dois conceitos não contém *eo ipso* uma opção pelo idealismo. Um realismo ingênuo se impõe pois também naturalmente em Schopenhauer, sempre dentro da correlação. É porque Schopenhauer provê sua consideração – em primeiro lugar metafisicamente neutra – de que uma “existência objetiva” só seja “pensável diante de um sujeito” com o complemento (tomado de empréstimo a Berkeley): “*e como se fosse sua representação*”¹¹⁹, que surge uma dupla aparência. Por um lado, parece predominar, como correlação implícita do sujeito e objeto, sua interpretação idealista. Por outro, é sugerido que, na condicionalidade formal e material do objetivo por meio do subjetivo, trate-se *inteiramente* do mesmo sujeito condicionante.

O próprio Schopenhauer tinha considerado indubitavelmente primária sua doutrina da fenomenalidade do mundo corpóreo. Do mesmo modo poderíamos falar com Volkelt de um “desvio do correlativismo de seu fundamento idealista”¹²⁰, sobretudo na segunda parte da obra principal. Pode-se entender melhor como Schopenhauer (como já discutido acima) frequentemente substitui a correlatividade entre sujeito e objeto por aquela entre intelecto (“conhecer”) e matéria. Chega-se a um problemático entrelaçamento de afirmações que de fato devem ser alocadas em diferentes níveis. Assim esclarece Schopenhauer: “a afirmação de que o conhecimento é uma modificação da matéria se contrapõe [...] sempre com igual direito à afirmação contrária, de que toda matéria só é modificação do conheci-

¹¹⁹ Ibid. (grifado por nós).

¹²⁰ J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, pp. 84-85.

mento, como representação dele”¹²¹. Em outro lugar, de encontro à decisiva posição de partida idealista de Schopenhauer, idealismo e materialismo tornam-se “pontos de vista” tanto necessários como limitados que devem ser igualmente considerados: “é tanto verdadeiro que o cognoscente seja um produto da matéria como que a matéria seja uma mera representação do conhecedor; mas é também algo bem unilateral... Por isso mesmo em contrapartida à afirmação de que sou uma mera modificação da matéria deve valer também a que diz que toda matéria existe apenas na minha representação: esta não está menos correta”¹²².

A reciprocidade formal dos conceitos não esconde o fato de que estas proposições de Schopenhauer, consideradas *no seu conteúdo*, unificam o não unificável. O fato de que a consciência cognoscente, como se expressa Schopenhauer na linguagem da Ilustração da Europa ocidental, seja uma “modificação”, até mesmo um “produto” da matéria – formulação esta que leva o materialismo da condição de *problema a parte componente* de sua filosofia –, não fica de modo nenhum no mesmo nível que a suposição inversa, a de que a matéria é “modificação do conhecimento”; a de que existe “apenas na minha representação”¹²³. A conjuntura assim nomeada (e também sua problemática) está presente sem dúvida e de modo intransponível, não se deixando todavia expressar como verdade, atribuindo-

¹²¹ Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, p. 33.

¹²² Idem. *Sämtliche Werke*, III, p.15; cf. também p.14.

¹²³ Observe-se aqui o uso equívoco da linguagem por Schopenhauer. O termo “modificação” é empregado uma vez para indicar a dependência *empiricamente dada* dos atos do pensamento em relação aos processos cerebrais e nervosos; por outro lado deve expressar-se nele o conteúdo essencial da doutrina teórica do conhecimento do mundo como minha representação. É todavia evidente que a matéria *não* poderia ser *do mesmo modo* “modificação” do conhecimento como este é “modificação” da matéria.

se o mesmo peso que à mencionada conjuntura materialista das coisas: o ser do espírito cognoscente, enquanto referido à matéria, é qualitativamente diferente do ser conhecido da matéria quando a ele referido. O fato de que todo conhecer é função da matéria, especialmente do cérebro, forma o lado *geneticamente real* (que deve ser remetido à série animal) da conjuntura aqui discutida. Que, inversamente, nossas afirmações tanto quotidianas como científicas sobre o mundo material estejam sempre já sob a perspectiva da subjetividade que conhece (a qual pertence ao mundo por ela “mediado”), constitui o lado *cognitivo* do complexo intelecto e matéria. A busca de Schopenhauer de formulá-lo idealisticamente (de acordo com o seu programa originário), pode referir-se ao fato de que a diferença entre o genético (ontológico) e o cognitivo só se articula sempre no interior da unidade do cognitivo. Isso, porém, certamente não quer dizer nivelá-los de modo subjetivo-idealista. E Schopenhauer o tem em conta quando ele esquece por vezes sua teoria do conhecimento, segundo Volkelt, ao deslocar o fenomenalismo “para o lado do *materialismo*”¹²⁴. Sem se atentar para isso, a matéria é reconhecida como um ser independente da consciência. Isso desperta a impressão de que seja possível falar equitativamente de “um mundo na cabeça” e do “mundo fora dela”¹²⁵ – e assim de “dois pontos de partida” do filosofar que justificadamente complementassem de modo necessário um ao outro¹²⁶. Porém, desde que Schopenhauer retraduz a correlatividade do intelecto e da matéria na correlatividade, antes interpretada fenomenalisticamente, do sujeito e objeto, o idealismo ganha de novo a supremacia; pois nada parece mais esclarecedor do que aquilo que é “dado pelas metades insepa-

¹²⁴ J. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, p. 85 (grifado por Volkelt).

¹²⁵ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, p. 4.

¹²⁶ J. Volkelt, *op. cit.*; cf. pp. 85-86.

ráveis uma da outra, do subjetivo e do objetivo, como também a existência representacional da matéria e a existência material da representação”¹²⁷.

Com efeito, porém, com a correlatividade como tal nada fica prejudgado a respeito da natureza metafísica dos correlatos, como dito anteriormente. Daí não decorre nem que a matéria seja mera representação, nem inversamente a tese de que toda representação seja produto da matéria¹²⁸. Nos dois casos trata-se de interpretações complementares¹²⁹. Se Schope-

¹²⁷ Idem, *ibid.*, p.86.

¹²⁸ Cf. *ibid.* – Com razão diz Volkelt neste contexto: “O correlativismo é uma afirmação relativamente indiferente e possivelmente compatível comparada à peculiaridade incisivamente marcada do idealismo da representação”.

¹²⁹ Essas *interpretações* que migram na correlatividade dos conceitos fundamentais da teoria do conhecimento ligam pensadores sobretudo idealistas, que, fora isso pouco teriam em comum. Assim Adorno seguiu o rastro também em Hegel da estrutura de pensamento aqui investigada em Schopenhauer; ela consiste, como vimos, em que o primado do sujeito justamente se oculta na realizada “mediação” do sujeito e do objeto. A crítica materialista, que visa à “precedência do objeto não pode, segundo a percepção de Adorno, ser produzida por um decreto objetivante a partir do círculo da subjetividade mediada. Pode, todavia, determinar novamente suas qualidades no interior da mediação, como se ela com isso indicasse que os momentos mediados reciprocamente não necessitassem um do outro no mesmo sentido. “Por causa da desigualdade no conceito de mediação”, escreve Adorno, o sujeito incide de modo diferente no objeto do que este naquele. O objeto só pode ser pensado pelo sujeito, mas se mantém diante deste sempre como outro; o sujeito, todavia, é de acordo com sua própria natureza antes de tudo também objeto. O objeto não pode ser pensado sem sujeito nem como ideia; mas o sujeito pode ser pensado sem objeto. Não que a objetividade seja um imediato, e que a crítica ao realismo ingênuo pudesse ser esquecida. Precedência do objeto significa a progressiva diferenciação qualitativa daquilo que é em si mediato, um momento na dialética, não o que está além, mas sim nela se articulando” (in: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966, pp. 182-183; cf. também pp. 124-125). – Certamente Adorno, avesso a tudo aquilo que, mesmo à distância parecesse com “ontologia”, abdicou de fundar sua teoria da “precedência do objeto” como algo inteiramente possível. Escapa-lhe que essa prevalência do objeto diante do sujeito

nhauer privilegia ora uma ora outra interpretação, se na sua obra as proposições filosóficas fundamentais passam constantemente de uma para a outra, é devido à dificuldade da questão e não ao arbítrio subjetivo.

A teoria do conhecimento de Schopenhauer tem uma complexa estrutura circular impossível de ser suprimida. A contradição entre seus momentos idealista e materialista não se resolve pelo fato de que esta possa se reduzir com violência àquela ou vice-versa¹³⁰. No entanto, como nota Volkelt, o fenomenalismo originário de Schopenhauer se enfraquece e se contamina “já nas suas formações fundamentais”; nele se imiscui “uma *tendência* ao materialismo”¹³¹. Isso como consequência da correlação entre sujeito e objeto, tomada por Schopenhauer ora idealística, ora realisticamente, a partir da qual surge a aparência de que o “fenomenalismo tenha seu avesso no materialismo”¹³².

no interior da mediação, portanto *no nível cognitivo*, pode tornar-se vínculo obrigatório caso a partir daí se desenvolva que no *nível ontológico* a ela corresponde uma prevalência da matéria em relação à consciência. Nenhum objeto sem sujeito vale no fundo, mesmo se é atribuída depois preponderância ao objeto. Contudo, a matéria sem consciência é pensável. Ambas as “precedências” se espelham mutuamente; são, sem que pares de conceitos a elas submetidos possam ser intercambiados, momentos da teoria materialista unitária.

¹³⁰ A grande filosofia raramente obedece ao mandamento da não contradição absoluta. Com bastante frequência ela apresenta na sua vida rupturas e incompatibilidades aparentes. A construção doutrinal de Schopenhauer é por isso muito instrutiva para uma interpretação materialista, porque *nela própria* passa a “luta” entre o idealismo e o materialismo, sempre invocada pelos historiadores da filosofia marxista. Por certo ela permanece no final, como apontado no texto principal, não resolvida. Mas aqui se aplica, como em qualquer lugar, a palavra de Adorno: “também apenas só limitadamente” o sujeito idealista está “já sem forças” (in: *Negative Dialektik*, p. 182).

¹³¹ J. Volkelt, op. cit., p. 86 (grifado por Volkelt).

¹³² Ibid., p. 87. – Também para o materialismo em parte latente, em parte manifesto em Schopenhauer, cf. pp. 88 seg. e pp. 93 seg.

O próprio Schopenhauer pouco se ocupa dos problemas aqui discutidos. Ele une crítica do conhecimento e fisiologia, Kant e Cabanis. Se o “espaço está só na minha cabeça” e corresponde ao fato empírico de que minha “cabeça está no espaço”¹³³, então como consequência da pressuposta fenomenalidade do ser coisal se expressam de modo drástico vínculos materialistas. O conceito de uma alma simples, imaterial e imortal é para Schopenhauer sem sentido, porque incompatível com os fatos observados. “Eu pelo contrário”, esclarece ele, “parto do fato de que suprimo a simplicidade pressuposta do nosso ser consciente subjetivo ou do ‘eu’, pois provo que as afirmações a partir das quais isso se segue têm duas fontes bem diversas, e que todavia o *intelecto* sendo fisicamente condicionado é a função de um órgão material e que, por outro lado, *a vontade* não está ligada a nenhum órgão material, mas está presente em toda parte, e é em toda parte [...] o que move e o que forma [...]. constituindo o substrato metafísico de toda aparência”¹³⁴. Se nos detivermos em primeiro lugar no intelecto, ele pode ser considerado de dois modos diferentes, um complementando necessariamente o outro: o subjetivo e o objetivo. O primeiro, fundamentado por Locke e Kant, parte da consciência e descreve “por meio de que mecanismo o mundo se expõe nele próprio e como ele se constrói a partir dos materiais que os sentidos e o entendimento fornecem”¹³⁵. O modo de consideração empírico, objetivo, do intelecto, desenvolvido especialmente pelos fisiólogos franceses, tais como Cabanis e Bichat, “toma o mundo e os seres animais ali presentes como simplesmente dados, já que parte deles. O mundo é em primeiro lugar zoológico, anatômico e fisiológico e só se torna filosófico a par-

¹³³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, p. 22

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 305-306 (grifado por Schopenhauer).

¹³⁵ *Ibid.*, p. 307.

tir de um ponto de vista mais alto, que é atingido por meio da ligação com aquele primeiro”¹³⁶.

De imediato existe por certo entre esses dois modos de consideração do intelecto uma oposição cortante. Isso se torna claro “quando se faz presente que enquanto um tem como conteúdo um pensamento refletido e uma intuição viva, o outra nada mais é do que a função de uma víscera, o cérebro”¹³⁷. É característico da postura fundamental de Schopenhauer que ele não mais persiga a questão suscitada sobre o específico “modo de ser” do espiritual – o qual é materialmente determinado. Melhor, ele agora aceita o materialismo, antes por ele tão desprezado na sua teoria do conhecimento, como uma tese ontológica universal constatada pela ciência positiva. A dificuldade primordial de todo o materialismo desde a antiguidade, a saber, a explicação da consciência como matéria que se move, se dilui para Schopenhauer, já que ele não distingue mais entre o espiritual e o material, mas entre a vontade primária e metafísica e o intelecto físico e secundário¹³⁸. O condicionante e o condicionado, o fisiológico e o psicológico não mais são, pois, no interior de sua inegável unidade, determináveis *como diferentes um do outro*; a investigação dos fatos só conhece o cérebro e suas funções. Ela se move no campo do físico, que sobressai da vontade metafísica¹³⁹.

¹³⁶ Ibid., p. 308.

¹³⁷ Ibid., p. 309.

¹³⁸ Cf. *ibid.*, p. 239.

¹³⁹ Numa outra folha consta que, na visão de Freud, a vontade metafísica de Schopenhauer formula-se de fato pré-cientificamente, mas que, todavia, ela expõe no seu âmago a correta admissão de que nisso se desvia apenas gradualmente da ciência. Ainda assim, Schopenhauer (cf. *ibid.*, p. 304) iguala a vontade e a natureza – mesmo no sentido de uma *natura naturans*–; ela é aquilo que se efetiva, se impulsiona e que se cria “sem nenhuma mediação do intelecto.”

Assim, Schopenhauer se ocupa com a matéria, em primeira linha sob o aspecto de sua própria teoria do conhecimento. A partir daí pode-se afirmar que “todo o mundo objetivo é apenas um certo movimento ou afecção da massa pastosa na caixa craniana”¹⁴⁰. Daí surge de novo a questão: o que é “esse cérebro, cuja função produz um tal fenômeno de todos os fenômenos? O que é a matéria que pode ser refinada e potenciada numa tal massa pastosa, de modo que o estímulo de algumas de suas partículas se torna o portador que condiciona a existência de um mundo objetivo? Dizemos sem medo: também essa massa pastosa tem, como cada parte animal ou vegetal, uma forma orgânica, igual a todos seus parentes inferiores que estão na má habitação da cabeça dos nossos irmãos irracionais, descendo até o mais ínfimo, quase inapreensível; todavia essa massa pastosa orgânica é o último produto da natureza que pressupõe todos os demais”¹⁴¹.

Já que Schopenhauer, como dito, quase não formulou a questão da relação entre cérebro e espírito e ao mesmo tempo a transpôs para a questão mais abrangente da teoria do conhecimento, surge a dificuldade de até que ponto se pode confiar à matéria do cérebro que é ela que possibilita o mundo objetivo, o “fenômeno de todos os fenômenos”. A saber, se se responde a essa questão no sentido de Schopenhauer, não fica ainda esclarecido, como ele manifestamente presume, o que isso tem a ver com o problema originário. A alternativa para uma “hipóstase de uma substância imaterial simples”, de uma “alma habitando simplesmente o cérebro”¹⁴², não está presente de nenhum modo na identificação sem complicações do inte-

¹⁴⁰ A. Schopenhauer, *ibid.*, p. 309.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

lecto e do sistema cerebral¹⁴³. Por mais que isso seja refinado e transformado, permanece em aberto a pergunta angustiante de *como* sensação e pensamento sejam “produzidos” por um pedaço do mundo corporal. Quanto a isso não nos podemos deixar enganar pelo fato de que Schopenhauer, recorrendo à sua metafísica, esclareça por outro lado: “mas em si mesmo e fora da representação o cérebro é também, como tudo o mais, *vontade*”¹⁴⁴. Uma proposição que não resolve por certo o enigma

¹⁴³ Uma tal identificação, hoje em dia não é mais cientificamente combatida. – John C. Eccles, que no período elaborava com Karl Popper uma teoria da consciência, insiste no seu ensaio *Objektivität in den neurobiologischen Wissenschaften: der Dialog zwischen Philosophen über das Geist-Gehirn-Problem* que nós, quanto a esse problema, devemos distinguir um do outro “dois grupos totalmente distintos de problemas”. Além do mais se tem de admitir “uma parcial independência do espírito em relação aos processos cerebrais com os quais ele permanece em ação recíproca”. Finalmente o “enigma da existência pessoal” permanece sempre irresoluto. Onde está a “origem do Si mesmo”? Como cada um de nós, enquanto ser autoconsciente, torna-se uma existência individual, ligada a um cérebro? In: *Objektivität in der Natur- und Geisteswissenschaften*, editado por Werner Becker e Kurt Hübner. Hamburg, 1976, pp. 148, 153. – Do ponto de vista do materialismo dialético atualizado, Bloch indica o que ele chama de “consciência-cruz” da filosofia marxista, como se segue: “o salto dialético do átomo para a célula, de um *quantum* físico para um *quale* orgânico, não é dificilmente pensável via aminoácidos, mas é certamente difícil da célula para os pensamentos, de um *quantum* tornado orgânico para um *quale* psíquico, que reflete a si mesmo, de tal modo que mesmo se pudessemos dar voltas num cérebro como num moinho, não conseguiríamos saber que aqui são gerados pensamentos.” Uma imagem da natureza não-mecânica não ajuda a superar automaticamente e de nenhum modo a complicação que aqui surge; “o salto das qualidades orgânicas para as da consciência não é menor num materialismo da força vital de Schopenhauer que num meramente mecânico-orgânico, embora Schopenhauer em virtude da vontade na sua matéria[...] proponha um outro meio para a luz da consciência, que não aquele possível no materialismo mecânico puramente quantitativo, alheio totalmente às qualidades (in: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, pp. 311-312; pp. 276-277.)

¹⁴⁴ Schopenhauer, op. cit., p. 309 (grifado por Schopenhauer).

do modo de ser próprio da consciência, mas ao qual se refere todavia a monografia de Wolff, afirma a “tendência cética” da filosofia de Schopenhauer: “se a consciência é produzida por um órgão físico, tem então de ser determinada pela natureza desse órgão em todo seu atuar e justamente porque a junção entre a massa pastosa na caixa craniana e a consciência por ela determinada [...] é inexplicável, nada garante que nosso conhecimento nos dê uma imagem do que se passa de fato fora do nosso espírito, pois, como todo órgão, também o cérebro tem de ser calculado para as necessidades da vida, e a partir daí conheça como ele corresponde a estas necessidades”¹⁴⁵.

Esse pensamento, posteriormente radicalizado por Nietzsche, de uma incerteza não ocasional mas principal de nosso conhecimento, surge, tal como destaca Schopenhauer, da “consideração objetiva do intelecto e da sua origem”; ela ensina sobre isso “que ele é determinado para a compreensão dos fins em cujo alcance se baseia a vida individual e o seu desenvolvimento, mas que de nenhum modo reproduz a essência existente em si das coisas e do mundo de modo independente do intelecto”¹⁴⁶. Nosso intelecto fica normalmente a serviço da vontade: – e também aqui Schopenhauer antecipa o momento positivo-pragmático da teoria do conhecimento de Nietzsche – “estando voltado assim a uma tendência inteiramente prática. Tal faculdade de conhecimento se dirige exclusivamente para os fins práticos, apreendendo sempre de acordo com sua natureza as relações das coisas entre si e não o seu próprio ser”¹⁴⁷. Seria, pois, um engano se se quisesse expor como necessário o “complexo dessas relações úteis para a vida pela [...]

¹⁴⁵ Hans M. Wolff, *Arthur Schopenhauer: Hundert Jahre später*, Bern 1960, p. 57.

¹⁴⁶ Schopenhauer, op. cit., p. 322.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 323; cf. também p. 352 e 328-329.

simples essência do mundo e expor como necessária a maneira como essas relações se constituem de acordo com as leis pré-formadas no cérebro, tomando-as pelas leis eternas da existência de todas as coisas”¹⁴⁸. Tal como o intelecto, todo o conhecimento é também um mero derivado do mundo que existe antes dele e sem ele. Aquilo que possibilita o intelecto, “a sua própria base, não pode ser imediatamente apreendida por ele; tal como o olho não pode ver a si mesmo”¹⁴⁹. O intelecto só intermedia um saber superficial exterior e externo em sentido estrito; quando muito apreende tudo na natureza, mas nunca a si mesmo; para isso está muito preso à natureza. A origem e a natureza deste aparato esquematizante proíbem conferir verdade absoluta aos nossos juízos particulares¹⁵⁰. Schopenhauer leva muito a sério esse aspecto pessimista de sua doutrina (mais tarde tomado por Nietzsche como conhecimento nihilista); sendo “desencorajante para a metafísica”, tem um “lado reconfortante” ao tirar a validade incondicional “às imediatas expressões da natureza, em cuja afirmação consiste o próprio *naturalismo*”¹⁵¹. Além disso, permite pelo menos ao gênio, embora apenas excepcionalmente, por força do acréscimo de inteligência, se livrar da servidão da vontade e expor em sua pessoa o “maior grau da objetividade do conhecimento”¹⁵².

Voltemo-nos para a questão posta no início, de como se apresenta a crítica de Schopenhauer ao materialismo em relação a uma modificação do problema na ciência e na filosofia. É preciso estabelecer em primeiro lugar que o desenvolvimento do materialismo mecânico para o histórico-dialético pressupondo

¹⁴⁸ Ibid., p. 323.

¹⁴⁹ Ibid., p. 326.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 327.

¹⁵¹ Ibid., p. 326 (grifado por Schopenhauer).

¹⁵² Ibid., p. 331 (grifado por Schopenhauer).

o idealismo alemão, que ainda tem lugar no século XIX, coincide amplamente com os esforços de Schopenhauer em prol de uma imagem da natureza qualitativo-dinâmica, não limitada mecanicamente.

Assim escreve Marx, já na *Sagrada família*, o primeiro livro publicado junto com Engels: “entre as propriedades inatas da *matéria*, é o *movimento* a primeira e mais importante, não só como movimento mecânico e matemático, mas ainda mais como *impulso*, *espírito vital*, *vigor*, como *tormento* da matéria – para usar a expressão de Jakob Böhme. As formas primitivas da matéria são forças essenciais vivas, individualizantes, a ela inerentes e produtoras de diferenças específicas”¹⁵³. De modo menos renascentista e romântico, mas tão decidido quanto, expressa-se sobre o assunto o Engels da maturidade em seus trabalhos sobre filosofia da natureza. Ele se contrapõe ao fato de que se confunda o materialismo com “a figura achatada, vulgarizada” na qual o materialismo da época das Luzes perdurou no século dezenove” nas cabeças de pesquisadores da natureza e médicos”, tendo sido amplamente pregado por Büchner, Vogt e Molenschott nos anos 1850¹⁵⁴. Entre as falhas da filosofia materialista do século XVIII, que não foram de nenhum modo superadas pelos vulgarizadores do século XIX, Engels menciona em primeiro lugar “que os organismos vegetais e animais [...] foram apenas investigados grosseiramente e explicados por causas meramente mecânicas”¹⁵⁵. Esta aplicação exclusiva do padrão da mecânica a processos que são de natureza química e orgânica, e para os quais as leis me-

¹⁵³ F. Engels/Marx, *Die Heilige Familie*, in: Marx/Engels, *Werke*, vol. 2, Berlin 1959, p. 135 (grifado por Marx).

¹⁵⁴ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 278; a resp. também p. 280.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 278.

cânicas também têm validade, mas são impelidas para o segundo plano por outras leis superiores, constitui uma limitação do materialismo clássico francês”¹⁵⁶. No *Anti-Dühring*, Engels explica que o movimento da matéria de nenhum modo se reduz “à força mecânica como sua suposta força fundamental”¹⁵⁷ [...] mas ela “compreende” muito mais, como se diz na *Dialética da Natureza*, “como modo da existência, como atributo inerente da matéria [...] todas as mudanças preexistentes e processos em si, desde as meras mudanças de lugar até o pensamento”¹⁵⁸. Nos “domínios suprimecânicos” – reconhecidos expressamente por Engels – o movimento é também uma “mudança de qualidade”¹⁵⁹. De fato, Engels evita o conceito de “força vital”, posto em jogo de forma polêmica por Schopenhauer contra a absolutização da mecânica, mas fica claro que ele quer assegurar o modo de ser qualitativo do vivente: “Desde que a química produz a albumina, o processo químico se ultrapassa a si mesmo [...] quer dizer, atinge um domínio mais abrangente, o do organismo. A fisiologia é com efeito a física e, em particular, a química do corpo vivo, mas com isso ela cessa especificamente de ser química, limita por um lado seu círculo, mas com isso também se eleva a uma potência mais alta”¹⁶⁰.

Com a crítica ao materialismo pré-marxista, cuja coisa em si, dotada apenas de força de choque, admite as demais qualidades apenas como seu fenômeno¹⁶¹, vai-se ao encontro, como vi-

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (“Anti-Dühring”) in: Marx/Engels, *Werke*.

¹⁵⁸ Idem, *Dialektik der Natur*, in: *ibid.*, p.354.

¹⁵⁹ Ibid., p. 517.

¹⁶⁰ Ibid., p. 520.

¹⁶¹ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, III, cf. p. 196.

mos, das considerações da teoria de conhecimento de Schopenhauer. Aquele mundo absoluto *objetivo*, fora da nossa cabeça, independente dela e *anterior* a todo conhecimento, do qual os materialistas passam a falar, em consonância com a consciência ingênua, não é outro que “o mundo apenas *subjetivamente* conhecido”¹⁶². Uma reflexão que liga mais uma vez – objetivamente – Schopenhauer a Marx. Também ele não ignora que aquela realidade aparente está ligada a “grandes, múltiplas e variadas *condições subjetivas*”¹⁶³. Essas últimas certamente não são compreendidas por Marx como por Schopenhauer de modo cognitivo-antropológico, mas histórico-social. “A deficiência principal de todo o materialismo até aqui”, como consta nas famosas teses de Marx contra Feuerbach, consiste em que “o objeto, a efetividade, a sensibilidade só são apreendidas na forma do *objeto ou da intuição*, não porém como *atividade humana sensível, práxis*, não subjetivamente”¹⁶⁴. Marx aceita que a filosofia idealista desde Kant “tenha desenvolvido” o “lado ativo” em contraposição ao materialismo objetivo¹⁶⁵. Isso certamente a custo da desmaterialização do sujeito, pois o idealismo não conhece a “atividade sensível, efetiva”, “como tal”¹⁶⁶. A atividade humana compreendida no sentido filosófico amplo como constituição cósmica é “atividade *objetiva*”¹⁶⁷. Marx e Engels desenvolvem seu conceito na *Ideologia Alemã*. Aqui também vale a crítica, enquanto dirigida a Feuerbach, ao seu realismo ingênuo: os autores escrevem que Feuerbach “não vê como o

¹⁶² Ibid., p. 11 (grifado por Schopenhauer).

¹⁶³ Ibid., p. 4 (grifado por Schopenhauer).

¹⁶⁴ K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: Marx/Engels, *Werke*, III, Berlim 1962, p. 5 (grifado por Marx).

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid. (grifado por Marx).

mundo sensível que o cerca não é algo dado a ele desde a eternidade, que permanece sempre a mesma coisa, mas [...] um produto histórico [...] o resultado da atividade de uma série completa de gerações, cada uma das quais traz sobre os ombros as anteriores, levando avante sua indústria e seu comércio e sua ordem social, que variam de acordo com necessidades modificadas”¹⁶⁸. Esta pré- formação do mundo empírico se estende aos “objetos da certeza sensível mais simples” que também só são dados “por meio do desenvolvimento social da indústria e das relações comerciais”¹⁶⁹.

No que aqui mais importa, esse fato tem consequências para o entendimento das afirmações dogmáticas que esclarecem sobre o fundamento *imediato* das ciências da natureza. Marx e Engels objetam a Feuerbach que a “intuição” dele é mediada em alto grau. Por certo, há “segredos” que só se revelam claramente aos olhos dos físicos e químicos, mas como poderia haver ciência da natureza sem indústria e comércio? Mesmo essa pura ciência da natureza recebe tanto seu fim como seu material [...] somente por meio da atividade sensível dos homens. Esse trabalho contínuo e fazer sensível, essa produção é de tal modo o fundamento de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que se ele fosse interrompido mesmo que por apenas um ano, Feuerbach encontraria uma gigantesca mudança não só no mundo natural, mas também em todo mundo humano e sua própria faculdade de intuição [...] logo desapareceria”¹⁷⁰. Destaque-se que Marx e Engels falam aqui do modo de dar-se do mundo de objetos agora existente para e pelo homem – e não da natureza em geral. Essa “prioridade”

¹⁶⁸ Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, p. 43.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid., p. 44. Cf. também a esse respeito *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main, 1962, pp. 23 e segs.

permanece intocável¹⁷¹. Ela precede toda sociedade e história. A existência material da natureza está previamente dada à sua descoberta pela práxis humana, mas não se esgota sempre nela. Não obstante, sabemos da natureza apenas enquanto aparece no nosso horizonte humano. História e natureza não são duas “coisas” para se tratar separadamente; o ser humano tem sempre “uma natureza histórica e uma história natural diante dele”¹⁷². Diante de sua aparição prática torna-se teoricamente impossível falar de um mundo sem sujeito ou de um sujeito sem mundo. O sal dialético dessa outra forma de relação recíproca consiste em que ela exclui todo o primário absoluto e o secundário absoluto¹⁷³.

Schopenhauer, para quem o materialismo está presente simplesmente como um encurtamento fisicalista e, além do mais, tolo, do conhecimento teórico da efetividade, expõe de modo persuasivo o que Bloch chama de “a verdadeira aporia no materialismo como puramente mecânico” “no qual o mundo quer ser infinitamente grande, mas se torna tão pequeno que nele não há lugar nem mesmo para uma cabeça humana”¹⁷⁴. Certamente o princípio “nenhum objeto sem sujeito”, com que Schopenhauer acredita poder dar cabo para sempre de todo materialismo¹⁷⁵, desde que bem compreendido, pouco atinge o materialismo marxista. Ele pode aceitar aquele princípio (o qual por si mesmo não contém nenhuma opção pelo idealismo), sem deixar de ser materialismo. Como diz o Engels mais tardio, “o

¹⁷¹ Marx/Engels, *Die Deutsche Ideologie*, in: *ibid.*, p. 44.

¹⁷² *Ibid.*, p. 43.

¹⁷³ Cf. sobre isso F. Engels, *Dialektik der Natur*, in: Marx/Engels, *Werke*, vol. 20, p. 441.

¹⁷⁴ E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, p. 41; cf. sobre isso, p. 508.

¹⁷⁵ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, II, cf. p. 35.

ser é” sobretudo “uma pergunta aberta sobre as fronteiras onde acaba o nosso círculo de visão”¹⁷⁶. A coisa em si, que se põe transubjetivamente, nunca é diretamente temática; é conhecida unicamente na medida em que ela se mostra como “coisa para nós” nos âmbitos específicos das relações sociais de produção de uma época.

Também a práxis da filosofia da natureza é, sejam os especialistas conscientes disso ou não, um momento de acordo com sua forma fundamental (talvez mediado de vários modos) do confronto prático universal entre o ser humano e a natureza. Também se remete àqueles âmbitos historicamente indicados. Isso, entretanto, pelo menos de acordo com a questão, é reconhecido também por pesquisadores que pouco têm a ver com Marx e o marxismo. Assim escreve Heisenberg em uma discussão sobre a nova situação provocada pela mecânica quântica: “o realismo dogmático afirma não haver nenhuma proposição com sentido que não possa ser objetivada. O realismo dogmático não é, porém, como vemos hoje, uma pressuposição necessária para a ciência da natureza. A ciência da natureza descreve e explica a natureza não simplesmente como ela é ‘em si’. Ela é muito mais uma parte do jogo interativo entre a natureza e nós mesmos. Ele descreve a natureza que é exposta pelas nossas perguntas e nossos métodos. Descartes não poderia ainda ter pensado nessa possibilidade, pois isso tornaria impossível sua separação nítida entre o mundo e o eu”¹⁷⁷.

Encerremos este trecho com uma ponderação mais ampla sobre a relação do marxismo materialista com a ciência da natureza. Marx e Engels, não diferentemente de Schopenhauer,

¹⁷⁶ F. Engels, *Anti-Dühring* Marx/Engels, Werke, vol. XX, p. 41; cf. sobre isso também p. 508.

¹⁷⁷ Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Frankfurt am Main/Berlin 1959, p. 60 e segs.

julgaram com rigor a agitação ruidosa mas pobre de pensamento de Büchner, Vogt e Moleschott, porque eles elevaram injustificadamente proposições singulares da ciência, trabalhadas enquanto visões de mundo, ao grau de proposições últimas. Assim, Engels chama Büchner de “o dogmático do dejetos mais desprezível da rasa Ilustração alemã”¹⁷⁸, e Marx rejeita no *Capital* as representações ideológicas dos porta-vozes do “materialismo científico abstrato” que exclui o *processo* histórico”¹⁷⁹. A última reprimenda, que traz um acento “criticista”, liga, por inacreditável que possa soar, o kantiano Schopenhauer com o fundador do materialismo histórico. A isso se referem Horkheimer e Adorno: “A decomposição de toda realidade [...] em partículas atômicas ou naquilo que vale de acordo com cada posição da ciência como sendo seus últimos componentes, não é de nenhum modo incondicional. Tal como para a teoria kantiana de que todo conhecimento se remete à realização das funções ordenadoras do sujeito, para Marx o conhecimento liga-se de modo semelhante ao trabalho social histórico, por certo real. Com isso, o conceito de natureza do materialismo fisicalista é relativizado. Seria ‘vulgar’ tomá-lo como absoluto. A representação qualificadora da natureza, que tem que dominar hoje em dia nos laboratórios, não pode ser imediatamente a mesma que a do conceito de uma humanidade não mais cindida em si mesma, de uma humanidade não mais entretecida com a natureza”¹⁸⁰. De modo correspon-

¹⁷⁸ F. Engels, *Dialektik der Natur*, p. 472.

¹⁷⁹ K. Marx, *Das Kapital*, vol. 1, Berlim 1955, p. 389 (grifado por Marx).

¹⁸⁰ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, prefácio a Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, p. 7; cf. sobre isso mais adiante Alfred Schmidt, *Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormarxistischen Materialismus*, introdução a *Geschichte des Materialismus* [História do Materialismo] em dois vols. de Lange, Frankfurt am Main 1974, pp. 10 a 21.

dente Schopenhauer ocupa-se em provar a “insustentabilidade de uma física *absoluta*”¹⁸¹, que se comporta ora como se ela própria fosse metafísica, ora como se a tornasse dispensável.

Sem prejuízo desses paralelismos tem se de considerar os pontos diferenciadores. Trata-se em Schopenhauer, como em Marx e Engels de um criticismo, por assim dizer, “materializado”. Mas a pergunta pela sua constituição se põe de modo diferente nos dois casos. Aqui como lá, o mundo experimental da ciência traz sempre consigo a estampa do ser humano, ele é “fenômeno”, algo que se opõe à coisa em si, como apenas relativamente independente do entendimento. Schopenhauer, quanto ao tempo, espaço e causalidade, de modo mais rigorosamente kantiano que Marx e Engels, vê no mundo um “fenômeno cerebral”¹⁸²; eles, em contrapartida, orientados de modo concreto-sociológico, atribuem ao material do mundo que surge por meio do *trabalho histórico*, sua determinação própria. O conhecimento também não é para eles uma mera imagem de estruturas que existem em si mesmas. Mas, como ideal, é “o material transposto e traduzido na mente humana”¹⁸³.

Ao nos voltarmos agora para a terceira e conclusiva parte desta contribuição, aos conteúdos materialistas da experiência, que se impõem apesar de toda crítica do conhecimento na obra de Schopenhauer, então podemos compreender isso de modo mais resumido do que antes previmos, porque já nas partes anteriores foram expostos pontos de vista correspondentes.

Vamos partir do esforço de Schopenhauer de excluir totalmente o materialismo do enfático conceito de metafísica. Em contrapartida, nossa tese afirma que isso não pode acontecer,

¹⁸¹ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 195 (grifado por Schopenhauer); cf. também p. 194.

¹⁸² Ibid., p. 4.

¹⁸³ K. Marx, *Das Kapital*, vol. 1, p. 18.

enquanto os conteúdos da sua própria metafísica remeterem constantemente ao materialismo. O pessimismo em Schopenhauer é o vínculo oculto entre materialismo e metafísica. É nesse sentido que também no Horkheimer tardio se diz: “o materialismo marxista, livre do autoengano idealista, se aproxima mais de Schopenhauer do que de Demócrito”¹⁸⁴. E em outro lugar escreve ele olhando para seu desenvolvimento intelectual: “o pessimismo metafísico, momento implícito daquele pensamento genuinamente materialista me fora desde há muito familiar. Minha primeira tomada de contato com a filosofia deve-se à obra de Schopenhauer; a relação com as teorias de Hegel e Marx, a vontade de entendimento da realidade social como também da sua mudança, não apagaram, apesar da oposição política, minha experiência da sua filosofia. A melhor sociedade e a mais justa é um objetivo que se cruza com a representação da culpa”¹⁸⁵. Se um dia se chegasse àquela sociedade, o que em relação ao curso do mundo é bastante questionável, então nela (tal como Marx esclareceu particularmente nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*), “os homens [...] não apenas seriam seus próprios salvadores, mas também da natureza e eles [...] nessa dedicação ao se entregarem à criatura, acabariam se arruinando. Mas a ruína teria que lançar sua sombra e eles próprios retornariam a um estado mais primitivo. E como o indivíduo mais elevado e mais nobre possui apenas uma pequena força de resistência e sucumbe à morte, também a hu-

¹⁸⁴ M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, p. 75 (alguns destaques); ver também p. 76.

¹⁸⁵ M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, editado por Alfred Schmidt, vol. 1, Frankfurt am Main 1968, p. 23.

manidade, desde que cumprido o seu destino, tem de decair, pois *ela própria é natureza*¹⁸⁶.

É justamente essa experiência – no sentido metafísico o mais carregado – que domina inteiramente a filosofia de Schopenhauer. É a filosofia de um homem que não se deixa iludir; e que prefere o conhecimento intuitivo aos jogos de palavras vazios. Não diferentemente de Marx e de modo surpreendente na linguagem deste, Schopenhauer se põe em campo contra a gigante “mistificação” de Hegel. “Desde Locke”, enfatiza ele, “os filósofos pesquisaram a origem de nossos conceitos. Hegel teve a ideia de inverter a coisa pondo tudo de ponta cabeça, a saber, pôr os conceitos como originários, como primeiros, como dados imediatamente; a partir do que se podia construir livremente o que se quisesse, de modo que facilmente meras palavras pudessem entrar no lugar dos conceitos”¹⁸⁷. Schopenhauer é um nominalista rigoroso; os conceitos surgem todos juntos da “representação intuitiva”, que por isso é o *conhecimento originário*, só levado em consideração no exame das relações entre o ideal e o real¹⁸⁸.

Se para assegurar nossos conceitos empiricamente temos de evitar deduzir o mundo sensível de meras abstrações que sur-

¹⁸⁶ M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, p. 75 (destaques próprios). Cf. p. 76.

¹⁸⁷ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, editado por Arthur Hübscher, vol. 7, Erster Teil, Frankfurt am Main 1974, p. 208. Cf. também a crítica a Hegel de Engels, que argumenta de modo semelhante a Schopenhauer: em Hegel, o desenvolvimento dialético que vem à luz do dia na natureza e na história[...] é apenas a imitação (o reflexo) do auto-movimento do conceito em curso desde a eternidade, não se sabe em que lugar, mas em todo caso independentemente de cada cérebro humano que pensa. Essa inversão ideológica deve ser posta de lado. (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: Marx/Engels, *Werke*, vol. 21, p. 292.

¹⁸⁸ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 215 (grifado por Schopenhauer).

gem sempre a partir de si mesmas, então daí são possíveis para Schopenhauer reflexões importantes em prol de uma metafísica que tanto leva em conta a obra kantiana, como a ultrapassa criticamente. A Kant cabe em primeiro lugar o mérito indubitável de ter provado a inaptidão do velho dogmatismo, que assumiu como sua tarefa julgar direta e compulsoriamente sobre os mais altos objetos de interesse metafísico; “com isso todas as tentativas dogmáticas que surgiram desde então tiveram que tomar outros caminhos que não os anteriores. (Aí Schopenhauer está pensando nomeadamente nos sistemas de Fichte, Schelling e Hegel)¹⁸⁹. A abordagem do próprio Schopenhauer, seu ultrapassamento de Kant, se apoia na crítica do que ele chama, citando os *Prolegômenos* § 1, a *petitio principii* da admissão fundamental de Kant. Esta consiste em que, ao identificar previamente metafísica e o conhecimento *a priori*, se dá prontamente o naufrágio da primeira e a validade deste último apenas para o mundo fenomênico. Desde que Kant insiste em “que a metafísica não deve haurir seus conceitos e princípios da experiência”, ele supõe implicitamente “que apenas aquilo que sabemos *antes* de toda experiência poderia ser alcançado mais adiante como experiência possível”¹⁹⁰. Schopenhauer, pelo contrário, determina a metafísica de modo bem mais modesto como “o esclarecimento correto da experiência no seu todo”¹⁹¹. Para ele não é de forma nenhuma demonstrado “que a matéria para a solução do enigma do mundo não possa estar simplesmente contida nele mesmo”; não resta assim nenhum motivo “para se obstruir, na mais rica e difícil de todas as tarefas, a mais rica de conteúdo de todas as fontes de conhecimento, a experiência interna e externa, para operar ape-

¹⁸⁹ Idem. *Sämtliche Werke*, II, pp. 503-504.

¹⁹⁰ Idem, *Sämtliche Werke*, III, p. 200 (grifado por Schopenhauer).

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 201.

nas com formas vazias de conteúdo”¹⁹². Não se deve sobrevoar especulativamente (no mau sentido) o mundo empírico, mas trata-se de compreendê-lo em profundidade. “O todo da experiência se assemelha a um escrito cifrado” diz Schopenhauer¹⁹³. A metafísica tem de decifrá-lo. Certamente a finitude de nossa natureza implica que essa tarefa árdua “só pode se dar dentro de certos limites”; chegamos a um “entendimento correto do mundo [...] sem, todavia, alcançar um esclarecimento completo de sua existência e que supere todos os demais problemas”¹⁹⁴. Schopenhauer vê seu empreendimento a igual distância da “doutrina do saber absoluto” do dogmatismo racionalista e do “desespero” que se instaura com a crítica kantiana¹⁹⁵. Ele se mantém – e por isso é um pensador moderno no sentido estrito e antiteleológico – na imanência deste mundo que repousa em si mesma. O cerne da sua essência não coincide com o modo direto do seu aparecer. Tampouco é um “*ens extramundanum*”; este cerne só é conhecido por meio do conhecimento de suas relações com o próprio fenômeno”¹⁹⁶. A metafísica por certo ultrapassa a natureza, já que ela avança em direção “àquilo que nela está escondido ou está por detrás dela”¹⁹⁷. Ela o faz, no entanto, sem abandonar o conjunto universal da natureza. O que constitui a dificuldade da posição de Schopenhauer é que ele, por um lado, mantém firme a diferença crítica do fenômeno e da coisa em si e, por outro, a *dissolve* (no que chega perto dos dialéticos especulativos pós-kantianos antes por ele atacados). “Deixo”, esclarece Schopenhauer, “que permaneça a doutrina

¹⁹² Idem. *Sämtliche Werke*, II, pp. 506-507.

¹⁹³ Idem *ibidem*, III, p. 202

¹⁹⁴ Idem, *ibidem*, II, p. 507.

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*

¹⁹⁶ Idem, *Sämtliche Werke*, III, p. 203.

¹⁹⁷ *Ibid.*

kantiana de que o mundo da experiência é mera aparência [...]: mas a isso acrescento que ele é, justamente como aparência, manifestação daquilo que aparece, e por isso, chamo-o junto com [Kant] de coisa em si. Esta tem de expressar, portanto, seu ser e seu caráter no mundo da experiência, para que este possa ser explicado a partir dela e, de fato, a partir da matéria e não apenas a partir da forma da experiência. Assim a filosofia [...] é o entendimento correto e universal da própria experiência, a verdadeira interpretação do seu sentido e conteúdo. Este é o metafísico [...] que na experiência veste-se e oculta-se em suas formas”¹⁹⁸.

A metafísica materialista de Schopenhauer dá espaço para intelecções pelas quais os idealismos acadêmicos manifestam pouca curiosidade. Ela desmascara o que Nietzsche, em muitas coisas seu aluno, denominou humano, demasiado humano. Com o grande materialismo que não se esgota numa simples doutrina da imagem, mas que se estende sobre Eros e Tanatos, ela compartilha também o ceticismo civilizado e também o entendimento benevolente. Onde o materialismo renuncia à exigência de “visões de mundo positivas”, ele se aproxima da filosofia de Schopenhauer e entenderá como este, de muitas maneiras, o contrassenso de nossa existência condicionada e frágil. Isso não exclui que a vontade, no meio de todo *malum metaphysicum*, lute energicamente contra todo sofrimento, o *malum physicum*, que pode ser abolido. Em resumo, certamente toda filosofia materialista que vale alguma coisa abriga um momento pessimista no seu interior. Assim, Schopenhauer louva Voltaire, cujo pensamento é profundamente penetrado “pela grandeza predominante do mal e pela miséria da existência: e menciona além disso, como resultado dos pensamentos voltai-

¹⁹⁸ Ibid., p. 204 (grifado por Schopenhauer).

rianos a “forte necessitação do ato de vontade como também a suposição (tomada de Locke) de que “o pensamento também possa ser material”¹⁹⁹. Ambos os resultados se relacionam com o pessimismo. O fato de as funções espirituais serem determinadas materialmente e por isso limitadas ilumina a tese de Schopenhauer de que “o intelecto” não é “*originariamente* determinado a nos informar sobre a essência das coisas”²⁰⁰; é um instrumento, um meio rude de orientação na luta incessante pela simples sobrevivência.

A inextinguível “história natural” de nossa existência: a base altamente profana de toda história é julgada por Schopenhauer tal como por Marx. Este descreve em *O Capital* o processo de trabalho, a “apropriação do natural para as necessidades humanas” como “a condição geral da troca material entre homem e natureza”; é “a eterna condição natural da vida humana e, portanto, independente de cada forma desta vida, mais ainda igualmente comum a todas suas formas sociais”²⁰¹. Marx fala mais adiante, em sua obra principal, das nossas “penosas representações espirituais”, que têm como fonte nossas relações materiais²⁰². Aí também se põe sem dúvida algo pessimista: a impotência do espírito correspondente à fragilidade de sua base. Engels também chama a atenção para isso mais claramente (como se esclarece a partir do contexto, mesmo sem intenção). Ele escreve: “Se nossas representações jurídicas, filosóficas e religiosas são de perto ou de longe descendentes das relações econômicas dominantes numa sociedade, então tais

¹⁹⁹ Ibid., pp. 671-672.

²⁰⁰ Ibid., p.195 (grifo nosso).

²⁰¹ K. Marx, *Das Kapital*, vol. 1, p. 192.

²⁰² Ibid., p. 389.

representações não podem manter-se duradouramente depois que as relações econômicas mudaram profundamente”²⁰³.

Se o materialismo enrijecido como sistema é uma física absolutamente posta, então é necessária uma metafísica – de acordo com a reflexão central da obra de Schopenhauer – que não tanto combata, mas relativize as pretensões da explicação física do mundo. Já que para Schopenhauer certamente a base daquela metafísica não consiste em formas do pensar puro, mas no próprio conteúdo experienciado do mundo imediatamente corpóreo, e depois histórico-social, diminui-se a distância entre a sua filosofia e um materialismo esclarecido e não limitado cientificamente. Isso é reconhecido pelo próprio Schopenhauer, na medida em que ele reconduz a “necessidade metafísica” do homem essencialmente à “finitude de toda existência” e à “inutilidade de todo esforço”²⁰⁴; [a necessidade metafísica] “segue os passos da necessidade física”²⁰⁵. É “o saber da morte e ao seu lado a consideração do mundo e da miséria da vida, o que dá o empuxo mais forte [...] às explicações metafísicas do mundo”²⁰⁶. O que chamamos de felicidade é, de longe, uma função da nossa animalidade, de nossa saúde, alimentação e outras condições da vida. Aqui também se trata de fatos altamente corriqueiros, mas indispensáveis. O pessimismo, que assim visto desemboca no materialismo *metafísico*, afirma que o cerne essencial do ser humano não é o intelecto, mas a vontade, que se expressa no “ímpeto insaciável para a existência e

²⁰³ Engels, *Einleitung zur englischen Ausgabe der “Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft”*, in Marx/Engels, *Werke*, vol. 22. Berlim 1963, p. 310.

²⁰⁴ A. Schopenhauer, *Werke*, vol. 3, p. 176.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 177.

²⁰⁶ *Ibid.*, IV, pp. 176-177.

SCHOPENHAUER E O MATERIALISMO

o bem-estar”²⁰⁷. À diferença do animal, a nós incumbe a tarefa, associada à felicidade da inteligência, de dar conta da natureza essencial do mundo. Se conseguimos, quebra-se o absoluto feitiço do meramente material.

²⁰⁷ Idem, *ibidem*, IV, p. 196.

EDIÇÃO Márcio Suzuki

CAPA Mariana Ferraci Martone

PROJETO GRÁFICO André Aureliano Fernandes

S373s Schmidt, Alfred (1931 – 2012)
Schopenhauer e o Materialismo. Schmidt, A.
Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São
Paulo: Editora Clandestina, 2022. 78 p.

ISBN 978-65-00-53782-6

1. Filosofia Alemã. 2. Materialismo. 1. Título CDD: 190

Este livro foi produzido em \LaTeX
na primavera de 2022.