

Luan Corrêa da Silva

METAFÍSICA PRÁTICA EM SCHOPENHAUER

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Doutor em Filosofia

Orientador: Profa. Dra. Cláudia P.
Drucker

Coorientador: Prof. Dr. Jair Barboza

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Luan Corrêa
Metafísica prática em Schopenhauer / Luan Corrêa Silva ;
orientadora, Cláudia P. Drucker ; coorientador, Jair
Barboza. - Florianópolis, SC, 2017.
177 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Metafísica prática. 3. Simpatia. 4.
Magia. 5. Schopenhauer. I. Drucker, Cláudia P.. II.
Barboza, Jair . III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

Para minha avó, Esther Bettiol Corrêa
(*in memoriam*), pelo seu afeto
incondicional, e pela sua linda história.

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo suporte e incentivo durante toda a minha trajetória acadêmica. Em especial à minha mãe, Jaqueline Bettiol Corrêa Broering, pela compreensão e cuidado constantes, sem o qual certamente este trabalho não seria possível, à minha irmã, Juliana Corrêa da Silva, e ao Sandro Vicente Broering. Ao meu tio Jacson Corrêa, pela inspiração e apoio, e ao meu tio Douglas Bettiol Corrêa, pelo incentivo.

Aos colegas e amigos que contribuíram diretamente com este trabalho: Gabriel Xavier, Leandro Rocha, Jean Herpich, Allan Vieira, Ítalo Lins, Dóris Lutz, Maicon Engler, Pedro Baratieri, Grégori Czizewski, André Ramalho, Cedric Steinlen, Olívia Unbehaun, Tiago Fontanella, Gabriel Valladão. E aos demais colegas envolvidos.

Também aos amigos que me acompanharam diariamente, durante boa parte de minha pesquisa: Eduardo Schlichting, Rafael Adamy, João Cavalcante, Vinicius Rosa, Kauana da Silva, João Santin, Bruna Lazzarin, Angela Argenta, Rodrigo Azambuja, Rafaela Souza, Edson Gini, Anderson Medeiros, Maurício Santiago, Adriano Antero, Davi Lessa, Diego Mateus, José Rodolfo, Fernanda Justus, Caio Murilo, Thiago Machado, Mateus Petry, Bruno Volkov, Marcelo Santos, João Fernando, João Victor, Jorge Henrique, Ricardo Gesser, Soila Borges, Ivan Vicente, Carolina Gil, e aos demais amigos envolvidos.

Ao professor coorientador e amigo Jair Barboza, a quem devo boa parte da construção desta tese, pelo acompanhamento semanal, pelas conversas, pelos debates, e pela amizade.

Ao professor Leo Staudt, pelo incentivo nos primeiros anos de formação, determinante para meus estudos.

À minha orientadora, professora Cláudia P. Drucker, pela confiança e seriedade com que conduziu os últimos anos dessa pesquisa, e que me acompanha desde o terceiro semestre de graduação.

Aos demais professores de minha banca de qualificação e de defesa: Nazareno de Almeida, Leandro Chevitarese e Vilmar Debona e Roberto Wu, pelas ricas contribuições.

Aos professores do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, pela formação de excelência, e pela inspiração.

Aos amigos e colegas de estudos sobre o pensamento de Arthur Schopenhauer, pelos debates em congressos, encontros, e pela recepção de meus escritos.

À CAPES, pelo incentivo financeiro, que me permitiu concluir o curso com êxito.

*Há mais coisas no céu e na terra, Horácio, do que
sonha a tua filosofia.*
(Shakespeare, *Hamlet*)

RESUMO

Este trabalho desenvolve e defende a concepção da "metafísica prática", como correlata da metafísica teórica de Arthur Schopenhauer. A tese da metafísica prática é apenas sugerida por Schopenhauer, no seu pensamento sobre a magia, como uma metafísica empírica e experimental, da filosofia que é desenvolvida em *O mundo como vontade e como representação*. Dado o seu caráter bastante distinto, no *corpus* da filosofia de Schopenhauer, a metafísica prática emerge como um importante caminho para a compreensão fática do conhecimento filosófico, como uma "prova real" da filosofia. Por apresentar na efetividade uma conexão que escapa ao domínio do princípio de razão, os fenômenos da metafísica prática são investigados a partir do conceito "simpatia". A simpatia, que funciona como um conceito empírico da metafísica, reúne "compaixão", "amor sexual" e "magia", e é definida como a irrupção empírica da identidade metafísica, isto é, irrupção da vontade como coisa em si, em meio à pluralidade das manifestações aparentes. Assim, a compaixão é simpatia na justiça e, em maior grau, na caridade; o amor sexual o é no ato sexual e no amor apaixonado; e a magia nas curas simpáticas e no magnetismo animal.

Palavras-chave: Metafísica prática. Simpatia. Magia. Schopenhauer.

ABSTRACT

This work approaches and defends the conception of "practical metaphysics", as a correlative of the "theoretical metaphysics" of Arthur Schopenhauer. This work develops and defends the conception of "practical metaphysics", as a correlative of the theoretical metaphysics of Arthur Schopenhauer. The thesis of practical metaphysics is only suggested by Schopenhauer in his thinking on magic as an empirical and experimental metaphysics of philosophy that is developed in *The world as will and as representation*. Given its quite distinct character, in the *corpus* of Schopenhauer's philosophy, practical metaphysics emerges as an important path for the factual understanding of philosophical knowledge, as a "real test" of philosophy. By presenting a connection in effectiveness that escapes the domain of the principle of reason, the phenomena of practical metaphysics are investigated from the concept of "sympathy." Sympathy, which functions as an empirical concept of metaphysics, brings together "compassion," "sexual love," and "magic," and is defined as the empirical irruption of metaphysical identity, that is, irruption of the will as a thing in itself, to the plurality of apparent manifestations. Thus, compassion is sympathy in justice and, to a greater degree, in charity; sexual love is in the sexual act and passionate love; and magic in sympathetic healing and animal magnetism.

Keywords: Practical metaphysics. Sympathy. Magic. Schopenhauer.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	17
1. METAFÍSICA TEÓRICA E METAFÍSICA PRÁTICA.....	25
1.1. Metafísica teórica ou especulativa	25
1.2. A identidade metafísica da vontade e o conceito de sentimento.....	32
1.3. Metafísica prática ou operativa	43
2. A SIMPATIA.....	55
2.1. Simpatia e sentimentos	57
2.2. Simpatia e unidade metafísica.....	66
3. COMPAIXÃO E METAFÍSICA PRÁTICA.....	83
3.1. O fundamento da moral.....	84
3.2. A "Mitleidsethik"	89
3.3. O fenômeno da compaixão e a mística prática.....	93
3.4. O ato compassivo e a metafísica prática	100
4. AMOR SEXUAL E METAFÍSICA PRÁTICA.....	101
4.1. Eros e a vontade bipolar.....	101
4.2. O amor sexual e o sentido da espécie	107
4.3. Simpatia amorosa e o mistério da procriação	111
4.4. A indestrutibilidade do ser em si.....	114
4.5. O ato da procriação e a metafísica prática	120
5. MAGIA E METAFÍSICA PRÁTICA.....	125
5.1. Mesmer e o "mesmerismo"	126
5.2. Magnetismo animal, magia e a onipotência da vontade.....	134
5.3. Uma "Experimentalmetaphysik"	140
5.4. Visão de espíritos, sonambulismo e a onisciência da vontade	144
5.5. Metafísica prática.....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	167
ANEXOS	175

INTRODUÇÃO

Nos *Prolegômenos*, Immanuel Kant, ao se questionar sobre a possibilidade da metafísica, considera absurdo que ela seja pensada nos termos de uma ciência, pois, "se ela é uma ciência, como é que não obtém, como as outras ciências, aplauso inânime e duradouro?". De fato, para quem acompanha a sua argumentação, "parece quase ridículo que cada ciência progrida sem cessar, enquanto que esta, que pretende ser a própria sabedoria, cujo oráculo cada homem consulta, continue girando num mesmo círculo, sem dar um passo adiante" (KANT, 1974c, p. 7). Está claro que, para Kant, se a filosofia pretende qualquer avanço no campo do conhecimento humano, ela deve encerrar-se no seu domínio próprio, o conhecimento *a priori* do entendimento puro. Arthur Schopenhauer, convencido da enorme contribuição do criticismo kantiano para o desenvolvimento da metafísica, complementa:

Quando, como ocorre com tanta frequência, reprova-se a metafísica por ter feito tão poucos progressos no decorrer de tantos séculos; então também ter-se-ia de ter em mente que nenhuma outra ciência nasceu sob tanta pressão, nenhuma em todos os tempos foi tão obstada e inibida de fora quanto ela pela religião de cada país, religião esta que em toda parte, sempre em posse do monopólio dos conhecimentos metafísicos, a vê como uma erva daninha ao seu lado, como um trabalhador ilegal, como uma horda de ciganos, e via de regra tolera a filosofia apenas sob a condição de que esta acomode-se em vista de servi-la e segui-la. Onde de fato existiu a verdadeira liberdade de expressão? (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 226).

Talvez a maior contribuição da metafísica tenha sido, mesmo, a de Kant, ter estabelecido os limites às infinitas exigências estabelecidas pelas autoridades acadêmicas e religiosas, da "metafísica dominante", contra as quais os esforços empenhados pela filosofia kantiana foram de inestimável importância. Assim, se a metafísica não progride como as ciências positivas, certamente ela o faz negativamente; pensa-se, por exemplo, nas guerras, revoltas, rebeliões e revoluções: são raras aquelas que não tenham sido motivadas por questões de crença, logo, por problemas metafísicos (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 227).

Para Schopenhauer, o único compromisso da metafísica é com a verdade, e a filosofia é essencialmente "sabedoria de mundo", pois este é o seu problema, "tão somente com este tem a ver e deixa os deuses em paz, esperando, todavia, que, em contrapartida, eles também a deixem em paz" (Ibid., p. 228).

Paradoxalmente, a sua atitude crítica em relação às instituições religiosas e científicas permite a sua abertura para uma série de experiências rejeitadas por boa parte da história do pensamento ocidental. Três dessas práticas são consideradas no presente trabalho, de um ponto de vista geral e específico: tratam-se da *compaixão*, do *amor sexual* e da *magia*. A razão para a reunião dessas práticas é indicada, carecendo de um desenvolvimento, pelo próprio Schopenhauer, no seguinte trecho:

Sobre essa identidade metafísica, como a coisa em si, em meio à incontável pluralidade das suas aparências, baseiam-se em geral três fenômenos, que se pode subsumir no conceito comum de SIMPATIA: 1) a COMPAIXÃO, que, como expus, é a base da justiça e da caridade, *caritas*; 2) o AMOR SEXUAL, com sua caprichosa escolha, *amor*, que é a vida da espécie, que faz valer a sua prioridade sobre a vida dos indivíduos; 3) a MAGIA, à qual também pertencem o magnetismo animal e as curas simpáticas. Conseqüentemente, pode-se definir assim a SIMPATIA: a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade através da pluralidade física de suas aparências, com o que se anuncia uma conexão que é completamente diferente daquela que se dá pelas formas da aparência e que conhecemos sob o princípio de razão (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 718).

Reunidos pelo conceito *simpatia*, *compaixão*, *amor sexual* e *magia* revelam um tipo de conexão entre os indivíduos bastante peculiar, por evidenciar na prática a identidade que subjaz à realidade, a *vontade*. O objetivo deste trabalho é o de analisar e interpretar esta passagem à luz do que chamo de *metafísica prática*, a saber, a proposta de uma faceta empírica da metafísica teórica, isto é, um correlato prático da filosofia. Para que esta tese seja desenvolvida com êxito, é necessário que se faça, preliminarmente, duas observações importantes.

1) A primeira diz respeito ao sentido da expressão "metafísica

prática", que não deve ser confundida com "filosofia prática", ou "filosofia moral", e "metafísica dos costumes", especialmente nos termos em que estes são entendidos por Kant. Pode-se dizer que para ele, *grosso modo*, o sistema geral da filosofia pode ser dividido em sua parte formal, domínio da lógica pura, e sua parte material, com referência à realidade a partir dos conceitos. Quanto à parte material da filosofia, Kant a divide entre "teórica" e "prática". Considerando o seu objeto da investigação, quando a filosofia é teórica tem por objeto os princípios e leis da natureza, e por isso ela é "filosofia da natureza", e quando prática a filosofia tem por objeto a liberdade, e é, por isso, "filosofia dos costumes". A filosofia prática, diferentemente da teórica, não possui princípios empíricos, pois o seu único princípio, a liberdade, não pode ser um princípio extraído da experiência (KANT, 1974b, p. 361). Assim, essa filosofia prática, ou moral, pressupõe, em Kant, uma "metafísica dos costumes", já que só pode apresentar suas teorias derivando-as exclusivamente de princípios *a priori* do entendimento. Uma metafísica, por sua vez, só o é na medida em que se restringe à investigação dos conceitos puros do entendimento, quando teórica, ou da lei moral pura, quando é prática. À metafísica dos costumes cabe, assim, a tarefa de se depurar de todo o empírico, para que a razão pura, enquanto prática, possa, a partir de suas próprias fontes, extrair o seu ensinamento *a priori*. Somente assim, pensa Kant, torna-se possível o estabelecimento de uma lei moral com universalidade e necessidade absolutas.

Uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento [...]. Ora, a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece o mesmo nome de filosofia" (KANT, 1974a, p. 199).

O domínio da filosofia prática, em Kant, é, portanto, o domínio da

razão prática, cujo objetivo é encontrar o princípio supremo da moralidade, a lei moral que satisfaça as suas condições de possibilidade, da universalidade e da necessidade. Em primeiro lugar, ela é denominada "filosofia" por investigar um princípio puro da razão, que não se restringe a um objeto particular, mas o considera em sua universalidade. Por outro lado, essa filosofia é "prática", pois tem como objeto a liberdade na ação, na forma prescritiva de uma lei moral, no que consiste propriamente o caráter necessário dessa investigação.

Teoria e prática têm, em Kant, sentidos bastante específicos, os quais Schopenhauer abandona quase por completo, pois o sentido kantiano destas expressões combina pouco com a ética de Schopenhauer, que não é prescritiva, mas apenas *descritiva*, e menos ainda com a concepção de filosofia, que, para o segundo, é sempre *teórica*. Assim, mesmo a ética, ramo da filosofia que tem por objeto as ações animais, assume apenas uma postura contemplativa, pois é pressuposto da filosofia de Schopenhauer que a linguagem, como um todo, não determina a realidade concreta, mas deriva dela, dado que a faculdade racional, exclusivamente humana, possui um papel muito limitado e secundário frente às intuições empíricas, e só forma a partir destas uma realidade de segunda mão, os conceitos abstratos¹. A "metafísica prática" de Schopenhauer desobedece o princípio de razão (espaço, tempo e causalidade) e revela uma conexão na realidade efetiva que se caracteriza por justamente não possuir uma explicação em termos da razão abstrata. De maneira preliminar, pode-se dizer que, enquanto as ciências investigam o mundo a partir do princípio de razão, nas suas relações exteriores, a metafísica teórica o investiga em sua essência. Se a aplicação das ciências reside nos experimentos científicos, haveria, analogamente, a possibilidade de experimentos metafísicos? Este trabalho pretende defender as condições para a resposta dessa questão.

¹ Apesar das duras críticas de Schopenhauer à ideia de uma "razão prática", existe, sim, uma noção possível de "razão prática" que o autor admite em sua filosofia, muito próxima à estoica: "em qualquer lugar onde os motivos são conceitos abstratos e o determinante não são representações intuitivas, singulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: ali se mostra a *razão prática*" (SCHOPENHAUER, 2015a, §16, p. 101). A razão é prática por diminuir, por intermédio do conhecimento refletido, as dores e os tormentos que preenchem a vida. Assim, como diz Leandro Chevitaese: "Tendo consciência dos amplos e incontáveis males que podem suceder aos homens, cada indivíduo pode permanecer sereno diante do que lhe acontece". Para uma apreciação mais aprofundada desse sentido prático da razão em Schopenhauer, ver CHEVITARESE, 2005, especialmente Cap. 4 e 5.

2) A segunda observação importante diz respeito a uma importante distinção conceitual no *corpus* da filosofia de Schopenhauer, entre *Erscheinung* e *Phänomen*, que aflora como um problema a ser resolvido no trecho supracitado de *O mundo como vontade e como representação*, que enseja a proposta deste trabalho (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 718). A discussão não teria qualquer relevância não fosse o fato da imensa maioria dos tradutores e intérpretes desconsiderarem, deliberadamente ou não, esta importante distinção². As escolhas pela tradução de *Erscheinung* por "fenômeno" ou pela tradução de *Erscheinung* por "aparência" refletem posturas interpretativas do próprio pensamento de Schopenhauer: a primeira enfatiza a herança kantiana do conceito, enfatiza, portanto, a sua origem, e a segunda escolha aponta para um novo uso do termo, isto é, enfatiza a recepção de Schopenhauer em sua filosofia³.

Do ponto de vista da origem, estas expressões são recebidas por Schopenhauer a partir dos conceitos *Erscheinung* e "*Phänomenon*" tal como eles são expressos na filosofia de Kant. A expressão *Phänomenon*, como se sabe, é um neologismo de origem grega, *Phenomenon* (em oposição a *noumenon*). Note-se que, para Kant, *Phänomenon* e *Erscheinung* são caracterizados de forma distinta⁴. O ponto é que

² Consultar, por exemplo, a ocorrência de "Erscheinung" nas traduções de *O mundo como vontade e como representação* para os outros idiomas, SCHOPENHAUER, 1912; 2004; 1969a; 1969b.

³ Jair Barboza propôs esse debate em seu artigo *Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen* (BARBOZA, 2014), em que defende usos não equivalentes destes termos. Com base em algumas passagens, Jair Barboza argumenta que a tradução indiscriminada de *Erscheinung* e *Phänomen* por "fenômeno", simplesmente, acarreta um problema não apenas de tradução, mas também, e sobretudo, de compreensão do texto schopenhaueriano. Por esta razão, defende ele, e eu endosso a sua posição: *Erscheinung* deve ser traduzido por "aparência", e *Phänomen* por "fenômeno".

⁴ Conforme bem observa Renato Fonseca (2013, p. 80), para quem também os estudos kantianos sofrem igualmente com problemas de tradução desta ordem. Assim escreve Kant na Crítica da razão pura: "as aparências [*Erscheinungen*], na medida em que, como objetos, são pensadas segundo a unidade das categorias, denominam-se fenômenos [*Phaenomena*]" (KANT apud FONSECA, 2013, p. 83). O mesmo Kant, em sua obra inaugural, a chamada *Dissertação de 70*, escrita em latim, já havia dito também que "ao que antecede o uso lógico do entendimento se dá o nome de *aparência* [*apparentia*], e o conhecimento refletido [*cognitio reflexa*] que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência* [*experientia*]. Assim, da *aparência* à *experiência* [*apparentia itaque ad experientiam*] não há caminho que

Schopenhauer desfaz a divisão entre intuição empírica e aplicação das categorias, restando apenas que, para ele, ou bem o mundo é nossa representação, ou bem ele é coisa em si. Se é representação, está submetido integralmente às formas do conhecimento do princípio de razão suficiente, de modo que a distinção kantiana entre *Erscheinung* e *Phänomen* se dissolveria no contexto do pensamento de Schopenhauer. A impossibilidade de um objeto da intuição que fosse ainda indeterminado pelo entendimento, uma espécie de meio termo entre a coisa em si e a representação, faz com que os tradutores de Schopenhauer optem pela versão de *Erscheinung* para "fenômeno", intencionando evitar uma interpretação equivocada da caracterização do conhecimento submetido ao princípio de razão.

Todavia, por que Schopenhauer escolhe usar *Erscheinung* e não *Phänomenon* quando se refere ao objeto de conhecimento? De acordo com a assunção implícita da postura acima mencionada, se toda experiência já se dá, para Schopenhauer, como um *Phänomenon*, não haveria razões para que esta expressão não fosse preservada no desenvolvimento de sua concepção. Mas não é este o caso, e há, sim, boas razões que apontam para a decisão de traduzir *Erscheinung* por "aparência", isto é, a decisão pela ênfase na apropriação schopenhaueriana do conceito⁵. Em primeiro lugar, para conservar uma intuição filosófica fundamental do pensamento de Platão, que ainda não concebe o caráter *transcendental* do conhecimento, como Kant (SCHOPENHAUER, 2015a, §31, p. 196ss). Em segundo lugar, porque

não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento. Os conceitos comuns da experiência chamam-se *empíricos*, e os objetos, *fenômenos* [*phaenomena*]" (Ibid., pp. 82-3). Para uma discussão mais aprofundada da relação entre *Noumenon* e *Phänomenon* remeto o leitor também ao artigo de Joel Klein, *Análise dos Fundamentos da Distinção Kantiana entre Noumenon e Fenômeno* (KLEIN, 2010). Reconhecendo-se a discussão maior que decorre destas duas menções, faço notar apenas que a distinção entre *Erscheinung* e *Phänomen* está em jogo.

⁵ Com efeito, Schopenhauer diz em *O Mundo como vontade e como representação*: "só a vontade é coisa em si: todo objeto, ao contrário, é aparência [*Erscheinung*], fenômeno [*Phänomen*] na língua de Kant" (SCHOPENHAUER, 2015a, §28, p. 178). Na segunda edição de sua tradução (Ibid., X), Jair Barboza comenta sobre esta distinção, bem como na sua justificativa para a revisão de sua tradução de *Erscheinung* por "aparência", ao invés de "fenômeno". Além dele, também Gabriel Valladão Silva, em sua tradução do escrito schopenhaueriano *Sobre a vontade na natureza* (SCHOPENHAUER, 2013), adota a mesma alternativa, sem, contudo, justificar a escolha.

Erscheinung conserva metáforas visuais que Schopenhauer faz questão de conservar para caracterizar o conhecimento, tais como "sombra", "reflexo", "espelhamento", "visibilidade", "lanterna", "sol", etc⁶. A terceira razão, e mais contundente, é a de que Schopenhauer utiliza *Phänomenon*, pelo neologismo *Phänomen*, em um sentido próprio, uso que algumas vezes é, de fato, irrelevante, mas outras é determinante para a compreensão do que é dito. Assim, dentre as ocorrências de *Phänomen*, algumas aparecem como sinônimo de *Erscheinung*, em sentido kantiano, porém outras demarcam um uso mais restrito, em contextos especiais para a filosofia de Schopenhauer, tais como o “fenômeno do riso” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 8, p. 109), o “fenômeno do sono” (Ibid., Cap. 19, p. 295), o “fenômeno da vida” (Ibid., Cap. 23, p. 358), o “fenômeno do gênio” (Ibid., Cap. 31, p. 471), os “fenômenos da santidade e autoabnegação” (SCHOPENHAUER, 2015a, §55, p. 333), o “fenômeno do choro” (Ibid., §68, pp. 438-9), o “fenômeno da ascese”, o “fenômeno da resignação” (Ibid., p. 461), o “fenômeno do suicídio” (Ibid., §69, p. 462), etc. Especialmente relevante é a ocorrência de *Phänomen* e *Erscheinung* no trecho alvo de consideração deste trabalho: “Sobre essa identidade metafísica, como a coisa em si, em meio à incontável pluralidade das suas *aparências*, baseiam-se em geral três *fenômenos*, que se pode subsumir no conceito comum de SIMPATIA (...)” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 718, grifos meus). Ou seja, o conceito de simpatia reúne três fenômenos que possuem a característica de serem a irrupção da identidade metafísica *na* aparência, e por isso oferecem uma conexão distinta das formas *da* aparência. Se se traduz *Erscheinung* e *Phänomen*, ambas, para "fenômeno", temos que a simpatia reúne três *fenômenos* que irrompem nos *fenômenos* e oferecem uma conexão distinta dos *fenômenos*, o que seria um contrassenso.

Assim, se o objetivo deste trabalho, a tese da metafísica prática, passa pela compreensão adequada desta passagem em questão, que define o conceito de "simpatia", então a assunção da distinção entre *Erscheinung* e *Phänomen* na filosofia de Schopenhauer não é apenas conveniente, mas necessária. *Phänomen* deve ser entendido, nas ocorrências em que aparece em sua acepção mais própria, como um *acontecimento extraordinário*⁷, no sentido em que, por exemplo, "Ronaldo é um

⁶ A palavra "Erscheinung" tem origem, na língua alemã, na palavra "Schein", "ilusão", que também possui relação com a palavra "schauen", "ver", isto é, denota um aspecto visual.

⁷ Ou também como “aparência extraordinária”, tal como sugere Jair Barboza. Segundo ele, um *fenômeno* é uma *aparência*, mas nem sempre como uma

fenômeno do futebol" e "Michael Phelps é um fenômeno das piscinas"; enquanto muitos jogadores e nadadores são apenas talentos aparentes. Boa parte da exposição que se segue pressupõe essa distinção, em que a compaixão, o amor sexual e a magia são fenômenos da metafísica prática, pois, enquanto acontecimentos extraordinários, fazem irromper na realidade empírica a atividade da vontade como coisa em si, a despeito de toda diferença e pluralidade.

Este trabalho é dividido em cinco capítulos, dos quais os dois primeiros, "Metafísica teórica e metafísica prática" e "A simpatia" abordam a metafísica prática sob uma perspectiva geral, enquanto que os seguintes, "Compaixão e metafísica prática", "Amor sexual e metafísica prática" e "Magia e metafísica prática", abordam a metafísica prática sob uma perspectiva restrita. Optou-se por seguir a ordem mencionada por Schopenhauer, na sua definição da simpatia, todavia sem que isso implique necessariamente uma hierarquia de valor ou de importância destes fenômenos para a metafísica prática.

aparência qualquer entre outras, senão como um acontecimento marcante da metafísica de Schopenhauer (BARBOZA, 2014, p. 7; SCHOPENHAUER, 2015a, p. X).

1. METAFÍSICA TEÓRICA E METAFÍSICA PRÁTICA

Este capítulo tem por objetivo caracterizar a *metafísica prática* em Schopenhauer. Segundo esta caracterização, a metafísica prática corresponde, antes de tudo, ao correlato prático da *metafísica teórica* desenvolvida em *O mundo como vontade e como representação*. Do ponto de vista da filosofia de Schopenhauer, isso equivale a dizer que existe a possibilidade de se comprovar pela experiência o pensamento fundamental que é dito em *O mundo como vontade e como representação*, isto é, a possibilidade de se constatar a identidade metafísica da vontade que subjaz à ordem das aparências. A metafísica prática é, assim, a prova empírica e efetiva da metafísica teórica, uma *Experimentalmetaphysik* (SCHOPENHAUER, 2006, p. 289), e não parece menos importante que seja lançada alguma luz, mesmo que limitada, a respeito deste outro aspecto da metafísica de Schopenhauer.

Não se tem aqui a pretensão de estabelecer uma fronteira precisa entre “metafísica teórica” e “metafísica prática” no pensamento de Schopenhauer, mas, antes, de clarear dois aspectos de uma mesma metafísica que, ora se apresenta enquanto teoria, ora se apresenta enquanto *prática*. Para que se compreenda as condições de uma metafísica “prática”, faz-se necessário, antes, o estabelecimento dos sentidos dessas expressões para que, então, se compreenda a metafísica teórica enquanto filosofia e a metafísica prática enquanto experiência e ação. É bem verdade que a tese da metafísica prática nunca fora desenvolvida pelo próprio Schopenhauer, restando apenas algumas indicações ao seu respeito. Todavia, se investigada com atenção, nota-se que, não apenas essa tese pode ser fundamentada no interior do pensamento do filósofo, mas também revela um conteúdo de grande relevância para os estudos do pensamento de Schopenhauer.

1.1. Metafísica teórica ou especulativa

Por “metafísica” Schopenhauer entende, em primeiro lugar, “todo o assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 200), trata-se do conhecimento daquilo que, não apenas está colocado “ao lado” da física, mas se esconde atrás da natureza e do mundo. Dos diversos sentidos que “além da experiência” pode vincular, o que está em jogo é o conhecimento daquilo que é independente de quem conhece, o conhecimento das coisas

em si mesmas. Não se compreende o sentido dessa metafísica sem que se tenha em mente o maior mérito que Schopenhauer reconhece da filosofia de Kant: a distinção entre aparência e coisa em si⁸. Tal como esta distinção é recebida por Schopenhauer, entre nós e o mundo está sempre o intelecto, que condiciona nossa experiência e limita a nossa apreensão da realidade, realidade esta que nunca conhecemos em si mesma, mas sempre relativa à nossa estrutura cognitiva⁹. Para Schopenhauer, está “além da experiência” aquilo que está independente da apreensão do intelecto, pois este funciona como um filtro na apreensão da realidade. Em si mesma, porém, a realidade está fora do domínio do conhecimento submetido ao que ele chama de princípio de razão suficiente, que reúne as condições transcendentais do conhecimento, as formas puras do espaço, tempo e causalidade, em uma quadrúlice raiz¹⁰.

⁸ “O maior mérito de Kant é a distinção entre aparência e coisa em si – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o *intelecto*, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 484).

⁹ Para Schopenhauer, o mundo é sempre conhecido como *representação*. O conhecimento da *efetividade* (“*Wirklichkeit*”, SCHOPENHAUER, 2015a, §4, p. 10), tal como ele prefere chamar a realidade empírica, consiste na aplicação das formas puras do entendimento (tempo, espaço e causalidade) ao conteúdo da percepção, formas que são reunidas sob o princípio de razão (SCHOPENHAUER, 2015a, §1, p. 3). A possibilidade de supressão deste princípio, e do conhecimento *puro*, das *Ideias*, é o que Schopenhauer chama de um segundo ponto de vista da representação (SCHOPENHAUER, 2015a, §30, p. 195ss).

¹⁰ O “princípio de razão suficiente” é o princípio que unifica os modos de conhecimento da efetividade, como a condição de possibilidade da realidade empírica. Ele é “a mãe de todas as ciências” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 30). Caro para a tradição filosófica, este Princípio afirma a condição de possibilidade para todo o conhecimento da realidade, isto é, reúne as formas possíveis da relação sujeito/objeto, que caracterizam modos distintos de sua aplicação do Princípio. Apesar de possuir modos distintos de uso, o princípio de razão suficiente pode ser redutível a um enunciado geral, tomado de empréstimo das palavras de Christian Wolf: “nada existe sem uma razão (Grund) de ser” (*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*, SCHOPENHAUER, 1950, §5, p. 30). Para Schopenhauer, o princípio de razão suficiente é dividido em classes de representações, correlatos do sujeito do conhecimento. Na primeira classe estão as representações intuitivas, totais e empíricas, na forma do “princípio de razão suficiente do devir”, referente à aplicação da lei de causalidade pelo entendimento (Ibid., §17, p. 53). Na segunda classe estão as representações abstratas, é a classe dos conceitos, na forma do “princípio de razão suficiente do conhecer” (Ibid.,

Mas não era exatamente deste modo que Kant concebera a possibilidade de uma metafísica. Em seus *Prolegômenos*, Kant caracteriza a metafísica como a disciplina que teria como objeto aquilo que é inteiramente independente da experiência empírica, consistindo, tão somente, no conhecimento “*a priori*” da razão e entendimento puros¹¹. Estabelecidos os limites do conhecimento empírico, sempre condicionado pelas suas formas puras, não restaria outro escopo para a metafísica. Na impossibilidade de uma metafísica da coisa em si, restaria à metafísica um papel reduzido (KANT, 1974c, §1, p. 14). "Porém há outros caminhos para a metafísica" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 222), pelos quais ela pode avançar para além do pretense conhecimento das formas vazias *a priori*. Schopenhauer concorda que a metafísica investiga os seus problemas e busca os seus conceitos para além da experiência possível, aspecto que a distancia da física, mas discorda que a metafísica seja a ciência dos conceitos puros. Para ele, os problemas metafísicos surgem na experiência do mundo, externa e interna, onde também podem ser encontradas as suas soluções. Assim, argumenta Schopenhauer, é um contrassenso pensar que a resolução dos problemas metafísicos pode ser encontrada desviando-se totalmente o olhar do mundo, pois, desviando-se o olhar da origem do problema, que problema resta? Para Schopenhauer, está claro que o problema metafísico é o mundo e, por isso, o fundamento da metafísica tem de ser de tipo *empírico*, colado na experiência:

Não parece diretamente contrário à verdade que

§26, p. 117). Na terceira classe estão as intuições puras do tempo e do espaço – considerados na primeira classe de um ponto de vista apenas empírico – domínio da aritmética e da geometria puras, na forma do “princípio de razão do ser” (Ibid., §35, p. 147). E, finalmente, na quarta classe está a vontade, na forma do “princípio de razão do agir”, expressa na lei da motivação, o embrião da metafísica da vontade de Schopenhauer. Na consciência de si o indivíduo se reconhece como sujeito do querer, e concebe a si mesmo como objeto de conhecimento (Ibid., §40, p. 157).

¹¹ “No que se refere às fontes de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência [...] Ela é, portanto, conhecimento *a priori*, de entendimento puro ou de razão pura” (KANT, 1974c, p. 14). A expressão “conhecimento”, “Erkenntniß”, deve ser entendida *lato sensu*, já que “conhecimento” só o tem propriamente o entendimento.

para decifrar o enigma da experiência, isto é, do único mundo posto diante de nós, tenhamos de desviar totalmente os olhos dele, ignorar o seu conteúdo e adotar e utilizar como nosso estofado apenas as formas vazias das quais estamos conscientes *a priori*? Não seria antes mais apropriado assumir que a CIÊNCIA DA EXPERIÊNCIA EM GERAL e como tal é também haurida da experiência? Se o seu problema mesmo lhe é empiricamente dado; então por que a sua solução também não teria a ajuda da experiência? Não é um contrassenso, que quem fala da natureza das coisas, não deva olhar para as coisas mesmas, mas apenas ater-se a certos conceitos abstratos? Em verdade, a tarefa da metafísica não é a observação das experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência em seu todo. O fundamento da metafísica, portanto, tem de ser de tipo empírico (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 220).

Somente os conceitos da matemática são puros, resultantes da intuição pura do espaço (geometria) e do tempo (aritmética). Os conceitos metafísicos, tais como “essência”, “ser”, “substância”, “perfeição”, “necessidade”, “realidade”, “fundamento”, etc., não caem do céu, mas são extraídos de intuições empíricas; são abstrações muito amplas, sim, mas de experiências singulares e de primeira mão (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 219). Segundo diz Schopenhauer, haveria três modelos de metafísica em jogo: o modelo transcendente, o modelo transcendental e o modelo imanente. A metafísica transcendente é aquela que acredita encontrar em conceitos alheios a qualquer experiência as respostas para as suas questões, para além dos limites da experiência e do conhecimento humano; este é o modelo criticado por Kant. No seu lugar, Kant desenvolve uma filosofia transcendental, cujo escopo alcança aquilo que está além da experiência empírica, ao mesmo tempo em que se restringe necessariamente aos limites do conhecimento, isto é, restringe-se à investigação dos conceitos puros (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, pp. 220-1). O modelo adotado e desenvolvido por Schopenhauer é o de uma metafísica imanente, que se coloca, em certo sentido, no meio do caminho dos modelos anteriores, pois, apesar de reconhecer os limites do conhecimento do mundo que nos aparece sempre relativamente, concebe também o conhecimento daquilo que avança suas formas puras. O traço distintivo desta metafísica é, com isso, o pressuposto de que, apesar

da aparência nos fornecer, por si mesma, apenas um conhecimento limitado da realidade, é a partir dela que podemos conhecer o seu núcleo, isto é, o que se esconde por detrás dela mesma. A metafísica pode ser pensada, desse modo, como uma *exegese da experiência*, pois concebe o mundo como um livro codificado que deve ser decifrado (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, pp. 222-5). O característico da exegese de um escrito consiste no fato de que, como se sabe, a sua certificação provém do próprio escrito. Analogamente, uma metafísica imanente do mundo é confirmada recorrendo-se à concordância interna ao próprio mundo, a despeito das suas diversas manifestações (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 224).

A metafísica imanente de Schopenhauer, que vai além da aparência sem ir além da experiência, é pensada como a filosofia mais autêntica, nos termos em que Aristóteles elege a ciência do ser enquanto ser, anterior à física¹². Sob um determinado aspecto, a metafísica e a filosofia são igualmente caracterizadas por Schopenhauer como "doutrina da consciência e do conteúdo em geral ou do todo da experiência" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 155), pois não se dedicam a aplicar as exigências do princípio de razão, mas concebem ele mesmo como um problema. Assim, na direção do modo que Schopenhauer entende a sua *metafísica*, está também uma descrição do que ele entende por *filosofia*, cuja caracterização aparece também a partir de uma inspiração platônica, como "*repetição completa, por assim dizer um espelhamento, do mundo em conceitos abstratos*, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em *um* conceito, e separação do diferente em outro" (SCHOPENHAUER, 2015a, §15, p. 98, grifos do autor)¹³, isto é, "o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno" (Ibid., p. 98). Nesta última caracterização, a filosofia é como um espelho do mundo, pois "reflete", ou "especula" o seu conteúdo, o que também confere a ela um caráter primário em relação aos outros

¹² Aristóteles é citado por Schopenhauer: "Pois se não há nenhuma outra substância exceto aquelas constituídas pela natureza, a física é a ciência primeira; mas se há alguma substância imóvel, a ciência dessa substância deve ser anterior e deve ser a filosofia primeira, que é assim dessa forma universal precisamente porque é primeira; a esta caberá investigar o ente enquanto ente" (ARISTÓTELES apud SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 213, nota 14).

¹³ Schopenhauer cita Francis Bacon para elucidar sua afirmação: "A filosofia só é verdadeira quando reproduz o mais fielmente possível as palavras do mundo e como que escreve conforme ao seu ditado, de tal maneira que não possa de um *simulacro e reflexo* do mundo, nada lhe acrescentando, mas somente repetindo e escoando" (BACON apud SCHOPENHAUER, 2015a, §15, p. 98, nota 48).

conhecimentos, mas secundário em relação à experiência do mundo.

Neste sentido de metafísica, como especulação da realidade, tanto física – em sentido antigo de *phýsis/Φύσις*, ou também como ciência da natureza – quanto metafísica, concebem o mundo como problema, e propõem enunciados teóricos como resposta para os seus questionamentos. Apesar disso, *física* e *metafísica* distinguem-se pelo modo com que concebem o mundo, a primeira como aparência, e a segunda como coisa em si. As explicações físicas partem da consideração espaço-temporal e causal dos corpos, e por isso atingem apenas a superfície, e se prendem às relações exteriores dos corpos. De forma geral, o mundo é tanto problema da física quanto da metafísica, mas as explicações físicas e metafísicas se distinguem em sua natureza. Enquanto a física se preocupa com as relações entre os corpos, a metafísica se preocupa com a origem dessas relações, a essência. A metafísica, pensada como filosofia, se distingue da física pois estuda e investiga o seu conteúdo *oculto*, e não aparente, isso porque a coisa em si não se revela enquanto tal, mas apenas em relação ao aparato cognitivo de quem a conhece. A tarefa da metafísica em sua acepção teórica, como sinônima de filosofia, é a de tornar claro, como uma imagem no espelho, *Spiegel*, aquilo que é por natureza obscuro e oculto, mas que subjaz presente em tudo o que aparece. A física, por outro lado, apenas se ocupa das relações exteriores, a "casca" do mundo (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 217), e por isso os seus juízos pressupõem o uso das leis e formas da experiência, sem, contudo, tornar estas leis alvo de questionamentos. A insuficiência das explicações físicas, ou “físicalistas”, *physikalischen* (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, pp. 211, 216), reside em duas imperfeições ligadas à natureza da investigação causal: 1) o começo da cadeia causal nunca pode ser alcançado e tende ao infinito e, 2) todas as causas que fazem efeito baseiam-se sempre em algo inexplicável, as qualidades originárias, ou *qualitas occulta* (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, pp. 210-11).

Na busca da origem mesma do movimento, por remissão ao começo de uma cadeia causal, constata-se que sempre haverá uma “causa da causa”, e, até que se estipule de fora um *primum mobile*, é-se levado a uma regressão ao infinito. Assim, a origem do movimento só pode ser encontrada além da relação de causa e efeito. Por outro lado, toda explicação física esbarra, em última instância, em qualidades originárias, que não são elas mesmas explicadas, por exemplo: gravidade, rigidez, choque, impenetrabilidade, elasticidade, magnetismo, etc., todas denominadas constantes de explicação, sem que se ofereça quaisquer esclarecimentos (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 212). Ora, todas

estas qualidades escondem algo de misterioso, pois não dizem por elas mesmas por que vieram, e, além disso, também não são experienciáveis em si mesmas. Mesmo onde a causalidade é mais evidente, como no movimento de uma esfera impelida em direção a outra, em que se diz "o movimento da segunda esfera é causado pela primeira", ainda assim, permanece o mistério da *possibilidade da passagem incorpórea do movimento de um corpo para o outro* (SCHOPENHAUER, 2013, p. 143). "Fisicamente tudo, e ao mesmo tempo nada, é explicável" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 212).

Toda explanação que não remete a uma relação da qual não se pode mais exigir um *por quê?* se detém numa *qualitas occulta* aceita: é o caso de toda força natural. Nesta se detém, em última instância, qualquer explanação das ciências da natureza, portanto em algo completamente obscuro: por conseguinte, a ciência da natureza tem de deixar inexplicável tanto a essência íntima de uma pedra quanto a de um ser humano e não pode dar conta da gravidade, da coesão, das qualidades químicas, etc., que se exteriorizam na pedra, nem do conhecimento e da ação do ser humano (SCHOPENHAUER, 2015, §17, p. 95).

Ou seja, por mais progresso que a física possa fazer, não será feito nenhum progresso para a metafísica, pois o progresso da física é apenas o progresso na direção da explicação sobre a aparência, de modo que "mesmo se alguém explorasse todos os planetas de todas as estrelas fixas, com isso ainda não teria dado um passo sequer na *metafísica*" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 216, grifo do autor). Os maiores progressos da física tendem a evidenciar, muito mais do que as verdades essenciais, a fronteira da metafísica, além da qual o conhecimento da causalidade não consegue avançar. Torna-se necessário, assim, um conhecimento de outra ordem, que supra a carência por outro tipo de respostas, ligadas à origem e ao núcleo da natureza.

Por isso vemos hoje em dia a CASCA DA NATUREZA ser investigada com a maior exatidão, os intestinos dos vermes intestinais e os parasitas dos parasitas serem conhecidos em detalhe: se alguém surge, como por exemplo eu, e fala do NÚCLEO DA NATUREZA; então ninguém o

ouve, pensam que isso nada tem a ver com o assunto e retiram-se esquadrinhando a sua casca. É-se tentado a denominar tais investigadores excessivamente microscópicos e micrológicos da natureza "os bisbilhoteiros da natureza" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, pp. 216-217).

Ora, precisamente a transição (*Übergang*¹⁴) da aparência para a essência é o problema primário da metafísica¹⁵. Decorre da proposta de uma metafísica imanente que ela não apenas explique, como fez Kant, que a aparência é distinta da coisa em si mesma, e, assim, estabeleça os limites do nosso conhecimento da natureza e de nós mesmos; mas também que ela indique a transição entre uma e outra, isto é, indique o “fio condutor” das aparências, que conecta a pluralidade em uma unidade originária. Explicar essa transição é o grande mérito de todo filósofo, e representa a solução do paradoxo essencial da filosofia, a saber, *como da unidade devém a pluralidade*.

1.2. A identidade metafísica da vontade e o conceito de sentimento

Pensada a partir de sua “casca” a natureza se apresenta para o indivíduo através da causalidade, e esta pode ser percebida, segundo Schopenhauer, de três maneiras: como causa mecânica (em sentido estrito), como estímulo (no reino vegetal) e como motivo (no reino animal), este último assume também sua forma abstrata no ser-humano. A transição entre física e metafísica tem como primeiro marco a constatação de que é a mesma causalidade que atua de diferentes modos na natureza, do que se conclui, então, que a necessidade determinante na ação humana é a mesma atuante no impulso de uma bola de bilhar, e varia apenas em grau. A variação do grau de necessidade da causalidade implica também uma variação nos graus do entendimento da causalidade manifestada na natureza. Assim, no reino inorgânico, patamar inferior da

¹⁴ Dado que, para Schopenhauer, a "Übergang" ocorre na consciência de si, ela não pode ser entendida de forma espacial, pois na consciência de si já não atua a forma do espaço, mas apenas do tempo (SCHOPENHAUER, 2010, §29, pp. 73-80). Por esta razão, prefiro a sua tradução por “transição”, conservando ao máximo o seu sentido técnico, a despeito da tradução literal.

¹⁵ Schopenhauer desenvolve detalhadamente o tema da transição em seu escrito *Sobre a vontade na natureza*, no capítulo “Astronomia Física” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 135).

natureza, causa e efeito são “completamente homogêneos e uniformes” para o nosso entendimento (*sind Ursach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmässig*, SCHOPENHAUER, 2013, p. 143), e por isso se considera a causalidade mecânica como modelo de uma relação causal. A causa do movimento de uma esfera em um jogo de bilhar é o choque de outra esfera em movimento. Considerando-se o choque como princípio de explicação do evento, o movimento se conserva, e o entendimento da relação causal envolvida parece ocorrer de forma transparente. Esta compreensão ocorre apenas na superfície, todavia no núcleo ainda permanece o mistério da passagem inexplicável do movimento de um corpo para o outro. Basta aumentar um pouco o grau de complexidade da causalidade e a sua compreensibilidade já se mostra bastante reduzida:

A coisa muda de figura quando nos elevamos mais na escala das aparições. Aquecimento como causa e expansão, liquefação, volatilização ou cristalização como efeito não são homogêneos: a sua conexão causal não é, portanto, compreensível. A apreensibilidade da causalidade reduziu-se: aquilo que se torna líquido com menos calor volatiliza-se com mais calor; aquilo que cristaliza com um calor menor derrete-se com um calor maior. O calor amolece a cera e endurece a argila; a luz embranquece a cera e enegrece o cloreto de prata (SCHOPENHAUER, 2013, p. 144).

Aos poucos, conforme se avança na escala dos seres da natureza, isto é, conforme as relações de causa e efeito tornam-se mais complexas, a similaridade aparente vai se perdendo, e o evento parece cada vez mais misterioso para o entendimento, “a causalidade oculta-se sob um denso véu” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 145). “Tudo isso se torna ainda mais evidente quando nos elevamos até os reinos orgânicos, onde se revela o fenômeno da vida” (Ibid.), em que o mistério se mostra surpreendente, e o efeito se torna cada vez mais expressivo do que a causa. É espantoso notar como que uma semente combinada com água e um pouco de terra tenha como efeito uma forma de vida, e mais ainda quando o embrião fecundado tem como fruto um organismo tão complexo como é o de um animal. Como diz Schopenhauer, aqui “restou-nos apenas o esquema de causa e efeito”, o traço visível, que já não diz muito sobre o evento em questão. Paradigmático é o modo com que a causalidade se expressa no ser humano, em que a causa sequer é evidente, e o indivíduo parece agir

livremente, como se não houvesse causa alguma para a sua ação¹⁶. A incompreensão daquilo que permanece invisível em um evento, a causa dos movimentos humanos, faz parecer que estes se dão como um verdadeiro “milagre” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 146). A necessidade causal se expressa, do ponto de vista do entendimento, pela necessidade de explicação, de modo que a atividade da ciência pode ser resumida pelas explicitações causais da natureza, que deixa sempre um “x” incompreendido, invisível pela observação exterior¹⁷.

A dúvida, que agora contamina até mesmo os acontecimentos mais rudimentares da natureza, revela, para Schopenhauer, a necessidade de se investigar a essência da causalidade por uma via inversa da intuição exterior. Ora, o característico de um pensamento filosófico-metafísico reside justamente na investigação desse “x” desconhecido que permeia a aparência causal, uma universalidade essencial que conecta a pluralidade dos seres na natureza (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 145, 149).

Física e metafísica possuem traços comuns, pois configuram-se como *explicação teórica da realidade*, e, mais especificamente, são produto da racionalidade humana, no uso da capacidade de formular juízos a partir dos conceitos. Mas, para a metafísica, a validade dos conceitos não consiste na sua mera aplicação à realidade, e sim na capacidade de alguns conceitos em remeter parcial e indiretamente à essência dessa realidade. Na gênese dos próprios conceitos encontramos a pista que nos leva à compreensão da coisa em si, pois existe uma diferença nos modos de empregar o conceito que marca também uma diferença na natureza do discurso filosófico, tal como entende Schopenhauer. Esta diferença pode ser expressa na relação entre *saber* e

¹⁶ A relação entre *motivo* e *ação* é a da *necessidade* expressa no reino animal, que se distingue da necessidade mecânica apenas em grau. Ou seja, para que haja uma ação animal ou humana é *necessário* que haja um motivo que funciona como causa da ação, da mesma forma que para que haja o movimento de uma esfera dizemos que deve haver uma *causa* do movimento. No ser humano o motivo aparece em sua forma *abstrata*, enquanto nos outros animais o motivo é concreto, isto é, enquanto no animal o motivo é identificável com certa facilidade na ação, no ser humano ele parece oculto no intelecto de quem age, perene aos acontecimentos presentes (SCHOPENHAUER, 1950, §20, p. 70).

¹⁷ “A essência comum e universal de todas as aparências de uma determinada espécie, aquilo sem cuja pressuposição a explanação por causas não teria sentido nem significação, é justamente a força da natureza em geral, que tem de permanecer na física como *qualitas occulta*, precisamente porque aí finda a explanação etiológica [das causas] e começa a explanação metafísica” (SCHOPENHAUER, 2015a, §27, p. 163).

sentimento:

Neste sentido, o oposto propriamente dito do SABER [*Wissens*] é o SENTIMENTO [*Gefühl*], oposição que merece aqui a sua explicação. A palavra SENTIMENTO designa um conceito de conteúdo completamente NEGATIVO [*negativen*], noutros termos, designa algo presente na consciência que NÃO É CONCEITO NEM É CONHECIMENTO ABSTRATO DA RAZÃO [*nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntniß der Vernunft*]: não importa o que isso seja, sempre cai sob a rubrica do conceito de SENTIMENTO, cuja esfera é extraordinariamente ampla e, por conseguinte, abrange as coisas mais heterogêneas que só entendemos como se agrupam quando reconhecemos que coincidem unicamente neste aspecto negativo: NÃO SEREM CONCEITOS ABSTRATOS (SCHOPENHAUER, 2015a, §15, p. 60).

Em relação a um conceito abstrato, o conceito “sentimento” (*Gefühl*) é definido por negação, isto é, meramente aquilo que não é conceito da razão. A negatividade do conceito “sentimento” significa que este conceito *não é* um conceito em sentido abstrato, pois não é conceito em sentido positivo, determinativo (SCHOPENHAUER, 2015a, §11, p. 61). Schopenhauer chama a atenção para o fato do sentimento não possuir uma esfera de significação bem delimitada, fato esse que impede a sua abstração. A única característica comum daquelas experiências que podem ser reunidas pelo sentimento consiste simplesmente no fato de não serem conceitos abstratos, isto é, não serem conceito em sentido estrito, mas apenas negativamente. Porém, apesar do aspecto negativo em relação à generalização, o sentimento possui uma positividade concreta, pois está próximo da experiência, de modo que, apesar de ser negativo em relação ao conceito abstrato, é positivo em relação à experiência concreta e, por consequência, em relação à intuição.

Tomando-se o conceito abstrato como uma esfera delimitada aos quais são incluídos os seus casos, pode-se dizer que o sentimento abrange tudo aquilo que se encontra fora de qualquer esfera, à margem de sua circunscrição. Assim, por exemplo, dizemos que sentimos o frescor do mar, e sentimos vergonha dos outros, o artista diz que sente a beleza, e o geômetra que sente a verdade de uma demonstração, bem como o

apaixonado, que diz sentir o amor¹⁸. A ausência do traço objetivo comum entre essas experiências não elimina a presença de uma universalidade subjetiva, implícita no sentimento. Com efeito, há algo que origina os sentimentos e as afecções, mas que não pode ser expresso objetivamente por meio da linguagem¹⁹. Mais que isso, a expressão objetiva da realidade em conceitos abstratos possui uma relação inversa com a expressão do conteúdo concreto dessa realidade, ou seja, quanto mais abstrato é um conceito, menos ele está perto da realidade mesma, e menos adequada é a sua expressão. Por esta mesma razão, quanto mais clara é a explicação causal de um evento, mais ela se afasta da compreensão da realidade deste mesmo evento, porque é próprio da explicação racional o afastamento da realidade concreta²⁰. O descolamento do conceito em relação à essência e a consequente relação inversa de explicação e compreensão consistem no caráter místico da verdade metafísica que Schopenhauer persegue, a vontade como coisa em si é uma verdade apreensível na contramão do conhecimento racional.

Os conceitos abstratos caracterizam-se *grosso modo* pela reunião de indivíduos que possuem o mesmo traço comum, isto é, uma reunião *post rem* a partir dos seus exemplares correspondentes. Assim, os conceitos abstratos são sempre derivados das intuições que os precedem, e por isso os conceitos são representações abstratas de representações intuitivas, de onde retiram todo o seu estofa, e não possuem nenhuma realidade independente destas últimas. São, assim, “representações de representações” (SCHOPENHAUER, 1950, §26, p. 118), atividade própria da razão que consiste em afastar as palavras do seu conteúdo concreto para poder fixar na linguagem as experiências que são efêmeras

¹⁸ O filósofo também compara a constituição de um conceito para tudo o que não é conceito, pela palavra *sentimento*, à maneira com que os povos sempre lidaram com os estrangeiros, isto é, pelo estereótipo bárbaro (entre os gregos), continental (entre os ingleses), pagão (entre os fiéis), plebeu (para os nobres), etc.

¹⁹ A *sensação* pode ser pensada como subespécie dos *sentimentos*, conforme lemos na seguinte passagem “como a língua alemã ainda possui a palavra sinônima *Empfindung*, 'sensação', seria útil reservá-la, como subespécie, para os sentimentos corporais [*körperlichen Gefühle*]” (SCHOPENHAUER, 2015a, §11, p. 61).

²⁰ Ruy Rodrigues chama a relação inversa entre *explicação* causal e *compreensão* da essência como a *tese da inteligibilidade inversa*, proposta como chave para leitura da noção de vontade schopenhaueriana como uma *hermenêutica da representação*. (RODRIGUES, 2011, p. 231).

por natureza – este é o propósito do conceito²¹. Porém, a natureza originária e ativa da intuição torna-a já um tipo de conhecimento anterior à atividade racional, de modo que, enquanto os conceitos dependem das intuições, as intuições não dependem dos conceitos²². Schopenhauer tem de discordar, portanto, da segunda assertiva da máxima kantiana “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”, pois, para ele, a relação de dependência entre conceitos e intuições não é bilateral, isto é, os conceitos dependem das intuições, mas as intuições não dependem dos conceitos. Cabe à intuição a orientação da experiência²³, e, assim, “a relação que os conceitos possuem com a intuição é de cópia, repetição, do mundo intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2015a, §16, p. 98).

A INTUIÇÃO é não apenas a FONTE de todo conhecimento, mas é em si mesma o conhecimento *κατ' ἐξοχήν* [por excelência], o único autêntico, incondicionalmente verdadeiro, digno por completo de seu nome: pois apenas ela proporciona INTELECÇÃO propriamente dita, apenas ela é efetivamente assimilada pelo ser humano, introjetada em seu imo e pode com plena razão ser chamada SUA; enquanto os conceitos apenas colam-se nela (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 7, p. 92).

²¹ “O saber, o conhecimento abstrato, tem o seu maior valor na comunicabilidade, em poder ser fixado e conservado: só assim torna-se tão importante e indispensável na prática” (SCHOPENHAUER, 2015a, §12, p. 65).

²² “Notável, entretanto, é que no primeiro tipo de atividade, na qual uma única pessoa deve executar algo em ação ininterrupta [em relação às atividades cooperativas], o saber, o uso da razão, da reflexão, por muitas vezes pode até mesmo atrapalhar, como, por exemplo, nos jogos de bilhar, na esgrima, no manejo de um instrumento, no canto: aqui o conhecimento intuitivo tem de conduzir imediatamente a atividade: se esta é intermediada pela reflexão, a coisa torna-se incerta, porque a atenção é dividida e confunde a pessoa [...] O mesmo vale para compositores, pintores, sim, para poetas: o conceito sempre é infrutífero na arte; apenas a parte técnica desta pode ser por ele conduzida: o domínio do conceito é a ciência” (SCHOPENHAUER, 2015a, §12, pp. 66-7).

²³ A orientação da intuição, que não é *cega* para Schopenhauer, atesta-se inclusive em sua etimologia, pois “*Anschauung*” possui em seu radical o verbo “*schauen*”, “ver”, de onde deriva a palavra “*Schein*”, “ilusão”, como também “*Erscheinung*”, “aparência”.

A intuição possui dois aspectos fundamentais: é empírica e, ao mesmo tempo, intelectual. Que a intuição seja empírica e ao mesmo tempo intelectual, significa dizer apenas que na apreensão do dado sensível pelos sentidos já há a atividade do entendimento, que aplica suas formas ativamente sobre os dados sensíveis. Ser “representação”, *Vorstellung* (“*Stellung*”/“algo colocado” + “*Vor*”/“diante de”), implica, assim, que algo se apresenta para o intelecto, de modo que não existe conhecimento que já não seja dado no entendimento²⁴. Para Schopenhauer, “*alle Anschauung ist eine intellektuale*”, “toda intuição é intelectual” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 32), e isto é, para ele, o mesmo que dizer que toda intuição é também corporal e, mais especificamente, cerebral (SCHOPENHAUER, 2015a, §6, p. 23). A importância do corpo na filosofia de Schopenhauer consiste em que ele seja tanto condição para as afecções e os sentimentos, quanto para a própria abstração, que tem origem na intuição. Se o corpo é a condição para qualquer experiência, então é nele, e não fora dele, que se pode encontrar a chave para a decifração do enigma do mundo, a passagem da aparência para a coisa em si (SCHOPENHAUER, 2015a, §18, pp. 119-20). Na tese de Schopenhauer *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813), o corpo é pensado primeiramente como ponto de partida do conhecimento do mundo, pois o conhecimento do mundo é produto das impressões dos sentidos, que são as impressões exteriores. Porém, o próprio corpo pode também ser conhecido como objeto de conhecimento na “consciência de si”, *Selbstbusstsein*, que se constitui como produto das impressões internas²⁵.

²⁴ A respeito das provas que Schopenhauer oferece para a intelectualidade da intuição, remeto ao ensaio *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, bem como ao ensaio *Sobre a visão e as cores* (SCHOPENHAUER, 1950, §21, p. 73; 2003, §1, p. 29).

²⁵ Não apenas a consciência das outras coisas, isto é, a percepção do mundo exterior, mas também a CONSCIÊNCIA DE SI contém [...] uma parte que conhece e uma que é conhecida; do contrário, não seria CONSCIÊNCIA. Pois CONSCIÊNCIA consiste no conhecer: mas a isto pertence uma parte que conhece e uma que é conhecida; eis por que a consciência de si também não poderia existir se nela não se contrapusesse ao que conhece um conhecido diferente deste [...]. Por isso é impossível uma consciência que fosse absoluta inteligência [...] O que conhece, justamente como tal, não pode ser conhecido: do contrário, seria o CONHECIDO de outro que conhece. Como o CONHECIDO na consciência de si encontramos, todavia, exclusivamente a VONTADE”. (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 19, p. 244). O termo “Selbstbusstsein” também é frequentemente

O conhecimento é definido por Schopenhauer como uma relação entre aquele que conhece e o que é conhecido, em que o que conhece não se confunde com o que é conhecido, pois neste caso seriam a mesma coisa, e o sujeito seria consciência plena. A partir desse raciocínio, se o objeto de conhecimento interior é desconhecido para a consciência que o conhece, e por isso é objeto, então os sentimentos e as afecções internas não são fruto do intelecto, mas devem ter sua origem em outro lugar do corpo. Todavia, como seria possível que uma parte de si fosse sujeito e a outra parte objeto, sem que se incorresse no paradoxo de afirmar a existência de uma parte do sujeito destacável do si mesmo como um não si mesmo, isto é, sem que o sujeito devesse ser considerado também, de alguma forma, objeto? A solução parte da distinção entre sujeito de conhecimento e sujeito de vontade, na *Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, e se desenvolve na distinção entre representação e vontade, no *Mundo como vontade e como representação*. O objeto do conhecimento de si é o sujeito da vontade, em cujo entrecruzamento com o sujeito do conhecimento consiste aquilo que o filósofo chama de “milagre por excelência” (SCHOPENHAUER, 2015a, §18, p. 119), o “ponto de indiferenciação”, da identidade entre conhecimento e sentimento. Com efeito, é pela via do sentimento, e não do raciocínio, que este tipo bastante peculiar de identidade pode ser constatado. No meio do

traduzido por “autoconsciência”. Aqui, também, sigo a tradução de Jair Barboza, para quem “consciência de si” expressa melhor a relação do conhecimento próprio da “Selbstbewusstsein”. Três são os principais argumentos a este favor: “Selbst” é destacável de “Bewusstsein”, como o “si próprio” (cujo correspondente no inglês é “self”), esta decomposição atende à primeira exigência de todo conhecimento, do sujeito que conhece para o objeto a ser conhecido. Em segundo lugar, a consciência de si é sempre consciência de algo estranho a si e, portanto, o “si próprio” é composto não apenas por uma parte consciente, mas também por uma “inconsciente”, desconhecida. Se o sujeito (consciência) correspondesse ao objeto a ser conhecido (consciência) tratar-se-ia tão somente de um absurdo, neste sentido diz Schopenhauer: “Não existe um conhecimento do conhecer, porque para isto seria preciso que o sujeito pudesse se separar do conhecimento e então conhecê-lo, o que é impossível” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 158, tradução livre). O terceiro argumento consiste em considerar que “consciência de si” conserva a sua oposição à “consciência das outras coisas” (*Bewusstsein von anderen Dingen*), para o que “autoconsciência” não parece suficiente. Estes argumentos são uma síntese dos constantes diálogos e debates travados com Jair Barboza desde o período de elaboração da minha dissertação de mestrado, a quem devo, além de gratidão, todo o mérito desta argumentação.

caminho está a intuição, forma primitiva de conhecimento, que serve como um forte indício de que a realidade metafísica deve ser buscada no caminho da experiência sentida, na direção oposta da experiência refletida.

A identidade, enquanto conceito formal da razão, é um princípio lógico do conhecimento, tradicionalmente conhecido como o “princípio de identidade”, acompanhado dos princípios do terceiro excluído, de não contradição e do princípio de razão suficiente (SCHOPENHAUER, 1950, §30, p. 126). Esta identidade não possui, para Schopenhauer, nenhuma realidade, pois expressa não mais que um produto *a priori* da razão, sempre subordinado a ela. É, assim, uma espécie de ficção abstrata que rege as relações entre juízos, mas nunca entre as coisas mesmas. A identidade da causalidade caracteriza-se pelo reconhecimento da analogia entre causalidade mecânica, excitação e motivo, que evidencia um parentesco entre as ações da natureza nos reinos mineral, vegetal e animal²⁶. O sentimento é a expressão mais imediata do corpo, e este, por sua vez, é experienciado mais intimamente como vontade, entendida como gênese da motivação para as ações. Assim, se pudéssemos conhecer tudo o que nos aparece “de fora” tão imediata e intimamente como conhecemos “de dentro”, então estenderíamos o conhecimento que temos de nossa própria vontade para o restante da natureza²⁷. Esta verdade, que apreende a vontade como a essência da realidade, não pode ser deduzida de nenhum conhecimento, pois não se serve de outra representação como referência. Do ponto de vista conceitual, a vontade está inscrita no “sentimento”, pois está quase que completamente “colada” na experiência, e somente com referência a ela pode ser demonstrada, na medida em que cada um reconhece a partir da sua própria experiência essa verdade filosófica fundamental.

Também ali, onde a causa mais palpável traz consigo o efeito, esse elemento misterioso ainda presente, esse *x* ou o efetivamente interno ao evento, o verdadeiro agente, o em si dessa aparição

²⁶ A identidade da causalidade é desenvolvida sobretudo em §23 do primeiro volume do *Mundo como vontade e como representação*.

²⁷ “Vemos, pois, que *de fora* jamais se chega à essência das coisas: por mais que se investigue, obtêm-se tão somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada e que de vez em quando desenha a sua fachada. No entanto, este foi o caminho seguido por todos os filósofos que me antecederam” (SCHOPENHAUER, 2015a, §17, p. 116).

– a qual, afinal, nos é dada apenas como representação e segundo as formas e leis da representação – é essencialmente o mesmo que aquilo que, nas ações de nosso corpo, igualmente dado como intuição e representação, nos é íntima e imediatamente conhecido como *vontade* (SCHOPENHAUER, 2013, p. 150).

A vontade, como coisa em si, é aquele “x”, antes desconhecido, que se oculta na pluralidade de manifestações do mundo. A origem deste conceito, “vontade”, é o núcleo do corpo, um sentimento cujo significado é a experiência mais íntima da realidade. Schopenhauer chega a dizer que a vontade é uma “palavra mágica”, *ein Zauberwort*, pois desvela-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, como aquilo que é imediatamente melhor compreendido do que qualquer outra palavra (SCHOPENHAUER, 2015a, §22, p. 130). A despeito do alto grau de compreensibilidade, a vontade é “sem fundamento”, *grundlos*, isto quer dizer que não se pode aplicar a ela a relação lógica do conhecimento, entre fundamento e consequência, de modo que ela se apresenta como um mistério para a compreensão racional. Como foi dito, essa natureza de não ter fundamento, da vontade, pode ser reconhecida até no seu grau mais débil de expressão na natureza, que sempre se apresentará diante de nós como um problema para a compreensão.

Considerando o que foi dito até aqui, a filosofia possui a vantagem em relação à física, ou às ciências naturais, por estar mais próxima da realidade metafísica da vontade, no uso dos conceitos que remetem mais proximamente à intuição e, portanto, à experiência mesma. Esses conceitos são caracterizados por remeterem indiretamente e de forma negativa a essa realidade, apesar de poderem ser reunidos sob a rubrica do sentimento, uma espécie de não-conceito. Paradoxalmente, a filosofia, como espelhamento da realidade em conceitos, alcança com maior êxito o seu objetivo quando se aproxima da experiência, na contramão da abstração, pela via do sentimento – é assim que se chega ao conceito “vontade”. A metafísica teórica, sinônima da filosofia, caracteriza-se, com isso, como discurso especulativo (como espelhamento) acerca do mundo, o qual é incompreensível para a razão, e, assim, inexprimível por meio de conceitos abstratos.

O ponto de vista adotado nesta tese é o de que a filosofia é sempre teórica e, portanto, mesmo aquilo que a tradição filosófica chama de “filosofia prática” deve ser compreendido ainda como teoria. Neste sentido, diz Schopenhauer na abertura do quarto livro do *Mundo como*

vontade e como representação, cujo tema é a ética:

A parte seguinte da nossa consideração, de acordo com o modo comum de as pessoas expressarem-se, poderia chamar-se filosofia prática, em contraste com a parte teórica tratada até agora. Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto da sua investigação, e sempre descrever, em vez de prescrever. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará, por fim, a filosofia abandoná-las. Pois aqui, quando se trata do valor ou da ausência dele em relação à existência, quando se trata da salvação ou danação, os conceitos mortos não decidem, e sim a essência mais íntima do ser humano [...] A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos. A tarefa da filosofia é interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento, a cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista (SCHOPENHAUER, 2015, §53, pp. 313-4).

A crítica de Schopenhauer à concepção de uma filosofia prática no sentido da “condução da ação” tem como pano de fundo a sua crítica às éticas prescritivas, que apontam na direção de como os indivíduos “devem” agir, na pretensão de alterar o rumo da ação. Segundo Schopenhauer, essa não é a tarefa da filosofia, cuja peculiaridade consiste em ser o espelho mais fiel possível da realidade, que apreende a vida como um fenômeno dado a ser interpretado²⁸. Na base de sua crítica da

²⁸ Acerca da ética, Schopenhauer afirma ainda: “Proponho, em contrapartida, como finalidade para a ética, a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão

concepção de uma “filosofia prática”, está a ideia de que não cabe à filosofia o exercício efetivo de uma ação, restando para a filosofia uma atitude puramente contemplativa²⁹ diante dos eventos do mundo. Com esse distanciamento contemplativo da filosofia, esta jamais pode ser prática, de modo que, apesar de dirigir-se à ação, uma filosofia prática é sempre teórica, e o seu discurso nunca substitui a ação mesma. Assim, qualquer que seja o aspecto “prático” da metafísica, que é expressa de forma teórica pela filosofia, ele não poderá consistir em um discurso teórico-especulativo sobre a realidade. A metafísica prática pode apenas voltar-se, portanto, para as ações mesmas, na medida em que estas exprimam efetivamente a identidade metafísica da vontade em meio à pluralidade das aparências, como formas de experimentar a vontade como coisa em si. Enquanto uma *Experimentalmetaphysik*, “metafísica experimental” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 289), a metafísica prática diz respeito a experiências que servem de exemplos fáticos e cotidianos da universalidade abordada pela filosofia, mas agora de um ponto de vista estritamente concreto.

1.3. Metafísica prática ou operativa

A expressão “metafísica prática”, *praktische Metaphysik*, aparece como mote para a compreensão da relação entre magia e metafísica. Por detrás da sugestão de Schopenhauer, está a ideia de que as práticas mágicas evidenciam um aspecto prático-operativo da metafísica especulativo-teórica desenvolvida em *O mundo como vontade e como representação*, isto é, um correlato metafísico prático da filosofia de Schopenhauer. Com base em uma investigação mais profunda, vê-se que não se trata de uma correlação prática inespecífica, mas da expressão prática da *identidade metafísica da vontade* considerada em sua onipotência, que irrompe – não *da* – mas *na* ordem das aparências, ou

última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o **caminho empírico**, a saber, o de investigar se há em geral ações as quais temos de atribuir *autêntico valor moral* – que seriam ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. **Estas devem ser pois consideradas como um fenômeno [Phänomen] dado que temos de explicar corretamente [...]** (SCHOPENHAUER: 2001, §13, p. 119, grifos em negrito meus).

²⁹ A palavra "teoria", em grego "theōrós/θεωρός", indica, sobretudo a partir de Platão, um sentido próximo de contemplação, admiração ("thaumazein/θαυμάζειν"), especulação, derivados de "visão" ("tháuma/θαῦμα") (CHANTRAINE, 1999, pp. 424, 433-4).

seja, no próprio mundo efetivo, isto é, *empírico*. A metafísica prática opera, assim, a partir do reconhecimento de que a vontade é o núcleo de todas as aparências e, portanto, é a mesma em todo lugar. E a magia é, neste contexto, não apenas um caso da teoria, mas uma efetiva e importante comprovação da tese do *Mundo como vontade e como representação*³⁰.

O compromisso de Schopenhauer com a magia é filosófico, pois ele entende que a magia, por sua própria natureza, é alheia aos dogmas da religião e da ciência, é, por isso, está além do bom e do mau (SCHOPENHAUER, 2013, p. 188). As definições de Schopenhauer para a magia são, por consequência, todas essenciais, naquilo que se pode dizer das suas práticas de um ponto de vista metafísico, que nunca substitui, porém, a prática mesma. O importante está naquilo que a magia clareia empiricamente, de tal forma que qualquer definição da magia torna-se apenas acessória, ao lado da eficácia de seus experimentos (Ibid., pp. 171-2). Por um lado, então, o pensamento sobre a magia é uma afronta ao dogmatismo científico do “presunçoso século XVII” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 251), que negou com arrogância os fatos misteriosos presentes em toda a história do ocidente, em nome de um conhecimento claro e seguro da realidade visível³¹. Por outro lado, ensejo desta tese, o pensamento sobre a magia é uma importante comprovação da filosofia de Schopenhauer, uma prova empírica, ou “prova real” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 23), de tal modo efetiva e atestável, a despeito do seu caráter misterioso, que inspira uma paráfrase com uma expressão de um dos maiores nomes da ciência moderna, Francis Bacon: a magia é, de certa maneira, uma “metafísica experimental”, *Experimentalmetaphysyk*, que se contrapõe à “física experimental”, ou física prática, na medida em que abole as leis mais gerais da física,

³⁰ Digno de nota é a escassez de produção relativa aos temas correlacionados da *metafísica prática* e da *magia*, que me chamaram a atenção desde a primeira leitura. Tal como pude constatar até o momento de minha pesquisa, três publicações do anuário de Schopenhauer merecem menção (*Schopenhauer-Jahrbuch* é o principal veículo de publicações ligada à Sociedade Schopenhauer Internacional, *Schopenhauer-Gesellschaft*, presidida atualmente por Matthias Koßler). São elas: *Schopenhauer et le Magnétisme*, de Jean Brun (BRUN, 1988); *Die Magie in Schopenhauers Metaphysik: ein Weg, um uns als „magisches Nichts“ zu erkennen*, de David López (LÓPEZ, 2014); e *Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik?*, de Gottlieb Florschütz (FLORSCHÜTZ, 2012).

³¹ Notadamente o materialismo e o naturalismo, que seria a física “sentada no trono” da metafísica (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 213; 2006, p. 288).

tornando possível a atividade daquilo que se julga *a priori* impossível (SCHOPENHAUER, 2006, p. 289). A magia é real e plenamente uma *actio in distans*, “ação à distância”, traço que a torna, juntamente com os fenômenos relacionados, o mais importante fenômeno entre os fatos da experiência, tornando obrigatório um contato aprofundado por parte de todo filósofo (Ibid., p. 288).

As duas primeiras referências para a expressão “metafísica prática” encontram-se no capítulo “Magnetismo animal e magia” do ensaio *Sobre a vontade na natureza* (1836)³², onde Schopenhauer é categórico:

o magnetismo aparece efetivamente como a *metafísica prática*, termo que já Bacon de Verulamio utilizara, em sua classificação das ciências (*Instauratio magna*, livro 3), para designar a *magia*: ele é a metafísica empírica ou experimental (SCHOPENHAUER, 2013, p. 162).

[...]

Quiséramos, porém, estabelecer, segundo a classificação de Bacon, a magia como a metafísica prática; então seria certo que a metafísica teórica a se relacionar corretamente com ela não poderia ser outra que não a minha decomposição do mundo em vontade e representação (SCHOPENHAUER, 2013, p. 192).

A pista deixada por Schopenhauer do sentido adotado da expressão “metafísica prática” está na sua referência à classificação das ciências de Francis Bacon. No bojo da proposta de uma reforma e reclassificação do conhecimento humano e das ciências de seu tempo, Bacon parte de uma distinção entre o conhecimento prático e o conhecimento teórico e classifica as ciências conforme o tipo de investigação. O projeto da reforma da filosofia, ou ciência natural³³, consiste na classificação de quatro disciplinas: física, mecânica, metafísica e magia, reunidas naquilo que Bacon passa a chamar de filosofia natural. No sistema de Bacon, estas quatro disciplinas possuem a característica comum de serem o estudo das

³² Duas outras referências muito semelhantes encontram-se no ensaio “Ensaio sobre a visão de espíritos”, dos *Parerga e Paralipomena*, de 1851 (SCHOPENHAUER, 2006, pp. 289 [IV 298], 320 [IV 335]).

³³ Como se sabe, ainda não existe no tempo de Bacon uma demarcação da fronteira entre filosofia e ciência, como temos hoje.

causas, concebidas em sentido aristotélico: material, eficiente e formal, que engendram a mudança dos corpos³⁴. Assim, para Bacon, enquanto a física e a mecânica estudam as causas material e eficiente do movimento dos corpos no mundo, a metafísica e a magia tratam das causas formais destes corpos. Por outro lado, considerando-se o modo específico de cada estudo, também física e metafísica possuem a característica comum de serem especulativas e teóricas, enquanto que a mecânica e a magia são disciplinas eminentemente práticas, na medida em que operam a teoria, isto é, operam o mesmo conteúdo da especulação da física ou da metafísica. Neste sentido, a mecânica é a disciplina correlata prático-operativa da física, que é teórico-especulativa, e a magia a disciplina correlata prático-operativa da metafísica, que também é teórico-especulativa. Isto é, enquanto a mecânica é a operação da física, a magia é a operação da metafísica (Anexo A).

Atendo-se ao ponto de vista especulativo, portanto, física e metafísica distinguem-se, no pensamento de Bacon, pois, enquanto uma se apegua às influências perceptíveis, *visíveis*, na mudança dos corpos (causas material e eficiente), a metafísica se apegua à investigação das influências invisíveis e *ocultas* (causa formal). Isto se dá no seguinte sentido: quando se questiona a causa da brancura da neve, a resposta da física é “um agregado de ar e água”, mas esta resposta não toca a essência da brancura, pois outros agregados como o de pó de vidro e ar também poderiam engendrar uma brancura semelhante. A causa eficiente caracteriza-se não apenas por ser motor para a constituição material da coisa, e, portanto, da sua forma, mas também por ser remissível às naturezas visíveis, isto é, outros elementos constitutivos do mundo. A resposta metafísica de Bacon caracteriza-se pelo apego às “naturezas simples” invisíveis, e por isso a causa formal da brancura seria algo como “o agregado de corpos transparentes, em um arranjo ótico de uma ordem regular”, em que a transparência e a disposição ótica definiriam

³⁴ Segundo Aristóteles: “causa, num sentido, significa a matéria de que são feitas as coisas: por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça e seus respectivos gêneros. Em outro sentido, causa significa a forma e o modelo, ou seja, a noção da essência e seus gêneros; [...] Ademais, causa significa o princípio primeiro da mudança ou do repouso [...] Além disso, a causa significa o fim, quer dizer, o propósito da coisa” (ARISTÓTELES, 2002, 191). Bacon decide excluir o estudo da causa *final* da metafísica, pois entende que esta somente existe na mente de Deus e, portanto, converte-se no ser humano como pura especulação, que não pode ser confrontada com a experiência, trazendo prejuízos para o conhecimento natural (ROSU, 2013, p. 184).

essencialmente qualquer brancura³⁵. A causa formal, ou essencial, da brancura possui a característica de ser oculta e invisível, mas também o mais alto grau do conhecimento que a abstração conceitual pode trazer. Ainda que estejamos diante de um projeto da naturalização do conhecimento humano, na aurora da ciência moderna em que as explicações metafísicas parecem se aproximar cada vez mais das explicações da física teórico-abstrata, continua em jogo a diferença entre duas noções de fundamento do movimento dos corpos: uma é espaço-temporal e a outra essencial.

Considerando-se os distintos propósitos das filosofias de Bacon e Schopenhauer, faz-se relevante aqui que o caminho seguido por Bacon no desenvolvimento de um modelo de explicação para a ciência natural está inserido naquilo que Schopenhauer chama de “física”, como o estudo das causas, e, por isso, a noção de “causa formal” consistiria em um abuso no uso do intelecto, em aplicar a causalidade em um âmbito completamente avesso a ela, motivo que torna a proposta de Bacon e de boa parte da tradição filosófica alvo das críticas de Schopenhauer³⁶. Todavia, a distinção entre conhecimento prático e teórico, bem como a concepção experimental do conhecimento, ajudam a compreender a relação entre magia e filosofia no pensamento de Schopenhauer. A magia é tratada por Bacon de forma naturalizada, isto é, como “magia natural”³⁷, mas enquanto um correlato *operativo* da metafísica, que é especulativa, como se viu. Há uma complementaridade entre especulação e operação, e a única diferença entre magia e metafísica consiste no tipo de manipulação das causas formais, que, todavia, são as mesmas para as duas disciplinas. Por detrás da importância da magia no sistema dos conhecimentos baconiano está a sua concepção de “experimento”: experimento é

³⁵ Para uma apreciação mais detalhada e de outros exemplos, ROSU, 2013, pp. 187ss.

³⁶ Schopenhauer também propõe uma classificação das ciências, entre as ciências puras *a priori* e as ciências empíricas ou *a posteriori*, mas deixa de fora metafísica e magia, por justamente serem avessas ao princípio de razão, e, assim, à forma da causalidade (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 12, p. 154). Acerca da crítica à aplicação da causalidade para a coisa em si, Schopenhauer dedica boa parte de *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* (SCHOPENHAUER, 1950, §20, p. 58).

³⁷ A proposta de uma naturalização da magia consiste, *grosso modo*, em uma crítica à tradição hermética renascentista, isto é, na purificação das práticas mágicas, naquilo que resta para além das invenções e fantasias, o objetivo de Bacon é o de alcançar o conhecimento capaz de reproduzir os experimentos mágicos, como forma de manipular a natureza (ROU, 2013, p. 185).

experiência manipulada. Para Bacon, um experimento é sempre uma experiência controlada, em que a natureza é forçada a revelar algo sobre si mesma que de outra maneira permaneceria oculto. Na raiz da concepção de Bacon sobre a ciência, está a ideia de que “conhecimento é poder”, e aquilo que no pensamento é equivalente a uma causa, na operação é equivalente a uma regra³⁸. Lapidar é a afirmação de Bacon de que “o verdadeiro e legítimo fim da ciência não é outro que suprir a vida humana com novas descobertas e recursos” (BACON, 1989, p. 227, tradução livre). Nesse contexto, a magia é a ciência da manipulação das formas com o objetivo de transformar os corpos naturais, atuando como uma operadora da metafísica, na medida em que transfere as características formais de um corpo para o outro. Na base deste pensamento está a ideia de que, conhecendo-se a causa de um fenômeno, torna-se possível a sua reprodução: se a causa é eficiente a reprodução é mecânica, se a causa é final a reprodução é *mágica*. Em uma linguagem acessível poder-se-ia dizer que se o movimento de um corpo tem como causa uma ação mecânica, isto é, uma causa visível no evento (impulso, choque, etc.) então houve uma transferência mecânica do movimento, mas se este movimento não possui uma causa visível, detectável no evento, então a transferência do movimento deu-se de forma oculta, isto é, mágica.

A ideologia científica que decorre deste pensamento, da ciência dominadora e operadora da natureza, vigorou, como se sabe, por alguns séculos. A naturalização do conhecimento, que mais apropriadamente é uma artificialização da natureza, torna o cientista um artesão do mundo, e encontra na magia uma excelente confirmação e, quiçá, também uma justificação³⁹. Schopenhauer não estaria absolutamente de acordo de que o objetivo do conhecimento humano é a dominação da natureza, pois sequer isso seria pensável, aceitando-se a premissa de que toda ação no mundo é expressão da vontade de vida (*Wille zum Leben*), inerente à própria natureza, e, portanto, a natureza é quem domina o ser humano. Tampouco concorda com a ideia de uma “magia natural”, considerada um contrassenso tão nítido quanto a ideia de uma “física sobrenatural” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 168): o domínio da metafísica e da magia

³⁸ Diz Bacon: “Conhecimento e poder do homem coincidem [...]. E o que à contemplação apresenta-se como causa, é na operação equivalente à regra” (BACON, 1889, p. 192, tradução livre).

³⁹O naturalismo converte-se por ideologia em uma faceta teórica do egoísmo, pois reproduz a concepção instrumental da natureza, a serviço da ciência humana. Sobre “egoísmo teórico”, ver SCHOPENHAUER, 2015a, §19, pp. 120-124).

é o da coisa em si, enquanto que o domínio da física e da mecânica é o da aparência. Decorre disto, não apenas que a vontade é fundamento de qualquer ação e, portanto, nenhuma ação é totalmente livre, mas também que todo instrumento e manipulação é, de antemão, extensão dessa vontade. Assim, o touro possui chifres e o ser humano possui as ciências, mas tanto os chifres quanto as teorias científicas correspondem unicamente, a despeito de um aparente abismo evolutivo, às exigências impiedosas por sobrevivência de uma mesma vontade que se manifesta em cada indivíduo. Faltava a Bacon, sobretudo, a visão do todo da metafísica, o pensamento sobre o todo do mundo, que oferecesse o fio condutor das aparências. Assumindo-se o fio condutor da vontade, a afirmação de Bacon “conhecimento é poder” converter-se-ia corretamente em “vontade é poder”, e o conhecimento não passaria de um direcionamento intelectual da vontade. Emblemática é a imagem que Schopenhauer nos apresenta acerca da relação entre vontade e intelecto, do “forte cego que carrega nos ombros o paralítico que vê” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 19, p. 253). É a vontade, cega, que conduz as ações no mundo, ainda que caiba ao intelecto iluminar os motivos⁴⁰.

A magia abrange, historicamente, boa parte das práticas da civilização ocidental que servem de tema para as narrativas fantásticas dos “fenômenos sobrenaturais”. Os povos de todos os lugares e tempos distinguem o *natural* do *sobrenatural*, como duas ordens radicalmente distintas coexistentes da realidade (Ibid.). Em geral, o pensamento embutido nessa distinção coincide com a distinção kantiana entre “coisa em si” e “aparência”, pois o natural é o que pode ser visto, isto é, apreendido pelo entendimento, na sua legalidade transcendental, enquanto que o sobrenatural é aquilo que escapa a apreensão ótica do tempo, do espaço e da causalidade, da forma como Schopenhauer compreende essa apreensão. A expressão “sobrenatural” indica fortuitamente um significando bastante revelador no contexto da filosofia de Schopenhauer, a despeito da maneira com que é compreendida pela cultura: “sobrenatural”, em alemão *Übernatürlich*, é aquilo que manifesta, no plano do sensível, o suprassensível, ou seja, aquilo que na aparência irrompe como coisa em si. Ora, retomando-se a caracterização da metafísica imanente desenvolvida na primeira parte deste capítulo, “metafísica” e “sobrenatural” são sinônimos, pois indicam o conteúdo por

⁴⁰ “Acreditar que o conhecimento determine efetiva e radicalmente o *querer* é como acreditar que a lanterna que alguém segura à noite é o *primum mobile* [primeiro motor] de seus passos” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 19, p. 270).

detrás da aparência, já que “meta” equivale a “sobre” e “física” equivale a “natural” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 175). Com efeito, não há nada mais sobrenatural que conceber a vontade como essência da realidade, a despeito da pluralidade de suas manifestações, de modo que toda a natureza já é, em algum grau, *magia da vontade* (SCHOPENHAUER, 1984, p. 144).

Mas qual a relação entre teoria e prática na metafísica e na magia, para o pensamento de Schopenhauer? No meu entendimento, a magia é um operador da metafísica teórica de Schopenhauer, desenvolvida na decomposição entre vontade e representação, isto é, como metafísica prática da identidade metafísica da vontade. A magia abrange, para Schopenhauer, inúmeras práticas que foram descritas pela história como feitiçaria, bruxaria, encantamentos, maldições, amarrações, etc., mas também aquelas de cunho altruísta e até religioso, como o magnetismo animal, as populares “simpatias” (ou curas simpáticas), e até os milagres religiosos. Considerados a partir de uma única definição, Schopenhauer diz se tratar das práticas de *actio in distans*, isto é, ação à distância (SCHOPENHAUER: 2013, p. 162; 2006, p. 286).

Em todos os tempos e em todas as terras nutriu-se a opinião de que deveria haver, para além da maneira regular de realizar modificações no mundo por meio do nexo causal dos corpos, uma outra, de tipo completamente distinto, a qual não repousaria em absoluto sobre o nexo causal. (SCHOPENHAUER, 2013, p. 170)

O pensamento fundamental é justamente o de que existe um *nexo metafísico* subatante⁴¹ ao *nexo físico* que permite um influxo subterrâneo da vontade, em que as divisórias que separam os indivíduos, por mais firmes que sejam, podem permitir ocasionalmente uma comunicação como que “por detrás dos bastidores” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 170; SCHOPENHAUER, 2015b, p. 393). A partir de uma conexão subterrânea, torna-se possível uma ação imediata sobre outros corpos que parte de *um* ponto da aparência. Assim, tal como somos capazes de agir causalmente no mundo, também seríamos capazes de *agir como coisa em si*. Isto é *fazer valer o microcosmo como macrocosmo*, ou seja, fazer valer a vontade individual como cósmica, ou, em outras palavras, da mesma forma que agimos como *natura naturata*, poderíamos ser capazes de

⁴¹ Na falta de uma palavra melhor, preferi um neologismo.

também agir como *natura naturans*, nos termos de Espinoza⁴². O sentido profundo desta metafísica imanente está em que, reconhecendo-se o microcosmo como macrocosmo, isto é, a vontade individual como sendo a mesma vontade subatuante nos diversos seres da natureza, reconhecemos imediatamente o mundo como um “macroantropo”, pois a compreensão do mundo parte de nós, e não o contrário, do que decorre a possibilidade desta conexão tão íntima entre as ações humanas e as ações mundanas⁴³. A origem deste pensamento fundamental, e, portanto, de toda prática da magia, está

em um local muito profundo, a saber, no sentimento interno da onipotência da vontade em si, dessa vontade que é ao mesmo tempo a essência íntima do ser humano e da natureza como um todo, e na pressuposição a ele ligada de que essa onipotência poderia também alguma vez, por algum meio, ser levada a valer como partindo do indivíduo. (SCHOPENHAUER, 2013, p. 171)

Está em jogo o poder de ação da vontade como coisa em si, em que a vontade age, não mais como indivíduo isolado dentre outros, mas para além do corpo desejanste; deixa de ser mera vontade individual, ganha corpo, e passa a atuar como agente universal (SCHOPENHAUER, 2013, p. 172). Assim, considerada objetivamente, a magia consiste em uma série de arranjos e gestos aleatórios, rezas sem sentido, ou seja, consiste em não ter nenhuma conexão causal de sentido evidente. Mas a falta de uma explicação causal não inviabiliza, por isso, a sua eficácia, que na grande maioria das vezes dispensa a etapa da explicação⁴⁴. O que chama especial

⁴² Expressões da *Ética* de Espinoza, proposição 29. (ESPINOZA apud SCHOPENHAUER, 2013, p. 170).

⁴³ “Desde os tempos mais antigos, falou-se do ser humano como um microcosmo. Eu inverti a proposição e demonstrei o mundo como um macroantropo; já que vontade e representação esgotam o ser do mundo e do humano. Manifestamente, é mais correto ensinar a entender o mundo a partir do humano, que o humano a partir do mundo: pois, a partir do que é imediatamente dado, logo, a partir da consciência de si, temos de explicar o que é mediamente dado, logo, a intuição exterior; não o inverso” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 50, p. 766). Ao que poderíamos completar: da mesma forma que é mais correto entender a magia a partir do ser humano, que a partir do mundo; porque é de fora que a magia é incompreensível, não de dentro.

⁴⁴ Paradigmático é o caso do magnetismo animal, aquilo que, dentre outras práticas, também conhecemos hoje pela hipnose. Desenvolvido pelo médico

atenção nos fenômenos mágicos é a constatação, não apenas da atuação oculta da vontade no mundo, mas da *subatuação da vontade como coisa em si no plano das aparências*, isto é, a evidência de uma comunicação ativa, um influxo de atividade, no tempo e no espaço, que não possui qualquer conexão causal evidente (SCHOPENHAUER, 2006, pp. 286-7). A “ação à distância” da magia significa precisamente que o espaço real existente entre o agente e o paciente, esteja este espaço preenchido ou vazio, não tem nenhuma interferência no efeito provocado – não havendo reação no espaço, assim, a ação se dá “à distância”⁴⁵, e é nisso que reside todo o mistério. Esta relação intrínseca que a sabedoria oculta da metafísica possui com a sua execução prática na magia explica também a relevância da metafísica e da magia no que diz respeito à descoberta da essência das coisas:

Os fenômenos intelectuais e éticos são mais importantes que os físicos, na mesma medida em que, por exemplo, o magnetismo animal é um aparecimento incomparavelmente mais importante que o aparecimento mineral. Os últimos mistérios fundamentais são portados pelo ser humano em seu interior, e este é-lhe acessível do modo mais imediato; por isso só aqui tem a esperança de encontrar a chave para o enigma do mundo e captar em um fio condutor a essência de todas as coisas. (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, pp. 217-8)

Trata-se do núcleo da natureza, que intelectualmente é expresso na metafísica teórica. Na prática, este fio condutor é expresso pela magia em geral, já que, conforme a sugestão de Bacon, que é radicalizada por

Franz Anton Mesmer, de onde esta prática também passou a ser conhecida como “mesmerismo”, o magnetismo animal consistia na manipulação do que Mesmer chamava de fluido magnético, um éter cósmico onipenetrante, capaz de provocar a cura de diversas enfermidades, como a de enxaquecas e até da cegueira. O caso ganha importância por ter garantido, no tempo de Schopenhauer, uma certa credibilidade médica, que atraiu o interesse dos mais diversos pesquisadores.

⁴⁵ “Pois, se o efeito for debilitado por meio de algum distanciamento, é-lo, ou porque uma matéria que já preenche um espaço há de propagá-lo e, portanto, debilita-o na proporção de sua distância, em virtude de sua reação contínua; ou então porque a causa mesma consiste simplesmente em uma emanção que se estende no espaço, e, portanto, quanto mais fluida a emanção for, tanto maior a distância que essa se propaga no espaço” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 287, tradução livre). Não havendo reação no espaço, a ação é à distância.

Schopenhauer, metafísica e magia correspondem às esferas ocultas do conhecimento e de suas operações, avessas ao princípio de razão. Assim, a ideia de uma “ciência oculta” também deve ser ponderada, pois não se trata, na magia, de uma ciência em que se dominam as técnicas e os instrumentos do mesmo modo que um cientista experimental procede em um laboratório baconiano. O maior domínio de técnicas ocultas não desvenda e nem reduz o mistério da magia, pois qualquer um que se habilite a se dizer detentor da verdadeira técnica de uma cura, por exemplo, imediatamente teria de confrontar os seus resultados com outros procedimentos, às vezes muito diversos daquele que se propôs inicialmente⁴⁶. O único denominador comum é a vontade, conforme Schopenhauer explica detalhadamente em seu escrito sobre a magia, a partir das mais diversas tentativas de explicação sobre o fenômeno da parte dos cientistas e estudiosos sobre o tema. Estamos diante de uma sabedoria que não pressupõe, em medida alguma, o conhecimento técnico da sua execução, mas apenas o *sentimento de que a vontade é onipotente em si mesma*. Assim, apesar de haver procedimentos mágicos, nem por isso se garante a obtenção da razão suficiente desses procedimentos, isto é, o seu segredo oculto.

Mas o que diferencia, alguém poderia perguntar, o exercício da onipotência da vontade na ação mágica do exercício da vontade na natureza? Não seria qualquer ato da vontade, já em sua gênese, uma ação mágica? Além disso, no que uma consideração desse tipo de fenômeno acrescentaria ao pensamento de Schopenhauer, para além de uma mera consideração acessória, ilustrativa, daquilo que já se sabe acerca da vontade metafísica? O que a metafísica prática traz de completamente novo ao pensamento de Schopenhauer é a possibilidade do experimento da vontade como coisa em si, que se mostra por completo partido do indivíduo, em meio às aparências. Para exemplificar isso em uma imagem: se considerarmos a dupla realidade da vontade, enquanto essência e enquanto aparência, como se fora o espetáculo cênico de um teatro, em que a cortina sustenta a barreira existente entre verdade da ficção, então a ação mágica seria como se um indivíduo da plateia se levantasse no meio de uma cena, invadisse o palco do teatro e descortinasse a cortina, revelando os bastidores da peça. Assim, o espectador do teatro é também um ator da realidade não ficcional, que,

⁴⁶ A metafísica prática é empírica, na medida em que, como diz Schopenhauer: “Empirismo, em sentido estrito, é o conhecimento que se detém aos efeitos, sem poder atingir as causas. Para propósitos práticos ele basta, por exemplo, na terapia” (SCHOPENHAUER, 2010, §76, p. 156).

saindo da condição de espectador porém sem sair da condição de indivíduo, dissolve a barreira existente entre espetáculo e vida, e possibilita um reconhecimento novo.

O magnetismo animal, que possui uma relação intrínseca com a experiência do sonambulismo, é evidência de uma comunicação imediata de pensamentos e ações. Essa comunicação é resultado de uma espécie de "excedente" da vontade que, na magia, leva à reprodução dos seus efeitos ligados ao âmbito mais essencial de sua natureza, distinto da manifestação da vontade que se manifesta no corpo individual, na forma do mero desejo.

Quando se produz uma tal ação, ela é *toto genere* diferente de qualquer outra produzida através do *influxus physicus*, na medida em que é propriamente dizendo uma *actio in distans*, que embora seja executada pela vontade emanando do indivíduo, trata-se da vontade em sua qualidade metafísica, como o substrato onipresente de toda a natureza. Também poder-se-ia dizer que, assim como um fraco resto da *força criadora* originária da vontade, que já realizou a sua obra nas figuras existentes da natureza, e aí extinguiu-se, às vezes entra em cena excepcionalmente na *generatio aequivoca* [geração espontânea]. Assim também a ONIPOTÊNCIA originária da vontade, que realiza a sua obra na exposição e conservação dos organismos, e aí absorve-se, pode excepcionalmente por uma espécie de excedente tornar-se ativa em tal fazer-efeito mágico (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 393).

Assim, por detrás da reprodução física dos efeitos da natureza, visíveis e atestáveis pelas ciências empíricas, haveria uma outra, fundamento desta, que eventualmente se mostraria em peles, revelando, com isso, um sentido profundo por detrás do amor e do cuidado, que só pode ser indicado pela metafísica, a partir dos sinais que a realidade emite de uma simpatia oculta.

2. A SIMPATIA

A “simpatia” aparece no contexto da filosofia de Schopenhauer em uma passagem que emerge como um importante esclarecimento para aquilo que chamo de “metafísica prática”, pois reúne três práticas que possibilitam uma compreensão mútua da verdade desvelada pela filosofia. Acompanhada de uma definição explícita, a simpatia reúne compaixão (*Mitleid*), amor sexual (*Geschlechtsliebe*) e magia (*Magie*), a pretexto de serem irrupções empíricas da identidade metafísica da vontade, em meio à pluralidade das aparências:

Sobre essa identidade metafísica, como a coisa em si, em meio à incontável pluralidade das suas aparências, baseiam-se em geral três fenômenos, que se pode subsumir no conceito comum de SIMPATIA: 1) a COMPAIXÃO, que, como expus, é a base da justiça e da caridade, *caritas*; 2) o AMOR SEXUAL, com sua caprichosa escolha, *amor*, que é a vida da espécie, que faz valer a sua prioridade sobre a vida dos indivíduos; 3) a MAGIA, à qual também pertencem o magnetismo animal e as curas simpáticas. Conseqüentemente, pode-se definir assim a SIMPATIA: a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade através da pluralidade física de suas aparências, com o que se anuncia uma conexão que é completamente diferente daquela que se dá pelas formas da aparência e que conhecemos sob o princípio de razão. (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 718)⁴⁷.

⁴⁷ “Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der SYMPATHIE bringen kann: 1) das MITLEID, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, *caritas*, ist; 2) die GESCHLECHTSLIEBE mit eigensinniger Auswahl, *amor*, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die MAGIE, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist SYMPATHIE zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kund giebt, der gänzlich verschieden

Chama a atenção, em primeiro lugar, o fato desta passagem não ter sido desenvolvida, como tal, em momento algum da obra filosófica de Schopenhauer, dando a impressão de ter sido deixada como um enigma a ser decifrado pelo leitor que acompanha o pensamento do filósofo. Schopenhauer surpreende este leitor por sugerir, com o conceito “simpatia”, uma conexão essencial que atravessa a pluralidade, a partir da reunião de três práticas aparentemente bastante desconexas. Cada uma dessas práticas, ou “fenômenos” (*Phänomene*), possuem uma explanação apropriada, mas de forma isolada: a compaixão é abordada por Schopenhauer, principalmente, em *Sobre o fundamento da moral* (1840), o amor sexual é abordado, principalmente, no capítulo 44 dos *Suplementos do Mundo como vontade e como representação* (segundo volume, de 1844), e a magia no ensaio *Sobre a vontade na natureza* (1836). Para considerá-las em conjunto, o autor recorre ao conceito de simpatia, cuja definição coincide com a caracterização da metafísica prática sugerida, não por acaso, no contexto da magia.

A passagem nuclear sobre a simpatia em Schopenhauer, supracitada, encontra-se textualmente no capítulo 47 dos *Suplementos ao Mundo como vontade e como representação*, intitulado “A propósito da ética” (*Zur Ethik*, SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 703). Do ponto de vista metodológico da exposição, Schopenhauer explica tratar-se de um capítulo cuja unidade decorre meramente do fato deste ser “apenas um pequeno acréscimo de considerações isoladas” de sua ética, sem apresentar um conteúdo propriamente essencial de sua doutrina (Ibid.). O autor alude ao fato de já ter exposto suas principais considerações sobre a ética em seus escritos, para os quais o capítulo “A propósito da ética” consistiria em uma espécie de preenchimento de uma lacuna, com algumas considerações fragmentárias, compiladas sem um critério rígido (Ibid.). Todavia, um fio condutor pode ser encontrado, e consiste na reflexão sobre a importância das questões morais em detrimento das questões físicas: enquanto estas últimas dirigem-se às relações aparentes e relativas do mundo, as primeiras concerniriam “quase que imediatamente à coisa em si mesma” (Ibid.).

A relação entre metafísica e ética no pensamento de Schopenhauer é intrínseca, e vai além do mero agir humano. A vontade não é, para o filósofo, um modo da consciência racional deliberativa, mas está tanto no fundamento da ação humana, como também está no fundamento de todo

ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen” (SCHOPENHAUER, 1942, Bd. II, p. 659).

agir em geral no mundo. Assim, a mesma necessidade presente na natureza inorgânica está presente, também, nos reinos vegetal e animal, e “é tão inexplicável que uma pedra caia em direção à terra quanto o é que um animal se movimenta” (SCHOPENHAUER, 2015a, §24, p. 145)⁴⁸. O fundamento da ação humana é, também, fundamento de qualquer ação no mundo, esse fundamento rompe a barreira do agir humano e estende-se para todo o cosmo. Isso é especialmente relevante para a compreensão da “simpatia”, pois ela também inclui fenômenos como o da magia, em que um tipo de comunicação e interação que ultrapassa a consciência do agente alcança objetos sem consciência. Nem mesmo quando se trata do agir consciente a simpatia restringe-se à vida humana, mas se dirige à vida animal como um todo: seja no sentimento de compaixão, ou na reprodução sexual dos indivíduos de uma mesma espécie.

Para clarear a concepção schopenhaueriana sobre a simpatia, dois filósofos são igualmente relevantes, pois se detiveram nos dois aspectos principais desse conceito: David Hume e Plotino. Estes dois filósofos oferecem as bases para o que Schopenhauer compreende por simpatia, e, apesar de não serem mencionados explicitamente a esse respeito, estão diretamente envolvidos em boa parte da importância atribuída por Schopenhauer às experiências genuinamente simpáticas, em *O Mundo como vontade e como representação*.

2.1. Simpatia e sentimentos

A defesa teórica da extensão do sentido moral do agir humano para o mundo é feita, é bem verdade, somente por Schopenhauer. Mas esse desfecho já fora preparado, de alguma forma, pela filosofia de Hume, filósofo que pode ser associado ao chamado sentimentalismo moral britânico⁴⁹. O sentimentalismo moral ressoará de forma marcante no

⁴⁸ “Espinosa afirma (Epist. 62) que se uma pedra atirada por choque ao ar tivesse consciência, ela pensaria voar por vontade própria. Eu apenas acrescento: a pedra teria razão. O choque é para ela o que para mim é o motivo, e o que nela aparece como coesão, gravidade, rigidez no estado adquirido é, em sua essência íntima, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e que a pedra, se adquirisse conhecimento, também reconheceria como vontade” (SCHOPENHAUER, 2015a, §24, p. 147).

⁴⁹ Segundo Michael Gill, a divisão entre “sentimentalismo moral” e “racionalismo moral” encontra-se nos dois volumes de *The British Moralists*, escritos por Selby-Bigge, em que o primeiro volume reúne escritos dos “sentimentalistas morais” e o segundo reúne escritos dos “racionalistas morais”. Para Gill, os pensadores do século XVIII, como Hutcheson, Balguy, Hume, e

pensamento de Schopenhauer, sobretudo pela via de Hume, a despeito da filosofia moral kantiana, amplamente criticada pelo filósofo alemão⁵⁰. Inspirado nos precursores da proposição sobre a existência de um senso moral, Shaftesbury e Hutcheson, Hume propõe-se a estabelecer os critérios da avaliação moral na convivência entre os indivíduos. Hume encontra na disposição prazer/dor um fator determinante para aquilo que ele chama de *sentimento moral*, que tem como um de seus princípios fundamentais a *comunicação de sentimentos* pela “simpatia”⁵¹. Esta comunicação de sentimentos ainda não representa uma dissolução da individualidade, como acontece em Schopenhauer, pois pressupõe uma alteridade do “outro”, que se torna, para o agente simpático, o foco do seu interesse.

Além do registro sentimentalista da moral, Hume localiza-se na esteira bacon-newtoniana do método experimental das ciências naturais, e pretende ser – o que não é menos relevante do que introduzir a importância do sentimento no juízo moral – o “newton das ciências morais”⁵². Com efeito, já no subtítulo do *Tratado da natureza humana*

Price dedicaram grande parte de sua energia filosófica investigando a questão de saber se a moralidade tem origem na razão isolada, ou se em alguma parte também no sentimento (GILL, 2006, p. 38).

⁵⁰ A influência de Hume sobre Schopenhauer pode ser constatada, sobretudo, na afirmação de que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões” (HUME, 2009, p. 451). A ética fundada no sentimento opõe-se de imediato à ética fundada na razão, esta última frequentemente associada ao pensamento de Kant, tal como o faz o próprio Schopenhauer: “(...) Kant ligou estreitamente o *princípio* da moral com o seu *fundamento* de um modo bastante artificial. Lembro daqui por diante a exigência de Kant, tomada em consideração, já de início, de que o princípio moral deve ser puro 'a priori' e puramente formal e, pois, uma proposição sintética “a priori”, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo no mundo exterior nem em algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento [*Gefühl*], inclinação [*Neigung*] ou impulso [*Trieb*]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 45).

⁵¹ A relação entre razão e sentimento como fundamento da moral é colocada em evidência por Hume sobretudo na *Investigação sobre os princípios da moral* (1751): “Surgiu recentemente uma controvérsia bem mais digna de exame, referente aos fundamentos gerais da moral, a saber: se eles derivam da *razão* ou do *sentimento* [*sensiment*] (HUME, 2004, p. 226).

⁵² “Enquanto Bacon teoriza sobre este método ideal para se conhecer cada vez mais e melhor a natureza, Newton vem a ser o que melhor dá provas de que este método é eficaz, coroando a Revolução Científica iniciada por Copérnico. Newton chamara a atenção do seu século e o seguinte, dada sua força explicativa e confirmações experimentais, o que respaldavam uma rejeição de teses

(1739-40), “Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”⁵³, Hume deixa claro o seu objetivo em aplicar os esforços de Francis Bacon e Isaac Newton, no domínio da filosofia natural, ao domínio da filosofia moral. Dentre as contribuições da filosofia natural, destaca-se a distinção entre o domínio dos fatos e o domínio dos valores, e o apego à experiência da natureza como critério para validação dos pressupostos e o estabelecimento de princípios gerais a partir dessa experiência. Estas características vão ao encontro dos pressupostos do empirismo humeano, pois elas dão voz à natureza, que agora fala por si mesma. Assim, o método experimental herdado da filosofia natural consiste *grosso modo* em decompor o mundo a partir da experiência do maior número de eventos particulares, para então submetê-los, por teoria, a uma economia de princípios⁵⁴.

Não é de espantar que a aplicação da filosofia experimental às questões morais tenha tido que esperar todo um século desde sua aplicação à ciência da natureza. Na verdade, sabemos que o mesmo intervalo separou a origem dessas ciências: o tempo transcorrido entre TALES e SÓCRATES é quase igual ao que transcorreu entre LORD BACON e alguns filósofos recentes da Inglaterra, que deram início à construção de uma nova base para a ciência do homem. (HUME, 2009, p. 22)

metafísicas. Fora ele o grande sintetizador, conciliador e aprimorador de várias teorias físicas anteriores. Incorporou em um todo harmônico a mecânica de Galileu e a astronomia de Kepler, demonstrando ser possível estender a todo universo a ideia de lei natural, anteriormente aplicada apenas em fenômenos particulares. Assim, estaria demarcado com segurança e precisão o modo de proceder em filosofia da natureza” (RIBEIRO, 2011, p. 343).

⁵³ “Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects”.

⁵⁴ Em terceira pessoa, Hume diz na sinopse que acompanha o *Tratado da natureza humana*: “Se ao examinar diversos fenômenos [*phenomena*], descobrimos que eles se reduzem a um princípio comum, e formos capazes de remeter este princípio a outro, chegaremos finalmente àqueles poucos princípios simples de que todo o resto depende. E, mesmo que jamais possamos chegar aos princípios últimos, já é uma satisfação ir até onde nossas faculdades nos permitem ir. Esse parece ter sido o objetivo de nossos filósofos mais recentes e, entre eles, nosso autor. Ele se propõe a fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência” (HUME, 2009, p. 684).

A importância de Hume para a ciência do agir humano, tal como ele próprio sugere, é análoga a importância de Sócrates para o pensamento de seu tempo, pois ambos inserem o acento moral nas questões do pensamento racional⁵⁵. Assim, considerada em sua peculiaridade, a importância de Hume para o método experimental das ciências consiste na sua aplicação ao domínio da filosofia moral. Conservando-se as devidas especificidades, Newton e Hume propõem-se ambos a explicar o *movimento*, o primeiro do ponto de vista da física, e o segundo do ponto de vista da moral⁵⁶. A influência do método bacon-newtoniano na filosofia moral de Hume, no *Tratado da natureza humana*, faz com que a filosofia de Hume adquira um traço descritivo da ação, e evite o caráter hipotético, prescritivo ou normativo da moralidade⁵⁷.

Neste momento, torna-se especialmente relevante a consideração humeana acerca da *simpatia* feita no segundo livro do *Tratado*, acerca das paixões⁵⁸. A importância das paixões reside em que a própria aprovação, ou desaprovação, de uma ação seja um sentimento especial de prazer, ou dor, e satisfação, ou aflição, de modo que a avaliação moral depende, em última instância, da *comunicação simpática dos sentimentos* (Ibid.). Assim, somente compreendendo-se o mecanismo da comunicação dos afetos, pode-se almejar compreender o fundamento da moralidade, bem

⁵⁵ Para Schopenhauer, esta corresponde a uma etapa daquilo que ele pretende com sua filosofia: nem ser mera explicação física da natureza, nem tampouco ser apenas uma filosofia moral sem física. A filosofia de Schopenhauer consiste na assimilação destes dois níveis da especulação em um mesmo discurso. De modo análogo, o primeiro caso é como uma música composta apenas de harmonia, sem melodia, e o segundo caso é como uma melodia sem harmonia (SCHOPENHAUER, 2015a, §52, p. 307).

⁵⁶ Ainda que, para Andreh Ribeiro (2011, p. 346), “a imagem do movimento mecânico serviria apenas de analogia para a moral”.

⁵⁷ Livia Guimarães (2007, pp. 203-4) argumenta que Hume teria abandonado na *História da Inglaterra* (1754-62) a perspectiva descritiva do *Tratado da natureza humana*, e adotado uma postura normativa. Por um lado, teria feito da *História* um “laboratório” do *Tratado*, e, por outro, teria se apresentado, na *História*, como um moralista, em contraposição ao cientista do *Tratado*, com o objetivo de promover um ideal de sociabilidade.

⁵⁸ Segundo P. Mercer (1995, p. 437), dos tópicos discutidos no negligenciado segundo livro do *Tratado da natureza humana*, sobre as paixões, o da simpatia (*sympathy*) é o mais importante. Para ele, a filosofia moral de Hume não pode ser compreendida sem que se compreenda, antes, o papel das paixões na filosofia da mente (Ibid.).

como a importância do princípio da simpatia, que é estabelecido *a posteriori* como a origem fundamental da ação moral⁵⁹.

Dos princípios derivados das paixões indiretas, que são importantes para estabelecer os fundamentos da moralidade em Hume, podemos certamente destacar: o princípio da dor e do prazer, o princípio da utilidade e, finalmente, o princípio da simpatia. São estes os princípios que nos auxiliam na fundamentação da moralidade, pois é a partir deles que o bem público torna-se um interesse do indivíduo. Para Hume, o principal motor da ação humana é a sensação de prazer e dor, critério último para a avaliação da virtude e do vício, da mesma forma que “aprovar um caráter é sentir um contentamento original diante dele, desaprová-lo é sentir um desprazer” (HUME, 2009, p. 330). Isto só é possível, segundo o autor, na medida em que o interesse público corresponde, em última instância, ao interesse próprio, e por isso a ação moral pode ser vista como *útil*, em vistas do bem público. Segue-se que,

⁵⁹ Cabe aqui um breve resumo da “geografia mental” humeana: as nossas percepções podem ser divididas em impressões e ideias, que se distinguem pelos graus de força e vividez com que nos atingem (HUME, 2009, p. 25). As impressões podem ser divididas em originais (isto é, sensação, *sensation*) e secundárias (isto é, reflexão, *reflection*). As impressões originais são aquelas que não possuem sua origem em outras percepções, são as impressões dos sentidos (*senses*), dores (*pains*) e prazeres (*pleasures*) ligados ao corpo, enquanto que as impressões secundárias consistem nas emoções (*emotions*) e paixões (*passions*), que possuem sua origem em outras impressões, ou também em ideias. As impressões secundárias, ou de reflexão, são o que chamamos de sentimentos, e se subdividem em calmas (chamadas de emoções) e violentas (propriamente as paixões): para o primeiro caso a sensação da beleza e deformidade (*sense of beauty and deformity*) são um bom exemplo, e como exemplos das paixões temos a alegria, o amor, o ódio, o pesar, o orgulho, etc. As paixões, finalmente, também se subdividem em diretas e indiretas, isto é, entre aquelas que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer: desejo, aversão, tristeza, alegria, esperança, medo, desespero, confiança, etc., e aquelas que procedem dos mesmos princípios (prazer/dor, bom/mal), todavia de forma indireta, as quais adquirem os traços sociais da virtude e do vício: orgulho, humildade (*humility*), ambição, vaidade, amor, ódio, inveja, piedade (*pity*), malevolência (*malice*), generosidade, etc. (Ibid., pp. 309-11). Assim, Hume distingue-as em dois blocos: o primeiro das paixões indiretas, resumidas nos pares opostos orgulho/humildade e amor/ódio, e no segundo bloco, das paixões diretas, ligadas diretamente à vontade. “Humildade” é uma tradução tão adequada quanto pode ser ambígua, todavia está mais próximo daquilo que chamamos de “humilhação”. Hume usa tanto a expressão *pity* quanto *compassion*, como subespécies do amor/ódio.

se o critério para a virtude é capacidade que tem uma ação ou caráter de nos agradar, e nos provocar prazer, temos que a ação moral é vista como um meio, cujo fim é a satisfação social, enraizada na relação de prazer e dor de cada um (HUME, 2009, pp. 539-40; 2004, p. 84). Por sua vez, a conciliação entre interesse próprio e público somente pode ser compreendida pelo *princípio da simpatia*, que revela a sua maior importância, pois é a simpatia que “nos leva a sair de nós mesmos, proporcionando-nos tanto prazer ou desprazer diante de caracteres que sejam úteis ou nocivos para a sociedade quanto teríamos se eles favorecessem nosso próprio benefício ou prejuízo” (HUME, 2009, p. 618).

Esta é a razão que explica, no *Tratado da natureza humana*, a passagem do orgulho/humildade para o amor/ódio pela simpatia. A diferença entre essas paixões indiretas reside precisamente no fato de que o amor/ódio se dirige ao *eu*, enquanto o orgulho/humildade se dirige ao *outro*. No primeiro caso podemos falar de uma paixão egoísta, pois tem como foco o interesse próprio, e no segundo podemos falar de uma paixão altruísta, porque tem no outro o foco do interesse. A passagem do interesse próprio para o público só é possível, diz Hume, pois, tanto do ponto de vista da mente quanto do corpo, “a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas” (Ibid., p. 352), de modo que “qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos” (Ibid.)⁶⁰. Graças a essa semelhança natural entre os indivíduos, uma ideia formada a partir da observação do outro converte-se facilmente em uma impressão. No chamado “amor próprio”, o outro é levado em conta apenas como parâmetro do orgulho, já que o orgulho/humildade pressupõe a relação com o outro, em que “julgamos os objetos mais por comparação com os outros que por seu mérito real e intrínseco” (HUME, 2009, p. 326).

Quaisquer que sejam as outras paixões que possam nos mover – orgulho, ambição, avareza, curiosidade, vingança ou luxúria –, a alma ou princípio que anima a todas elas é a simpatia (...) Ainda que todos os poderes e os elementos da natureza se unam para servir e obedecer a um só homem. Ainda que o sol nasça e se ponha a seu

⁶⁰ Precisamente porque o interesse se dirige a algo que diz respeito ao agente, ele se sente afetado: em se tratando das paixões, quando é de semelhança, sente-se amor/ódio, quando é de diferença, sente-se orgulho/humildade (HUME, 2009, p. 354).

comando, que os rios e mares se movam conforme a sua vontade, e a terra forneça espontaneamente tudo que lhe possa ser útil ou agradável – ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima e amizade possa gozar” (HUME, 2009, p. 397).

Em verdade, entretanto, o amor é sempre amor ao outro, amor em sentido estrito, pois a paixão despertada no amor próprio “não tem nada em comum com aquela terna emoção despertada por um amigo ou pela mulher amada” (Ibid., p. 364). No amor/ódio o foco de interesse desloca-se para o outro, e evidencia ainda mais a semelhança entre os indivíduos, e, por consequência, torna também mais evidente o princípio da simpatia. A simpatia é definida como o *princípio de comunicação de afetos* (Ibid., pp. 351, 404, 540, 613), suas manifestações são “como cordas afinadas no mesmo tom, em que o movimento de uma se comunica às outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa para a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas” (Ibid., p. 615). A partir dessa analogia, ademais, compreende-se por que a simpatia consiste em uma espécie de “contágio afetivo”, que torna presente na consciência de quem observa uma ação de outrem, e é capaz de provocar em si mesmo as impressões observadas. Aqui a imaginação desempenha um importante papel, pois é a partir de sua força que a transmissão entre impressões de outrem e ideia provocada em si mesmo torna-se possível⁶¹. Importante notar que, ao atribuir à imaginação o importante papel do contágio afetivo pela simpatia, Hume descarta a hipótese da simpatia ser consequência de um postulado da razão. Para Hume, trata-se, antes, de uma comunicação de inclinações e sentimentos:

Não há na natureza humana qualidade mais

⁶¹ “A ideia vívida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão; e certamente podemos sentir mal-estar e dor pela mera força da imaginação, e até mesmo tornar real uma doença de tanto pensar nela. Isso é mais notável, porém, nas opiniões e nos afetos, e é sobretudo ali que uma ideia vívida se converte em uma impressão. Nossos afetos dependem de nós mesmos e das operações internas da mente mais que qualquer outra impressão; é por essa razão que surgem mais naturalmente da imaginação e das ideias vívidas que deles formemos. Tal é a natureza e a causa da simpatia; e é desse modo que penetramos tão profundamente nas opiniões e sentimentos alheios, sempre que os descobrimos” (HUME, 2009, pp. 353- 4).

notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. (HUME, 2009, p. 351)

De todas as paixões que se originam por simpatia, a compaixão (*compassion*) chama a atenção, pois na compaixão o outro não apenas é levado em consideração, mas o é em vistas da semelhança universal, de tal modo que “sentimos pena até mesmo de estranhos que nos são absolutamente indiferentes” (Ibid., p. 403)⁶². A compaixão, ou piedade, caracteriza-se pela “preocupação com a infelicidade alheia”, enquanto que a malevolência caracteriza-se pelo júbilo diante da mesma infelicidade, “sem que nenhuma amizade ou inimizade ocasione essa preocupação ou esse júbilo” (Ibid., p. 403)⁶³.

Todas as criaturas humanas estão relacionadas conosco por semelhança. Portanto, suas existências, seus interesses, suas paixões, suas dores e prazeres devem nos tocar vivamente, produzindo em nós uma emoção similar à original – pois uma ideia vívida se converte facilmente em uma impressão. Se isso é verdade em geral, quanto mais no que diz respeito à aflição e à tristeza, que exercem uma influência mais forte e duradoura que qualquer prazer ou satisfação. (Ibid., p. 403)

Na comunicação da dor e do sofrimento, a compaixão atinge o grau mais vívido que uma paixão indireta pode atingir e, por conseqüência, também o grau mais nítido da atuação do princípio da simpatia⁶⁴. A

⁶² Hume, como Schopenhauer, utiliza indistintamente “compaixão” e “piedade” (*pity*), todavia concebe a simpatia como princípio mais geral.

⁶³ “*Pity is a concern for, and malice a joy in the misery of others, without any friendship or enmity to occasion this concern or joy*” (HUME, 1978, p. 369).

⁶⁴ Apesar de serem pouco suscetíveis aos prazeres e às dores indiretas, como compaixão e malevolência, os animais são suscetíveis, para Hume, a uma variedade de paixões ligadas ao amor/ódio, o que lhes confere também o uso do mesmo princípio da simpatia. Com efeito, diz Hume: “É evidente que a simpatia, ou comunicação das paixões, ocorre entre os animais tanto quanto entre os homens. Medo, raiva, coragem e outros afetos comunicam-se frequentemente de um animal a outro, sem que eles tenham conhecimento da causa que produziu a paixão original. Também a tristeza é recebida por simpatia, e tem quase as

simpatia explicaria também o efeito de uma tragédia, no sentido que Aristóteles expõe em sua *Poética*, dos sentimentos de terror/medo (*φόβος/phóbos*) e piedade/compaixão (*ἔλεος/éleos*), que acompanham a catarse⁶⁵. Para Hume, é assim que estes sentimentos são comunicados do ator para o espectador de uma tragédia, apesar da distância que separa o ato cênico mesmo do espetáculo observado, pois a intenção cênica primeiro aparece na mente do ator, e depois aparece na mente do espectador, possibilitando a conversão entre ideia e impressão antes mencionada.

Pode-se dizer que Hume prepara o caminho de boa parte das pretensões de Schopenhauer, sobretudo no que diz respeito à simpatia, ainda que a associação entre ambas as concepções não deva ser feita de maneira apressada. O princípio da “simpatia”, pensado como um princípio de semelhança, pressupõe a alteridade, bem como o interesse próprio como o critério a partir do qual deriva o interesse alheio, que é, em última instância, no que consiste a medida do amor ao próximo. Todavia, Hume não se detém suficientemente a explicar no que consiste de fato este princípio de semelhança, restando-nos apenas remeter sempre ao fato de que ele é extraído *a posteriori* da experiência. Teria faltado para Hume, diria Schopenhauer, o torrão metafísico que sustentasse, não apenas a similaridade metodológica entre ciência natural e ciência moral, mas, principalmente, que sustentasse o princípio da simpatia enquanto um princípio de semelhança. Apesar disso, Schopenhauer persegue os pressupostos humeanos, pois também (1) parte da experiência como critério de investigação, unicamente de onde os princípios da realidade podem ser extraídos, e (2) lança o olhar de suspeita à hipótese da razão

mesmas consequências, e desperta as mesmas emoções que em nossa espécie. Os uivos e lamentos de um cão produzem uma sensível inquietação em seus companheiros. E é notável que, embora quase todos os animais, ao brincar, empreguem a mesma parte do corpo que usam para lutar, e ajam quase da mesma maneira – o leão, o tigre e o gato usam suas garras; o boi, seus chifres; o cão, seus dentes; o cavalo, seus cascos –, eles evitam cuidadosamente ferir seu companheiro, mesmo sem temer sua reação. Isso é uma prova evidente do sentido que os animais têm das dores e dos prazeres uns dos outros” (HUME, 2009, p. 432).

⁶⁵ “É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação [*catarse*] dessas emoções” (ARISTÓTELES, 1973, VI 1449B, p. 28).

como o fundamento da moral, precisamente no reconhecimento, dado na experiência, da participação decisiva do sentimento nas decisões morais⁶⁶.

Também a metafísica imanente de Schopenhauer é pensada enquanto uma ciência da experiência em geral (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 220), cujo problema é o mundo mesmo, e, portanto, a metafísica é caracterizada pela investigação do fundamento empírico da realidade (Ibid.). Trata-se de uma metafísica que vai além da aparência sem ir além da experiência, razão que a separa do modelo de uma metafísica transcendente – tomando-se este último modelo como aquele que procura encontrar fora de qualquer experiência os seus conceitos fundamentais. Mas, se Hume dá um passo em relação à filosofia da natureza, e aplica seu método à filosofia moral, então Schopenhauer pode ser pensado como aquele responsável por estabelecer a conexão entre o método experimental da filosofia natural de Bacon e Newton, e o método experimental da filosofia moral de Hume. A partir de sua metafísica imanente da vontade, Schopenhauer oferece o fio condutor dos reinos da natureza, que conecta os eventos humanos aos minerais, os eventos orgânicos aos inorgânicos.

2.2. Simpatia e unidade metafísica

Schopenhauer defende que a ação compassiva não tem por base o interesse próprio, mas visa o bem-estar do outro a partir do sentimento de compaixão que é sentido como um sentimento próprio. Mas o próprio bem-estar, para ele, não passa de uma privação do mal-estar, apesar deste último nunca se extinguir por completo, de modo que toda ação de amor tem como alvo, em última instância, o menor sofrimento. O sofrimento é essencial e inseparável da vida como um todo, e as alegrias e satisfações

⁶⁶ “Tudo isso é metafísica, pode-se exclamar. E isso já basta; nada mais é necessário para levantar uma forte presunção de falsidade. É verdade, eu respondo, aqui há certamente uma metafísica, mas ela está toda do lado de quem propõe uma hipótese obscura que jamais pode ser tornada inteligível nem se conciliar com qualquer caso ou exemplo particulares. Em contrapartida, a hipótese que adotamos é clara. Ela afirma que a moralidade é determinada pelo sentimento, e define a virtude como *qualquer ação ou qualidade moral que comunica ao espectador um sentimento agradável de aprovação*; e o vício como o seu contrário. (...) Quem quiser chamar isso de metafísica, e encontrar aqui algo de obscuro, deve concluir que suas inclinações intelectuais não são adequadas às ciências morais” (HUME, 2004, p. 372).

existem apenas em negação a um padecimento⁶⁷. Por isso, qualquer grau de benevolência, amor ou nobreza de caráter não pode mais do que apenas promover um alívio aos sofrimentos (SCHOPENHAUER, 2015a, §67, p. 436). Assim, mesmo quando o alvo é o prazer, este não é mais do que a privação da dor e, portanto, para Schopenhauer, todo amor é inevitavelmente um compadecimento. Disso se segue, não apenas que todo amor é amor a outrem, como em Hume, mas que “*todo amor é compaixão*”⁶⁸.

Se acompanharmos a argumentação de Schopenhauer e concluímos que toda ação moral genuína é ação que se dirige a outrem e que, além disso, é ação que se opõe ao egoísmo (enquanto ação dirigida visando a si mesmo), então toda ação verdadeiramente moral só pode ter por motivação o sentimento da compaixão. Mas a diferenciação, a alteridade, só pode ser estabelecida do ponto de vista empírico, do observador, pois o sentimento da compaixão não é fruto de nenhum contágio por semelhança, produzido a partir de uma imagem do outro, que faz o agente sentir-se “no lugar do outro”. É, mais propriamente, a dissolução do *principium individuationis*, responsável pela individuação e pela diferenciação, cuja dissolução consiste em que o agente e o paciente da ação sejam um e o mesmo. Essa identificação só é possível com uma metafísica de fundo, que assente uma completa união mística entre os indivíduos. O misticismo do “*Tat twan asi*” – “isso és tu” –, da dissolução completa do eu e da alteridade, encontra uma expressão máxima, para Schopenhauer, no sentimento de compaixão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 219). Deve-se considerar que, no âmbito das ações animais e humanas,

⁶⁷ Esta ideia é expressa na seguinte passagem: “Sentimos dolorosamente a ausência dos prazeres e das alegrias, assim que estes cessam: mas, quando as dores cessam, mesmo após a sua presença por longo período de tempo, a sua cessação não é imediatamente sentida, mas pensa-se nela porque se a quer pensar por meio da reflexão. Pois apenas a dor e a carência podem ser sentidas positivamente, e por isso anunciam-se por si mesmas; o bem-estar, ao contrário, é meramente negativo. Por isso não nos tornamos cientes dos três maiores bens da vida, a saúde, a juventude e a liberdade, neles mesmos, enquanto os possuímos; mas só depois que os perdemos: pois também eles são negações. Que alguns dias da nossa vida são felizes, só o notamos depois que eles cederam lugar para dias infelizes” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 46, p. 686).

⁶⁸ “*Alle Liebe (agapê, caritas) ist Mitleid*”. Além disso, Schopenhauer chama a atenção para o fato de que compaixão (*Mitleid*) e amor puro (*reine Liebe*) são ambas ditas em italiano com a palavra *pietà*, o que curiosamente remete-nos à associação implícita de Hume entre *compassion* e *pity* (SCHOPENHAUER, 2015a, §67, p. 435).

a “simpatia” corresponde à “compaixão”, tal como indica a própria etimologia dessas expressões⁶⁹.

Mas não é apenas restrita ao sentimento de compaixão que Schopenhauer compreende a simpatia, e isto se deve a que tampouco a ação humana esteja encerrada nela mesma. Para ele, os motivos são tão necessários para uma ação como o choque ou o impulso o são para o deslocamento de uma pedra (SCHOPENHAUER, 2015a, §17, p. 123; 2001, p. 132), no que consiste a identidade causal. Esta identidade só é confirmada, porém, no reconhecimento da identidade metafísica da vontade, essência do mundo e unidade que subjaz à pluralidade das espécies da natureza, do animal ao inorgânico⁷⁰. A partir da experiência

⁶⁹ Simpatia tem origem etimológica no vocábulo grego *sympátheia*, formado pelo prefixo *sym* (com) e *páthos* (paixão), recebido na forma latina *sympathia*, e abrange uma série de vivências que em português chamamos de “sentimento”, “padecimento”, “sofrimento” (no sentido de “ser afetado”, mas também no sentido da dor), “afecção”, “congratulação” (como forma do sofrer prazeroso). É frequentemente associado ao vocábulo compaixão, pelo seu relativo latino *compassione* (*com* + *passione*). Na língua alemã, simpatia possui tanto a recepção latina para o grego *Sympathie*, que aparece no trecho sobre a simpatia, quanto a sua tradução *Mitgefühl*, em que *Mit* (com) e *Gefühl* (sentimento) possuem uma composição semelhante a de “simpatia”: dela derivam as palavras *Mitleid* e *Mitfreud*, esta última um neologismo, que indicam enfoques qualitativos de *Mitgefühl*, respectivamente compadecimento, “compartilhar sofrimento/dor com”, e congratulação, “compartilhar prazer com” (GRIMM, 1971, “*Sympathie*”). Este breve mapeamento etimológico reforça que, para Schopenhauer, *Sympathie* enquanto *Mitgefühl* é sempre *Mitleid*, ou seja, no âmbito estritamente moral, a simpatia é sempre compaixão.

⁷⁰ “Assim, ao considerá-las [as aparências do mundo inorgânico] com olhar investigativo, ao vermos o ímpeto poderoso e irresistível com que a massa d’água se precipita nas profundidades, a persistência com a qual o ímã sempre se volta ao polo norte, o anelo com que o ferro é atraído pelo ímã, a veemência com que os polos da eletricidade se esforçam por reunir-se e que, precisamente como os desejos humanos, é intensificada por obstáculos; ao vermos a formação rápida e repentina do cristal numa regularidade de configuração que manifestamente indica um decisivo e preciso esforço de expansão em diversas direções, subitamente paralisado; ao notarmos a escolha com que os corpos se procuram ou se evitam, se unem ou se separam quando colocados livres no estado fluido e subtraídos ao vínculo da gravidade; por fim, ao sentirmos de maneira completa e imediata como o esforço de uma carga para continuar a sua própria tendência à superfície da Terra atrapalha o movimento do nosso corpo, incessantemente pressionando-o e comprimindo-o; – então não custará grande esforço à imaginação reconhecer de novo a nossa própria essência até mesmo em tão grande distância. Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz

mais concreta do indivíduo, a saber, do corpo, torna-se possível o reconhecimento da vontade como gênese dos motivos, e, a partir daí, o reconhecimento da identidade na diversidade dos indivíduos. Assim, a experiência do corpo possibilita a compreensão de toda a natureza, pois permite a compreensão da vontade como coisa em si do mundo, sem violar, apesar disso, o critério fundamental estabelecido por Hume, a experiência. Quando Hume propõe-se a aplicar o método experimental da filosofia natural à filosofia moral, cujos resultados consistem na observação e experimentação dos corpos, ele reconhece a dificuldade desse tipo de transposição metodológica, pois admite a dificuldade em se estabelecer uma regularidade dos eventos humanos a partir da regularidade da natureza. Antes de tudo, pois o próprio objeto de investigação é também o investigador (HUME, 2009, p. 24). Ora, o que se apresenta como uma desvantagem extrínseca em Hume torna-se uma vantagem intrínseca em Schopenhauer, pois o próprio observador pode extrair de sua própria experiência a comprovação dos seus princípios fundamentais: ao investigar a si mesmo, pela via da consciência de si, o indivíduo descobre que é a vontade o fundamento de sua ação (SCHOPENHAUER, 2015a, §18, pp. 116-20).

Para Schopenhauer, a unidade metafísica permite a identidade entre as diversas manifestações da vontade, que atua, em todos os reinos e espécies da natureza, a partir da mesma dinâmica. O misticismo da ética schopenhaueriana pode ser caracterizado pelo limite da linguagem abstrata em fornecer uma explicação satisfatória para a união mística da simpatia, que se expressa como a consciência de que a “identidade do seu próprio ser com todas as coisas, ou com o núcleo do mundo, estão na mais estreita conexão” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 48, p. 730). Do ponto de vista filosófico, assim, um problema teórico fundamental ressurge exigindo esclarecimento: como pode ser possível que a parte mais essencial do mundo, a vontade, seja, ao mesmo tempo, *parte e todo* da experiência? Como é possível que da unidade devesse resultar a multiplicidade, e a aparência seja, também, idêntica e distinta da essência?

O problema uno/múltiplo é central na história da filosofia antiga,

do conhecimento, aqui, nas mais tênues de suas aparências, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas em toda parte é uma única e mesma essência. Ora, tanto quanto os primeiros raios da aurora e os intensos raios do meio-dia têm o mesmo nome de luz do Sol, assim também cada um dos aqui mencionados casos tem de levar o nome de *vontade*, que designa o ser em si de cada coisa no mundo, sendo o único núcleo das aparências” (SCHOPENHAUER, 2015a, §23, pp. 137-8).

popularizado, sobretudo, a partir dos fragmentos do pré-socrático Parmênides e na sua influência sobre Platão⁷¹. A filosofia de Schopenhauer pode ser também interpretada à luz desse problema, cuja resolução consiste em uma atualização e aprofundamento da antiga doutrina monista do “um e todo”, tal como ele mesmo faz notar (Ibid., Cap. 25, p. 383)⁷². Ao defrontar-se com o problema do monismo, Schopenhauer alude à versão de uma das imagens mais célebres do pensamento de Plotino, exposta em uma eloquente passagem, que expressa a relação entre a interioridade obscura da vontade e a visibilidade aparente:

Assim como na esfera a superfície nasce onde os raios terminam e rompem, também a consciência só é possível onde a essência em si desemboca na aparência, através de cujas formas é possível a individualidade separada, na qual repousa a consciência, que justamente por isso está limitada às aparências. Por conseguinte, todo o distinto e bem compreensível de nossa consciência encontra-se sempre na direção do exterior, sobre essa superfície da esfera. Por outro lado, assim que daí nos afastamos por completo, a consciência nos abandona, – no sono, na morte, em certa medida também no fazer-efeito magnético ou mágico: pois todos estes passam pelo centro. Mas precisamente porque a consciência distinta das coisas, como

⁷¹ Platão dedica um de seus diálogos a Parmênides, que leva este mesmo nome.

⁷² O pensamento da relação entre Uno e todo (*hèn kai pan*) remete diretamente ao diálogo *Timeu* de Platão (PLATÃO, 2011, 92C, p. 311). Ela também aparece em outra formulação, “Uno e muitos” (*hèn kai pollá*) no diálogo *Parmênides* (PLATÃO, 2003, 155E, pp. 101-3). Acerca desse pensamento, comenta Schopenhauer: “Essa doutrina de que toda a multiplicidade é penas aparente [...] é bem anterior a Kant. Poder-se-ia mesmo dizer que sempre existiu. Antes de mais nada, pois ela é a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas, cuja parte dogmática ou antes a doutrina esotérica se apresenta nos “Upanishads” [...]. Não é de duvidar que ela estava no fundamento da sabedoria de Pitágoras, mesmo de acordo com as escassas notícias de sua filosofia que chegaram até nós. É geralmente conhecido que nela estava contida toda a filosofia da escola eleata. Mais tarde, os *neoplatônicos* foram penetrados por ela, pois ensinavam: “*dia tén henotéta hapánton pásas psukhàs mían einai*” (“*propter omnium unitatem conctas animas una esse*”) [que, por causa da unidade de todas as coisas, todas as almas são uma. Plotino, *Enéadas* 4, 9 (8), 3, 8-9]” (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 214-6).

condicionada pela superfície da esfera, não está dirigida para o centro, decerto conhece os outros indivíduos como da mesma espécie, mas não como idênticos, que é o que de fato eles são em si. A imortalidade do indivíduo poderia ser comparada ao escape de um ponto da superfície pela tangente; a imortalidade de toda a aparência, devido à eternidade da essência em si, poderia ser comparada ao retorno desse ponto, pelo raio, em direção ao centro, do qual a superfície é mera extensão. A vontade como coisa em si está inteira e indivisa em cada ser, assim como o centro é parte integrante de cada um dos raios: enquanto o extremo periférico do raio está na mais rápida revolução com a superfície, que representa o tempo e o seu conteúdo, já o outro extremo, no centro, sede da eternidade, permanece no mais profundo repouso, porque o centro é o ponto cuja metade ascendente não difere da descendente. (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap.25, p. 391-2).

A imagem da esfera procura esclarecer as questões fundamentais da metafísica de Schopenhauer. Em primeiro lugar, o duplo aspecto da consciência, que, quando dirigida para o exterior da esfera é consciência da aparência, e quando dirigida para o interior converte-se na consciência de si, dirigindo-se para o núcleo das aparências, a vontade (Ibid., p. 391). Na consciência dirigida para o exterior, a natureza é conhecida a partir do princípio de razão que distingue e organiza a experiência, na intuição sensível, cuja clareza e distinção é tanto maior quanto mais perto a consciência está da superfície (Ibid.). Assim, determinam-se os graus da visibilidade da vontade no cosmo: os mais baixos correspondem às forças naturais quase imperceptíveis (gravidade, resistência, etc.), enquanto que os mais altos correspondem às espécies animais e, sobretudo, os indivíduos humanos, em que a visibilidade torna-se tão apurada que o menor traço de distinção não passa mais despercebido pela consciência. Na via descendente interior da consciência de si os objetos tornam-se cada vez mais indistintos e obscuros, e quanto mais ela avança para o centro, mais a massa heterogênea torna-se homogênea, até o ponto em que faltam as condições mínimas de distinção da consciência das coisas, que é abandonada (Ibid., pp. 391-2).

Utilizando-se desta imagem, Schopenhauer consegue oferecer uma descrição bastante rigorosa daquilo que ele entende por vontade como

coisa em si. A vontade é “imóvel”, pois mover-se implicaria um deslocamento, não só no espaço, mas também no tempo, e, como se sabe, o tempo é para Schopenhauer uma forma do princípio de razão, ou seja, apenas uma forma do conhecimento relativo ao sujeito que conhece. A vontade também é “indivisa”, pois se fosse divisível teria um *locus* determinado e tornar-se-ia contingente: precisamente porque o “espaço” também é forma do conhecimento relativo, e não pode ser aplicado à coisa em si sob pena de torná-la também relativa (e não em si mesma), resulta que a vontade não se movimenta e tampouco se desloca. Além disso, assim como os raios que irradiam do centro de uma esfera são vistos e determinados quando projetados na sua superfície, também a vontade torna-se visível e determinada na sua superfície, ainda que em seu núcleo seja obscura e indeterminada. Os raios de uma esfera são múltiplos em sua superfície, mas repousam no mesmo núcleo, partes de um mesmo centro de origem e sustentação. Também a vontade é multifacetada enquanto aparência, nos distintos reinos da natureza, mas una em sua essência. Portanto, a metáfora da “irradiação” ajuda a descrever adequadamente como o núcleo torna-se superfície, mesmo que não haja um deslocamento do núcleo em direção à superfície, pois o que há é uma irradiação ou emanção contínua.

Curiosamente, estas mesmas etapas são enfrentadas por Plotino em suas *Enéadas*. Schopenhauer não parece reconhecer em Plotino, é verdade, grandes inspirações, e considera o seu estilo desigual e ruim, com um encadeamento desordenado, além de acusá-lo de repetir-se de forma extensa e monótona (SCHOPENHAUER, 2007, p. 85). Também diz que Plotino parece falar sempre a partir de revelações, sem oferecer uma fundamentação apropriada, ruminando os pensamentos de Platão sem acrescentar nada a partir de seus próprios recursos (Ibid.). Contrariamente, porém, outros intérpretes da obra de Plotino pensam que o estilo de Plotino pode ser também reconduzido à imagem da esfera: em que o particular de onde se parte a leitura é sempre remetido ao tema geral, de modo que é possível compreender as ideias principais de Plotino sem que a leitura integral de sua obra seja necessária, tal como uma esfera, que conserva em toda parte algo de central⁷³. O fato é que a natureza nuclear da doutrina plotiniana coincide, em alguns aspectos, com a de Schopenhauer, que pensa sua filosofia como um “todo orgânico”, em que “cada parte conserva o todo quanto é por ele conservada” (SCHOPENHAUER, 2015a, pp. XXV-XXVI). Isto é, toda parte de sua filosofia expõe repetidamente o seu dogma fundamental: a distinção entre

⁷³ Jean Brun endossa a posição de Hegel (BRUN, 1988, p. 25).

vontade e representação⁷⁴. A influência de Platão é declaradamente explícita, tanto na filosofia de Plotino, quanto na de Schopenhauer, e mesmo uma influência do pensamento oriental não é descartada no pensamento de Plotino, pelos *Upanishads* (BRUN, 1988, pp. 21-2). Schopenhauer remete-se diretamente a Platão quando introduz o seu conceito de “Ideia”, central na metafísica do Belo, reconhecendo naquele filósofo um de seus principais alicerces teóricos, juntamente com Kant (SCHOPENHAUER, 2015a, XXIX; §25, p. 151).

Além da maneira com que concebem suas filosofias, podemos também destacar algumas aproximações teóricas importantes. A primeira delas é a proposta de solução para o problema uno/múltiplo. Ambos estabelecem uma cosmologia que possui um fundamento metafísico imanente, para Plotino o Uno (*Hén*) ou Bem (*Agathós*) originário, e para Schopenhauer a vontade⁷⁵. Ambas as doutrinas podem ser descritas como filosofias da continuidade e da descontinuidade, simultaneamente, pois, apesar de estabelecerem *um* fundamento originário, são “*triádicas*”, e afirmam que a totalidade está dividida em três níveis: em Plotino são as “hipóstases” do Uno/Bem (*Hén/Agathós*), do Intelecto ou Inteligência (*Noús*) e da Alma (*psykhé*), e em Schopenhauer são a vontade, as Ideias e a representação. Também coincidem em considerar o caráter místico da linguagem, pressuposto de que a linguagem possui um limite para além do qual não consegue avançar, tornando necessário o recurso às imagens, alegorias e metáforas, ou então às definições negativas, que indiquem

⁷⁴ Talvez tenha faltado a Plotino o mínimo de sistematicidade, que Schopenhauer resguarda quando diz que “um livro deve ter, entretentes, uma primeira e uma última linha”, e que seu livro deve ser lido, pelo menos, duas vezes (SCHOPENHAUER, 2015a, p. XXVI).

⁷⁵ De um determinado ponto de vista, a filosofia de Plotino representa a filosofia mais transcendente da antiguidade, pois estabelece no fundamento algo que é completamente inalcançável pelo pensamento e pela razão, *lógos*. Marcus lembra ainda que “o mundo platônico das ideias é algo de que ainda se pode falar e pensar, aliás é o que se deve pensar, o inteligível por excelência, aquilo de que temos conhecimento científico (*epistème*)” (PINHEIRO, 2013, p. 72-3). É conhecida a afirmação de H. Ch. Puech que descreve o plotinismo como uma “mística da imanência nos quadros de uma metafísica da transcendência” (BRUN, 1988, p. 28). Também Schopenhauer nomeia o capítulo dedicado às considerações sobre uno/múltiplo de “Considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si”, remetendo ao fato deste problema não ser de ordem empírica, isto é, “não repousa nas funções do nosso intelecto, por conseguinte não pode ser propriamente apreendida por este” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 389).

indiretamente o conteúdo da verdade⁷⁶. Finalmente, também atentam para o caráter contemplativo do conhecimento e sua íntima relação com a experiência do Belo, este último aspecto chama especial atenção de Schelling, por via de quem Plotino exerce grande influência sobre Schopenhauer⁷⁷.

Tanto para Plotino quanto para Schopenhauer a “totalidade” do cosmo é una e múltipla, isto é, é a pluralidade dos seres do cosmo ao mesmo tempo em que esta pluralidade é expressão da unidade metafísica. Nesses termos, ambas as filosofias precisam descrever, cada qual ao seu modo, a *transição* entre a variedade do cosmo e a simplicidade essencial da sua origem. A imagem da esfera, ou círculo⁷⁸, procura resolver o problema dessa transição, e em Plotino essa imagem é apresentada nos seguintes termos:

Mas há outro tipo de ser, em oposição a este [natureza dividida e variada], que de modo algum admite divisão, é sem partes e não pode ser dividido: não admite qualquer extensão, mesmo em nosso pensamento; não necessita de lugar, e não se encontra em nenhum outro ser, seja em parte, seja na totalidade. Cavalga, por assim dizer, em todos os seres ao mesmo tempo, mas não como se fixasse neles, pois as outras coisas não existem e nem querem existir sem ele. Resulta em uma essência sempre idêntica a si mesma, comum a tudo que vem depois dela, como o centro de um círculo, em

⁷⁶ Plotino chega a dizer sobre o Uno, que é “até mesmo falso dizer que ele é um”. (V, 4 [7], 1, 11). E Schopenhauer, no mesmo sentido diz que a vontade é “una”, “todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade” (SCHOPENHAUER, 2015a, §23, p. 132). Em ambos os casos a unidade possui uma positividade real, todavia expressada apenas negativa ou indiretamente pela linguagem (*lógos*).

⁷⁷ Cf. BARBOZA, 2005, Cap. 4, pp.160-4.

⁷⁸ A imagem aparece em Plotino recorridas vezes, majoritariamente como círculo, mas também aparece como esfera. Ver sobretudo: IV. 2 [4], 1; V. 1 [10], 11; VI. 5 [23], 5; III. 8 [30], 8 e I. 7 [54], 1. As referências e citações das *Enéadas* obedecem ao seguinte padrão: Enéada, tratado, posição cronológica entre colchetes, capítulo e linha, tal padrão adotado pelos intérpretes. Para referência, siga sempre a edição inglesa bilingue: ARMSTRONG, A. H. Plotinus. With an English translation (Loeb Classical Library). Vols. I-VII. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, Heinemann, 1966.

que todas as linhas que se estendem para a circunferência estão ligadas e, não obstante o centro permanecer imóvel, têm a partir dele sua origem e seu ser, e participam do centro, ponto indivisível que é o seu princípio; e ao proceder a partir dele, os raios se unem no ponto central (PLOTINO, IV. 2 [4], 1, pp. 17-29, tradução livre).

Deixando de lado algumas especificidades do pensamento plotiniano que, todavia, não contrariam a sua tese central, Plotino parece ter antevisto, pela primeira vez no ocidente, a idealidade do tempo e do espaço, tão cara aos modernos, que certamente torná-lo-ia o primeiro idealista (SCHOPENHAUER, 2007, pp. 87-8). Assim, também, para Plotino, o “Uno” (*Hén*) não possui atributos positivos, no que tange às suas descrições ostensivas, mas apenas negativas, o que torna o estatuto da linguagem especialmente falho, já que o Uno não pode ser dito:

Exatamente por ser geradora de todas as outras realidades, a natureza do uno não pode ser nenhuma delas. Nem é um algo, nem qualidade, nem quantidade, nem intelecto (*noús*), nem alma (*psykhé*), nem se move, nem repousa nem está em um lugar nem no tempo, mas é uniforme (uma única ideia ou forma) e por si mesma, ou, melhor ainda, não tem forma, pois é anterior a toda forma, antes do movimento e do repouso (PLOTINO, VI, 9 [9], 3, 40-4; tradução de Marcus Pinheiro, 2013, p. 75)

Para tornar-se compreensível, Plotino lança mão de outras imagens, que ajudam a esclarecer alguns aspectos negativos do Uno, como por exemplo, a imagem do jato de água, em que a água jorra da fonte homogênea e espalha-se em gotículas, tornando-se múltipla. O que esta imagem tem de elucidativa torna-a também problemática, já que o Uno de Plotino não emana em um deslocamento, mas continuamente e sem perder o contato com a sua origem. Por esse motivo, a imagem do fogo é mais interessante (V, 4 [7], 2, 29-33), pois, assim como a chama do fogo que na superfície ainda é a mesma de sua origem, também a irradiação proveniente do Uno permanece nele⁷⁹.

⁷⁹ O termo “emanação” parece problemático para alguns comentadores, que por vezes optam por “processão”, para traduzir “*próodos*” (REALE, 2012, p. 28; PINHEIRO, 2007, p. 74).

Quando se diz que, do ponto de vista metafísico, “da unidade devém a multiplicidade”, isto é, que do “Uno” emanam os inteligíveis e deles o mundo sensível, não se deve interpretar esses momentos do ponto de vista temporal. Semelhante ao que ocorre em Schopenhauer, para Plotino o tempo não é atributo do Uno. Essa emanção é como uma “força que transborda” na aparência, autocriativa, que, todavia, não é fruto de necessidade, mas livre, ao qual toda necessidade que se segue pode ser reconduzida. Como diz Marcus Pinheiro: “Em verdade, o Uno não tem necessidade de nada, permanece (*ménein*) em seu ato autocriativo, mas, no entanto, há algo que irradia dele, que se processa a partir de seu ato”.

Ora, tanto em Plotino quanto em Schopenhauer, a transição da essência (ou princípio fundamental) para a aparência se dá continuamente, como uma irradiação, em que a vontade se manifesta de forma “progressiva, por sutil gradação, com limites meramente relativos e na maioria das vezes oscilantes” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 383). Por detrás de todas as aparências está a vontade, que irrompe cada vez mais distintamente tanto mais ela se distancia do seu núcleo, mas é a *única e mesma* vontade:

O que se expõe em milhões de figuras infinitamente variadas e assim desempenha o mais multicolorido e mais barroco espetáculo sem princípio nem fim é essa única e mesma essência, essência esta que se esconde tão densamente velada atrás de todas aquelas máscaras, que não reconhece a si mesma e por isso amiúde trata a si mesma de maneira rude. Eis por que a grande doutrina *hèn kai pan* (Uno e tudo), no Oriente e Ocidente, cedo veio a lume e, apesar de todas as oposições, manteve-se ou renovou-se constantemente” (Ibid.).

“Nós agora, iniciados, já fomos mais fundo ainda no mistério”, diz Schopenhauer, chegamos à intelecção de que essa essência una e indivisa é a vontade, que não é mais um mero “x” desconhecido, mas torna-se, antes, aquilo que há de mais íntimo e familiar do que qualquer outra coisa no mundo, ao mesmo tempo também aquilo que há de mais misterioso. Também, para Schopenhauer, se por um lado “tudo o que acontece, seja pequeno ou grande, acontece de forma absolutamente necessária” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 384), esta necessidade aplica-se

apenas à aparência, regida pelo princípio de razão. A vontade una é absolutamente *livre*, cuja asseidade consiste em que, ela sendo a engendradora do mundo e da necessidade, não pode depender de qualquer outra coisa (ibid.), e “a mais rigorosa *necessidade*, estabelecida com honesta e brônzea consequência, e a mais perfeita *liberdade*, elevada até à onipotência, tinham de entrar em cena juntas e simultaneamente na filosofia” (Ibid., p. 386). Em Schopenhauer, o determinismo coaduna-se, desse modo, com o indeterminismo próprio da vontade, e isso só poderia ser feito “colocando-se toda a *necessidade* no *fazer-efeito e agir (operati)*, toda a *liberdade*, ao contrário, no *ser e essência (esse)*” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 386)⁸⁰.

A partir disso, a relação entre a metafísica de Plotino e a de Schopenhauer pode oferecer uma compreensão da maneira com que Schopenhauer compreende a “simpatia”, tal como ele nos indica brevemente em sua obra. O principal acréscimo de Plotino em relação ao pensamento de Hume está em conceber uma simpatia “cósmica”, bem ancorada em uma metafísica do Uno, para além dos sentimentos e afetos animais ou humanos. Assim, se consideramos o que é dito no *Timeu* (PLATÃO, 2011, 30B-D, 37C-D; pp. 98-99, 109-10)⁸¹, por exemplo, o mundo físico é animado por uma alma cósmica, que dá unidade para a natureza, natureza essa a qual as espécies correspondem e refletem individualmente, já que as almas individuais não poderiam, segundo Platão, terem sido engendradas se não a partir da alma do mundo. Dessa intrínseca conexão das almas, pode-se considerar a alma individual sob três aspectos: como alma cósmica (alma do mundo), alma inteligível (imutável) e alma individual (mutável). Mas como estas instâncias se relacionam, e como é possível que uma alma individual se reconheça, ao mesmo tempo, como alma cósmica? A resposta de Plotino é: pela simpatia. Para ele, a simpatia é o fundamento de toda relação não-contígua de afecção, isto é, de toda afecção que não tenha um meio físico como meio de aplicação. Admitindo-se o Uno originário como condição para esse reconhecimento, ou seja, que todas as almas sejam “uma só”, então “nada é distante o suficiente no espaço que não esteja perto o

⁸⁰ “Ora, em consequência desse determinismo, porém, o mundo torna-se um jogo de marionetes movidas por fios (motivos), sem que ao menos possamos saber para a diversão de quem: se a peça tem um plano, então o diretor é o *fatum*, se não, é a necessidade cega (...)” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 386).

⁸¹ Endossando a opinião de Eyjólfur Emilsson (2015, p. 39), para quem a noção plotiniana de simpatia é uma parte da herança platônica, principalmente do *Timeu*.

suficiente da natureza de uma vida para ser simpático” (PLOTINO, IV, 4 [7], 32, 23)⁸².

A simpatia possui algumas características fundamentais em Plotino, que são particularmente recebidas por Schopenhauer: além de ser fundamentada na unidade da alma e do cosmo e dar-se de forma não contígua no espaço intermediário, ela não é resultado de deliberação racional, pois o próprio cosmo é expressão colateral da autocriação sem propósito do Uno⁸³. Tal como em Hume e Schopenhauer, a simpatia para Plotino está na base do amor (*philia/φιλία*):

(...) nos simpatizamos [*sympathein*] uns com os outros quando sofremos com outros por vermos sua dor ou por sua felicidade e descontração (na sua companhia), que nos levam a naturalmente amá-los [*philein*]: por essa razão, sem a simpatia não poderia haver amor [*philia*] (PLOTINO, IV, 9 [8], 3, 1-5, tradução livre)⁸⁴.

Também para Plotino a simpatia no amor parece dar-se a partir de um juízo simbólico, que forma uma imagem de dor da alma do indivíduo que observa, todavia, sem o pressuposto fundamental da unidade das almas não pode haver qualquer amor por simpatia. Se o fundamento metafísico é a unidade, então quando dizemos que um indivíduo é afetado simpaticamente por algo externo a ele, “à distância”, essa afecção é na verdade interior a ele, e assim ocorre em todo o cosmo⁸⁵. Com efeito, todo

⁸² Por alguma razão, A. H. Armstrong, em sua tradução completa das *Enéadas*, verte “*sympatheia*” para “*shared experience*” (experiência compartilhada). Sem qualificar devidamente essa experiência, a tradução não toca o sentido o qual assumo no contexto desse trabalho. Em geral, os intérpretes corrigem a tradução de Armstrong, e eu os sigo na correção.

⁸³ Apesar de não haver deliberação nos atos do Uno, eles são percebidos como se houvesse, como se ele fosse ordenado e extremamente bem planejado (PLOTINO, IV, 4 [28], 16; V, 8 [31], 6).

⁸⁴ As seções das quais são extraídas as citações de Plotino que se seguem são mencionadas por Schopenhauer como “percepções corretas” acerca da magia (SCHOPENHAUER, 2013, p. 173, nota 39).

⁸⁵ Apesar de ter sua origem no *Timeu*, de Platão, em que o Uno aparece como se fosse “um ser único que contivesse em si mesmo todos os seres que se lhe assemelhassem por natureza” (PLATÃO, 2011, 30D-31A, p. 99), a simpatia é desenvolvida especialmente pelos estoicos, para quem o cosmo é compreendido enquanto um organismo, em que uma parte está conectada com as outras. Assim, da mesma forma que um estômago debilitado de um indivíduo pode vir

indivíduo é “inteiramente parte” do Uno, que está inteiramente contido nele, por irradiação, e por isso torna-se possível não apenas a simpatia entre indivíduos, mas também, e de forma muito mais frequente, entre os corpos celestes, aos quais também as almas inferiores se assemelham (PLOTINO, IV, 4 [7], 32, 11-4)⁸⁶. Se, pensa Plotino, “esse universo é todo simpático [*sympathes dê pan touto to hen*] e é como uma criatura viva” (PLOTINO, IV, 4 [7], 32, 14-5, tradução livre), então a simpatia explica também os fenômenos ocultos, dos quais destaca-se a magia:

Se os encantos e ações mágicas [*mageia/μαγεία*] em geral aproximam os seres humanos por atração e fazem com que eles se simpatizem à distância, isso se deve completamente a uma só alma. Assim, uma palavra dita em silêncio age sobre o que está distante, e se faz ouvir mesmo a uma enorme distância. A partir disso, torna-se possível que alguém aprenda a unidade de tudo, pois sua alma é uma só (PLOTINO, IV, 9, [8], 3, 5-9, tradução livre).

Pode-se dizer que, para Plotino, qualquer coordenação causal de estados e eventos que não possam ser explicados por via das afecções

acompanhado de dor de cabeça, também no organismo cósmico partes aparentemente distantes podem se afetar mutuamente (EMILSSON, 2015, p. 39).⁸⁶ Interessante passagem de Plotino alude à origem do egoísmo e da maldade: “na medida em que é una, cada parte individual é preservada pelo todo, mas na medida em que esse todo também é muitos, quando estes encontram-se uns aos outros, eles muitas vezes ferem uns aos outros, porque eles são diferentes. Um fere o outro para suprir a sua própria necessidade, até mesmo quando faz a refeição de outrem que é, ao mesmo tempo, ligado e diferente dele; cada um, naturalmente esforça-se para fazer o melhor para si, pega para si aquela parte do outro que lhe interessa, e afasta-se de tudo o que é estranho ao seu amor próprio. Toda vez que o seu trabalho beneficia quem pode, de alguma forma, tirar algum proveito, imediatamente afasta ou ofende quem não pode suportar as exigências dessa atividade, tal como as coisas que murcham quando são aproximadas do fogo, ou os pequenos animais que são varridos, ou mesmo pisados, pela pressa dos maiores. A vinda à existência da destruição e da mudança, para o pior ou o melhor, de todas estas individualidades, traz à tona sua plenitude da vida sem obstáculos consoante à natureza dessa criatura viva (universal) [...] Nada pôde persistir completamente o mesmo, ainda que o Todo continuasse a sê-lo, pois a persistência faz parte do seu movimento próprio” (PLOTINO, IV, 4 [7], 32, 34-53, tradução livre).

resultantes de contato físico direto, de forma contígua, é produto da simpatia (Ibid.). Mas por que as coisas se simpatizam? A resposta está em que o movimento intrínseco do Uno é uma forma de encantamento e de desejo a partir de si mesmo, o que de certa forma também explica a gênese do próprio mundo (PLOTINO, IV, 4 [7], 43, 9-12). Por esse motivo, “toda a ação prática está sob encantamento, como também toda a vida do homem prático: pois ele é movido pelo que o atrai” (Ibid., p. 19-21)⁸⁷. Assim, os fenômenos ocultos da simpatia e da magia são confirmações da unicidade da alma e do cosmo, e não são meros casos práticos adjacentes⁸⁸.

Mas como os encantamentos mágicos funcionam? Pela simpatia e pelo fato de que existe uma sintonia natural entre os semelhantes e oposição entre os dessemelhantes, e pela rica variedade dos muitos poderes que fazem parte da vida de uma criatura vivente. Assim, muitas coisas são manipuladas e encantadas sem qualquer artifício mágico: a verdadeira magia é o “Amor” [*philia/φιλία*] e também o “Ódio” [*neikos/νεῖκος*] do Uno. (PLOTINO, IV, 4 [28] 40, 1-7, tradução livre)⁸⁹

Apesar da distinção entre essa “magia natural” e uma magia “artificial”, em que, nesta, técnicas são desenvolvidas para manipular o poder da simpatia natural do cosmo, pode-se entender que a segunda decorre da primeira (IV, 4 [28] 40, 27-33). Por conta dessa disposição natural dos seres para o amor, as coisas que provocam o amor exercem uma grande força de atração entre os indivíduos, tornando possível a sua manipulação em diversos arranjos, e aquilo que popularmente chamaríamos de “simpatia”, a saber, curas e encantamentos simpáticos

⁸⁷ Conforme diz A. H. Armstrong, a magia consistia, para Plotino, na manipulação de forças naturais, abstrações e simpatias resultantes da unidade orgânica viva do universo físico (ARMSTRONG, 1966, p. 260, nota 1).

⁸⁸ É assim que pensa Calvo (2008, p. 7).

⁸⁹ Ver também Platão (1972, 203D, p. 41). O próprio Schopenhauer também refere-se ao pré-socrático Empédocles pela doutrina do “*philia kai neikos*”, isto é, “amor”, “amizade”, e “ódio”, “conflito”, “discórdia” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 49; 2001, p. 219). Tal como Schopenhauer faz notar, “Empédocles é um homem completo, e a seu “*philia kai neikos*” serve de base um profundo e verdadeiro *aperçu*” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 50). Também diz que Empédocles “transfere a disposição das coisas não ao *intelecto (nou̐s)* [como fez Anaxágoras] mas à *vontade (philia kai neikos, Ibid.)*.”

(IV, 4 [28] 40, 9-14). A relação entre magia artificial e natural consiste em que o agente mágico pode, porque ele não opera como um agente externo, mas interno, manipular outros indivíduos a partir de um poder natural, forjado pela sintonia da própria natureza. Mas essa manipulação, deve-se notar, de modo algum se dá a partir de escolha ou do uso da razão, mas decorre da parte irracional da alma. Interessantemente, Plotino associa a música a uma espécie de magia racional, cuja expectativa pelo encantamento não parece provocar qualquer surpresa, já que, neste caso, os indivíduos estão sempre dispostos a serem encantados, mesmo que esta exigência não esteja colocada explicitamente aos músicos (IV, 4 [28] 40, 23-7). Cabe aqui uma imagem sonora de Plotino, que explica a simpatia do cosmo consigo mesmo como a harmonia musical de uma lira, em que os sons sintonizam-se entre eles, de forma que o que afeta uma parte repercute em outra, em uma mesma vibração (IV, 4 [28], 41, 1-10). Ademais, um complemento a essa imagem seria oportuno: pois a própria formação de um “acorde” assemelha-se ao cosmo, pois reflete no todo (o acorde) a tônica correspondente (uma nota desse acorde). Assim, a nota “tônica” é, ao mesmo tempo, parte e todo do seu acorde⁹⁰.

Essencialmente, tanto o contágio afetivo da simpatia em Hume, quanto a união mística da simpatia em Plotino, ajudam na compreensão do conceito “simpatia” de Schopenhauer, a primeira no âmbito da moralidade *stricto sensu*, isto é, das ações humanas e animais, e a segunda no âmbito da moralidade *lato sensu*, ou, o que é equivalente em Schopenhauer, das ações em geral do cosmo. O que é importante salientar é que a simpatia sempre ocorre no âmbito da ação, e por isso também nunca se furta de uma consideração empírica, seja nas ações animais, seja nas ações mecânicas. Como se disse, para Schopenhauer, é no reconhecimento da identidade do indivíduo com a unidade do cosmo que a simpatia torna-se uma realidade, que ultrapassa a barreira individual da aparência do *principium individuationis*. A “simpatia” corresponde, assim, ao conceito prático da metafísica da vontade, pois indica experiências *sui generis* dos indivíduos, dessa identidade metafísica da vontade que é núcleo das aparências.

⁹⁰ A palavra “acorde” tem origem latina na conjunção de “*ad*” (ao) e “*cordo*” (coração), e remete imediatamente a “acordo”, ou *concordia* (POMBO, 2011, p. 83).

3. COMPAIXÃO E METAFÍSICA PRÁTICA

No primeiro e segundo capítulos a tese da metafísica prática foi desenvolvida a partir de sua consideração ampla: no primeiro capítulo em contraposição à metafísica teórica, e no segundo a partir da simpatia. Na série dos próximos três capítulos a tese da metafísica prática será desenvolvida a partir de suas especificidades, isto é, tomando como ponto de partida os *fenômenos da simpatia*: compaixão, amor sexual e magia. O amor compassivo (*agapê/αγάπη*), que remete à prática da justiça e da caridade, *caritas*, visa o bem estar alheio em uma identificação simpática. O amor sexual, *erótico* (*eros/ἔρως*), caracteriza-se primeiramente pela satisfação do impulso sexual partindo do bem próprio, todavia como mera ilusão para fins da espécie, a *Ideia*, também a partir de uma identificação simpática. E a magia, definida como *ação à distância*, revela um influxo metafísico por detrás do influxo físico das aparências, uma interação oculta ao princípio de razão, mas que o atravessa com toda a onipotência da vontade, o terceiro fenômeno simpático. A compaixão é o primeiro momento privilegiado da simpatia em Schopenhauer, cuja principal consequência ética é, ao mesmo tempo, metafísica: ela é uma *mística prática*, ou seja, fenômeno prático da metafísica desenvolvida em *O mundo como vontade e como representação*.

O fenômeno da compaixão traz à tona alguns pressupostos metodológicos e filosóficos que corroboram a tese da metafísica prática. O primeiro e mais importante deles é: toda ética tem como objeto uma ação. Apesar dessa aparente obviedade, é na qualificação do que seja "ética" que o pensamento de Schopenhauer mostra a sua singularidade. Em primeiro lugar, a filosofia, em geral, é sempre *teórica*, "já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de sua investigação" (SCHOPENHAUER, 2015, §53, p. 313). Além de teórico, porém, o conhecimento filosófico é também *empírico*, pois é derivado da experiência concreta e, portanto, sempre *a posteriori*. Disso resulta que a tarefa da filosofia é, pois, exprimir em conceitos abstratos, seu dialeto próprio, aquilo que se apresenta na forma intuitiva, por meio dos sentimentos⁹¹. Assim, a ética é o domínio da filosofia que tem como objeto a ação daqueles que, em

⁹¹ "A tarefa da filosofia é interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento, a cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 314).

primeiro lugar, são capazes de sentir: os animais e os seres humanos. Como consequência dos pressupostos estabelecidos por Schopenhauer, a ética filosófica restringe-se a uma postura descritiva da realidade, sem prescrever ou conduzir ações, nem tampouco moldar o caráter dos agentes morais (SCHOPENHAUER, 2015, §53, p. 313). Isso se explica, principalmente, pelo fato de que o conceito é tão infrutífero nas ações morais quanto é na arte, e serve apenas como um instrumento da vontade. Por esse motivo, diz Schopenhauer: "seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos" (Ibid., p. 314).

Pode-se distinguir dois âmbitos de alcance da ética em Schopenhauer, um dos quais o autor chama de ética "em sentido estrito", que tem por objeto a *ação* dos indivíduos (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 703)⁹², isto é, considera os indivíduos a partir do potencial *ativo* de sua conduta; já a ética em sentido amplo incluiria também a consideração acerca dos fenômenos da negação da vontade de vida e explora o potencial *quietivo*, não ativo, dos indivíduos. O fenômeno da compaixão se inscreve, por assim dizer, na fronteira entre as duas considerações éticas, pois, em primeiro lugar, é *ativa* e conduz à ação; ao mesmo tempo em que, em segundo lugar, pressupõe o reconhecimento da identidade metafísica, que leva ao rompimento da barreira existente entre os indivíduos, do *principium individuationis*, representado pelo véu de *māyā*. Assim, a compaixão carrega consigo tanto o traço *empírico*, efetivo e até mesmo cotidiano da ética, quanto o *mistério* característico da metafísica da vontade, que tem a maior expressão nos fenômenos da santidade e da abnegação. O trânsito entre os dois âmbitos da ética faz com que Schopenhauer descreva a compaixão como o "grande mistério da ética", (*das große Mysterium der Ethik*, SCHOPENHAUER, 2001, pp. 136, 221). Com isso, a ética se fundamenta na consideração teórico-contemplativa da realidade, cuja exposição é *O mundo como vontade e como representação*, em que a vontade é a coisa em si de cada aparência (SCHOPENHAUER, 2015a, §66, p. 434).

3.1. O fundamento da moral

⁹² Schopenhauer parece indicar em algumas passagens a sua preferência pela expressão "moral", ao invés de "ética", para designar a ciência da conduta humana, mas em geral essas expressões são sinônimos. Ver, por exemplo, SCHOPENHAUER, 2001, p. 120; 2015a, §55, p. 339; 2015b, Cap. 47, p. 705.

Em *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer estabelece que a "lei da motivação" é o modo da necessidade próprio das ações animais e humanas, de acordo com o princípio de razão do agir (SCHOPENHAUER, 1950, pp. 157-62). Ao lado da necessidade física e lógica, a necessidade moral se expressa nas ações dos indivíduos, e também respeita a regra fundamental de que para todo efeito existe uma causa. A motivação é, assim, a "causalidade vista de dentro", em que a causa é o motivo, e as ações os seus efeitos (Ibid., p. 162). O que difere Schopenhauer de seus predecessores é a maneira como ele concebe a constituição dos motivos que se apresentam na consciência em uma ação, pois, para ele, existe algo que subjaz à representação dos motivos na consciência de si: é a vontade. Para Schopenhauer, o intelecto é sempre secundário, tanto na constituição dos motivos, quanto na sua execução, isto é, nas escolhas e tomadas de decisão, o intelecto é apenas um instrumento a serviço da vontade, e o conhecimento derivado desse instrumento possui apenas a função de iluminar os motivos, nunca de os determinar. Assim, contrariamente ao pensamento de que um indivíduo "quer o que conhece", de acordo com Schopenhauer, o indivíduo só "conhece o que quer"; razão pela qual disse Sêneca: *velle non discitur* ("não se aprende a querer", SCHOPENHAUER, 2015a, §55, pp. 338-40).

O ser humano, porque é acrescido do conhecimento abstrato da razão, tem a ilusão de que age livremente no mundo, como se realmente deliberasse sobre as suas ações. É verdade que esse acréscimo o distingue dos outros animais: os motivos abstratos se distinguem dos motivos meramente intuitivos e presentes, pois assumem a forma dos pensamentos (Ibid., pp. 344-5). Entretanto, as ações humanas e animais são determinadas com a mesma necessidade, e seguem à risca o mesmo princípio de causalidade. A superestima da racionalidade na tradição da filosofia ocidental teria levado muitos filósofos ao delírio, por tê-los feito se debruçarem sobre a própria racionalidade, na tentativa de encontrar uma justificativa para a liberdade empírica do ser humano que eles pressupunham como possível. Mas a vontade só é livre em si mesma, defende Schopenhauer, e nunca individual e empiricamente, do que decorre um certo determinismo das ações humanas.

Schopenhauer atribui a Kant a resolução do problema entre a necessidade no âmbito das aparências e a liberdade no âmbito da coisa em si, pois Kant estabeleceu, pela primeira vez, a diferença entre o caráter inteligível e o caráter empírico (Ibid., p. 335). Nos termos de Schopenhauer, o caráter inteligível é a determinação inteligível da vontade, que se manifesta empiricamente e efetivamente nos indivíduos no caráter empírico (Ibid.). O caráter empírico é um desdobramento do

caráter inteligível, de modo que o conteúdo ético da conduta do indivíduo na vida é inalterável, e a sua expressão espaço-temporal empírica pode ser considerada apenas um desdobramento do seu caráter imutável, de modo que "nossos atos são um espelho de nós mesmos" (Ibid., p. 350). Ao introduzir uma terceira espécie de caráter, "adquirido", Schopenhauer salvaguarda, porém, a possibilidade de uma "ética da melhoria" (SCHOPENHAUER, 2015a, §55, p. 349; 2001, pp. 198-9), e isso não implica absolutamente uma liberdade empírica, mas tão somente o fato de que a razão pode, sim, influenciar no nível das circunstâncias, a partir do conhecimento mais acabado que cada um pode ter de si mesmo. Conhecendo-se a fundo as suas fraquezas, qualquer um pode gerenciar as suas próprias ações a partir das circunstâncias a serem evitadas, e outras a serem favorecidas (Ibid., pp. 350-6). O resultado desse "conhecer-te a ti mesmo" schopenhaueriano não é garantia de nenhuma liberdade ou felicidade, mas uma margem de manobra para uma vida menos dolorosa e menos intranquila⁹³.

O modo da necessidade moral impõe-se como falta e carência, e é a origem do sofrimento. Nisso consiste a condição moral do mundo, pois, se cada um reconhece a si mesmo como expressão dessa necessidade, e amplia analogamente essa condição moral aos outros modos de apresentação da necessidade no mundo, então reconhece inevitavelmente a necessidade onde há carência, e carência onde há luta. A vontade é em si mesma uma autodiscórdia essencial, e crava seus dentes na própria carne, tornando-se visível na luta constante das espécies e indivíduos pela sobrevivência (Ibid., §27, pp. 170-2)⁹⁴. Na antiguidade, essa autodiscórdia essencial é representada por Éris⁹⁵, e na modernidade é

⁹³ Para uma apreciação mais detalhada da concepção schopenhaueriana do "caráter adquirido", bem como da eudemonologia de Schopenhauer, remeto-me ao trabalho de Vilmar Debona (DEBONA, 2013, Cap. 3 e 4).

⁹⁴ "O mais flagrante exemplo desse tipo de conflito é fornecido pela formiga *bulldog-ant* na Austrália: quando se a corta, tem início uma luta entre a cabeça e a cauda: a primeira ataca com mordidas a segunda, e esta se defende bravamente com o ferrão: a luta dura cerca de meia hora, até que ambas morrem ou são carregadas por outras formigas" (SCHOPENHAUER, 2015a, §27, p. 171-2).

⁹⁵ "ÉRIS, em grego *Ἔρις* (*Éris*). Tudo leva a crer que *Éris*, a "Discórdia", prenda-se à raiz indo-européia *erei*, "perseguir, acossar" e, neste caso, seria da mesma família etimológica que *Erínia*. Com efeito, éris na literatura significa "luta, combate, querela que se resolve por um combate, contestação, rivalidade, emulação". [...] Personificação da Discórdia, Éris é mais comumente, após o poeta de Ascria, considerada como irmã e companheira de Ares. A *Teogonia*, no entanto, coloca-a entre as forças primordiais, na geração da *Noite*, dando-lhe

expressa pela máxima hobbesiana que descreve a natureza humana: uma *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos, Ibid., §61, p. 386). A lógica do sofrimento desvendada por Schopenhauer é a de que todo querer nasce de uma carência, e para cada desejo satisfeito dez novos surgem esperando por satisfação (Ibid., §38, p. 226). Assim, o sujeito de querer é condenado a girar para sempre atado à roda de Íxion, a encher os tonéis sem fundo das Danaides e a sentir a sede eterna de Tântalo (Ibid., nota 17), e, diante disso, nenhuma outra afirmação soa mais verdadeira do que "*alles Leben ist Leiden*" (toda a vida é sofrimento, Ibid., §56, p. 358).

Se a carência e o sofrimento gerados pela vontade expressa uma autofagia, quando tornada individuação ela é a origem do *egoísmo*, a principal movimentação animal e humana, que se manifesta no instinto de sobrevivência e no impulso de conservação dos indivíduos. Por ter origem na individuação, o egoísmo pressupõe o conhecimento relativo da realidade, condicionado pelo uso do princípio de razão, que separa e divide os indivíduos. Por razão de seu impulso autoconservador, a manifestação do egoísmo torna o indivíduo incapaz de apreender a alteridade de outra forma que não como um meio para obter o seu próprio fim (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 120-1). A finalidade do indivíduo é o seu próprio gozo e bem-estar, e ele é capaz de qualquer coisa para que esse fim lhe seja garantido (Ibid., p. 121). Por isso, tudo aquilo que se apresenta como um travamento do seu exercício, e se opõe ao seu esforço, provoca a ira e o ódio, e pode até mesmo alcançar elevados graus de maldade e de crueldade. Turvado pelo véu que cobre as suas vistas, isto é, em consequência de sua subjetividade mais imediata, cada indivíduo é para si mesmo o mundo todo, e, se o objeto existe apenas mediatamente como mera representação de um sujeito, isso quer dizer que, para o indivíduo, não pode haver um sujeito que não seja ele mesmo. Então, na pretensão posse de toda a realidade, nada pode ser mais importante para o indivíduo do que a sua própria individualidade, e por isso o seu lema é "tudo para mim e nada para o outro" (Ibid., p. 121). Segundo pensa

como filhos *Pónos* (Fadiga), *Léthe* (Esquecimento), *Limós* (Fome), *Álgos* (Dor) e *Hórcos* (Juramento). Nos *Trabalhos e Dias*, Hesíodo distingue duas Discórdias: uma, perniciosa, filha de Nix; outra, útil, salutar, que desperta o espírito de emulação e que Zeus colocou no mundo como inspiradora da competição entre os homens. Éris é normalmente representada como um gênio feminino alado, muito semelhante às Erínias e a Íris. Foi Éris quem lançou o "pomo da discórdia" destinado à mais bela das deusas e que irá provocar, por causa do julgamento de Páris, a Guerra de Tróia" (BRANDÃO, 1986, p. 233).

Schopenhauer, o egoísmo está por detrás tanto da hipocrisia diária que o esconde, da cordialidade ou etiqueta, quanto da potência máxima da crueldade, quando "alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele" (Ibid., p. 124). Mas, diferentemente do egoísmo em que o sofrimento e a dor de outrem são para si apenas um mero meio para sua satisfação, e por isso o sofrimento entra de modo apenas accidental, a maldade ou crueldade tomam o sofrimento do outro como um fim, de onde provém a satisfação (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126). Egoísmo é a potência antimoral predominante nas ações animais em geral, mas animais não são crueis, exceto por acidente: "a primeira raiz é mais animal, a segunda mais diabólica" (Ibid., p. 127)⁹⁶.

Para Schopenhauer, toda ação no mundo visa um fim, como todo efeito tem uma causa, e também nenhuma ação ocorre sem um motivo que seja suficiente, como também, por exemplo, uma pedra não se move sem um impulso suficiente (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132). As ações animais e humanas são sempre direcionadas pelos motivos que são adequados ou inadequados à vontade dos indivíduos, assim, "bem-estar" e "mal-estar" significam, tão somente, "de acordo ou contra uma vontade" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132). Se o alvo da ação é o próprio agente, então a ação visa o bem-estar ou mal-estar dele próprio é egoísta e interessada, mas se o alvo é outrem, então a ação visa o bem-estar ou o mal-estar de outrem e é altruísta e desinteressada (Ibid., p. 133). A ação possui valor moral, argumenta Schopenhauer, quando é motivada com desinteresse e visa o bem-estar alheio, sem referência ao um interesse próprio⁹⁷. Mas como é possível que o bem-estar do outro seja para mim o

⁹⁶ Com efeito, diz Schopenhauer: "Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) nomeou o homem *l'animal méchant par excellence* [o animal malvado por excelência], o que desagrade as pessoas pois se sentem atingidas: ele tem razão, pois o homem é o único animal que provoca dor em um outro sem nenhum outro fim que não este mesmo. Os outros animais nunca o fazem a não ser para satisfazer sua fome ou na ira da luta. Ao se atribuir ao tigre o fato de que ele mata mais do que devora, deve-se ressaltar que ele o faz somente na intenção de comer e o fato é apenas que, como reza a expressão francesa, *sex yeux sont plus grands que son estomac* [seus olhos são maiores que seu estômago]. Nenhum animal maltrata apenas por maltratar; mas isso o homem faz e isto constitui o caráter *diabólico*, muito mais grave do que o simplesmente animal" (SCHOPENHAUER, 2012, p. 55).

⁹⁷ Schopenhauer esclarece que para que haja valor moral de uma ação ela deve ser efeito do desinteresse, isto é, não pode ser egoísta, pois deve ser passível de condenação ou louvor com referência a outrem. Também não se pode atribuir

motivo de minha ação se, ao se tornar um motivo meu, o outro passaria a ser também o meu motivo? Isso somente é possível na *compaixão*, quando o bem-estar de outro indivíduo torna-se o motivo de minha ação, e a finalidade de minha ação não é o meu próprio bem-estar, podendo inclusive implicar meu mal-estar. Para que a compaixão ocorra é necessário que a barreira que divide o "eu" do "outro" seja suprimida, pelo menos em certo grau, para que se torne possível uma identificação entre o agente e o alvo da ação, em uma "participação totalmente imediata no sofrimento de outro" (Ibid., p. 136). Nesse momento, passo a querer o bem do outro como se fosse meu, e por isso também eu sofro o seu mal-estar tão diretamente como se fosse meu (Ibid., p. 135)⁹⁸.

3.2. A "Mitleidsethik"

No quadro das potências fundamentais das ações animais e humanas, Schopenhauer estabelece as três motivações principais, "molas impulsoras"⁹⁹ do agir: o egoísmo (*Egoismus*), a maldade (*Bosheit*) e a compaixão (*Mitleid*). Enquanto o egoísmo quer o seu próprio bem, a maldade quer o mal alheio, e a compaixão quer o bem alheio (SCHOPENHAUER, 2001, p. 137). Toda ação tem de ser reconduzida a uma dessas motivações, mas, embora elas possam atuar em um mesmo indivíduo, são determinadas pela potência mais veemente, que espera pela sua efetivação. A compaixão é em língua alemã *Mitgefühl* ou *Mitempfinde*, pois estas expressões conservam mais adequadamente tanto a sua grega *sympátheia/συμπάθεια*, quanto ao seu correspondente latino *compassione*, ambas podem ser definidas, literalmente, como um "compartilhamento de paixões", sejam essas paixões de dor ou de prazer.

valor moral à maldade, pois, apesar de ser desinteressada por visar o outro como fim, não o faz visando o bem-estar do outro, mas o seu mal-estar. Assim, não basta que a ação tenha sido motivada com desinteresse, mas, também, que ela vise o bem estar alheio, e não o sofrimento (SCHOPENHUAER, 2001, pp. 129-31).

⁹⁸ E aqui uma observação faz-se relevante: do ponto de vista metafísico, existem apenas duas atitudes morais: aquela que reconhece a identidade metafísica da vontade, e aquela que não reconhece esta identidade, pois as ações compassivas pressupõem necessariamente a anulação do egoísmo e da maldade, enquanto que egoísmo e maldade pressupõem a anulação da compaixão. Daí que, desse ponto de vista, a maldade e a crueldade podem ser vistas como graus elevados do egoísmo, pois afirmam, tanto egoísmo quanto maldade e crueldade, a diferença entre os indivíduos que é dissolvida pela compaixão.

⁹⁹ Schopenhauer usa a expressão *Triebfeder* como sinônimo de *Motivation*.

Para enfatizar um aspecto ou outro de *Mitgefühl*, teríamos, assim, a expressão *Mitleid* e, por meio de um neologismo, *Mitfreud*, que corresponderiam, respectivamente, ao compartilhamento de dor e de prazer. Schopenhauer prefere adotar a expressão *Mitleid*, em referência à compaixão, para enfatizar o aspecto negativo do reconhecimento afetivo, isto é, de comiseração ou de compadecimento. A razão disso reside em um dos pressupostos fundamentais de sua filosofia: de que a dor e o sofrimento, a falta, a carência que os acompanham, são o que há de positivo, "aquilo que é sentido imediatamente", enquanto que o prazer e a alegria são meramente relativos, e consistem unicamente na privação do sofrimento, "uma carência suprimida, ou uma dor aquietada" (Ibid., p. 138). Por isso também que o bem-estar do outro, em si mesmo, provoca-nos indiferença, perto do incômodo que sentimos diante da dor e sofrimento alheios (Ibid., p. 139). Assim, em uma paráfrase de Schopenhauer, pode-se dizer que "*alle Mitgefühl ist Mitleid*", isto é, "toda compaixão é piedade", ou seja, toda compaixão é um "compadecimento", tal como fortuitamente indica a expressão "piedade", que possui correspondências latinas em *pitié*, *pietà*, *pity*; sentido também conservado na expressão francesa *commisération*.

Jean-Jacques Rousseau é aquele considerado por Schopenhauer "o maior moralista de toda a época moderna (...), o profundo conhecedor do coração humano que bebeu sua sabedoria não dos livros, mas da vida, e destinou sua doutrina não à cátedra, mas à humanidade" (Ibid., pp. 184-5). A influência de Rousseau sobre Schopenhauer por via da compaixão é, por assim dizer, o complemento que faltava para descrever aquele resto de bondade da humanidade em geral. De certa forma, Rousseau contrabalança aquela máxima egoísta de Hobbes, pois defende que os seres humanos e os animais são suscetíveis à piedade, de uma maneira tão primitiva e natural quanto o são ao instinto de sobrevivência.

Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau (...). Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão, como o pretendem nossos juristas, os impedem também de abusar de suas faculdades, como ele próprio acha; de modo que se poderia dizer que os selvagens não são maus precisamente porque não sabem o que é ser bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas a tranquilidade das paixões e a ignorância do vício que os impedem de proceder mal: *Tanto plus*

in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitivo virtutis [serviu muito mais a estes a ignorância dos vícios do que àqueles o conhecimento da virtude] (ROUSSEAU, 1978, p. 252).

Desde muito pequenos, diz Rousseau, vivenciamos sofrimentos suficientes para sentirmos piedade daqueles que choram, gritam ou convulsionam de dor, a experiência da comiseração (*commisération*) é muito anterior à experiência da reflexão ou deliberação racional, e é o primeiro sentimento direcionado ao outro manifestado pelo ser humano (ROUSSEAU, 1995, pp. 248-9). Para que uma criança se torne piedosa basta que ela saiba que há seres semelhantes a ela, e reconheça neles as suas dores e os seus sofrimentos, permitindo que haja um transporte para fora de si, para uma identificação que a faça apreender o próprio ser do outro (Ibid., 249). A íntima relação que a piedade tem, em Rousseau, com o estado de natureza de uma criança torna compreensível, não apenas a sua relação com os animais, mas também a crítica à falsa pretensão de seus predecessores em fundamentar as ações morais na razão humana¹⁰⁰.

Na mesma esteira de Hume, Rousseau lança o seu olhar de suspeita, ao seu modo, para o primado da racionalidade e para o aperfeiçoamento moral dos indivíduos¹⁰¹. A piedade é tão natural quanto o movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão, e é tão forte "que até os costumes mais depravados têm dificuldade em destruir" (Ibid., p. 253). Os sentimentos associados ao da piedade têm origem, diz Rousseau, em uma sensibilidade natural que dilata o coração, ou seja, que se expande para além das fronteiras do seu amor próprio, e encontra os outros fora de si (ROUSSEAU, 1995, p. 249). Isso significa exercitar a bondade, a humanidade, a comiseração, a benevolência, e "todas as

¹⁰⁰ Segundo Paul Arbousse-Bastide, Rousseau se refere aos filósofos Descartes, Leibniz e seus partidários. Em oposição, Rousseau estaria ao lado dos sensualistas, ou sentimentalistas, e dos empiristas (ROUSSEAU, 1978, p. 246, n. 60).

¹⁰¹ Rousseau ironiza: "Haveria uma outra qualidade muito específica que os distinguiria [animais e humanos] e a respeito da qual não pode haver contestação – é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; o animal, pelo contrário, ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares. Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?" (ROUSSEAU, 1978, p. 243).

paixões atraentes e doces que agradam naturalmente aos homens", e impedir o nascimento das paixões repugnantes e cruéis (Ibid.).

Não creio ter a temer qualquer contradição, se conferir ao homem a única virtude natural que o detrator mais acirrado das virtudes humanas teria de reconhecer. Falo da piedade, disposição conveniente a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quando nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis. Sem falar da ternura das mães pelos filhinhos e dos perigos que enfrentam para garanti-los, comumente se observa a repugnância que têm os cavalos de pisar num ser vivo. Um animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie; há até uns que lhes dão uma espécie de sepultura, e os mugidos tristes do gado entrando no matadouro exprimem a impressão que tem do horrível espetáculo que o impressiona (ROUSSEAU, 1978, p. 253).¹⁰²

Uma das máximas da compaixão estabelecida por Rousseau é a de que "não é do coração humano pôr-se no lugar das pessoas que são mais felizes do que nós, mas tão somente das que são mais dignas de pena" (ROUSSEAU, 1995, p. 249)¹⁰³. Enquanto alguém prospera ninguém se coloca no seu lugar, não antes de usufruir de seu bem-estar ou de invejar a sua condição. De fato, o bem-estar e a prosperidade chamam mais a atenção por despertarem a inveja, a cobiça, o ódio, e todos os sentimentos repugnantes, do que por despertar a piedade. Rousseau chega a levantar a suspeita de que a compaixão é piedade mesmo quando se dirige à felicidade: afinal, pensa ele, "desejar que alguém não sofra não será desejar que seja feliz?" (ROUSSEAU, 1978, p. 254). A identificação do agente compassivo com o espectador é explicada por Rousseau como uma espécie de transporte para fora de si em direção ao sofredor, em um movimento que se inicia na imaginação do agente que concebe uma imagem do sofrimento do outro. Como Hume, Rousseau tampouco

¹⁰² A primeira parte desta citação é citada por Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 2001, p. 185).

¹⁰³ Máxima também citada por Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 2001, p. 138).

oferece um fundamento resistente para a identificação simpática, senão a partir da própria natureza humana, em que as paixões atuam com veemência. No estado de natureza os indivíduos não são nem virtuosos e nem viciosos, mas agem de acordo com os impulsos simples da natureza, de modo que só depois, com a intervenção do entendimento e da razão, tornam-se produto do convívio social (Ibid., p. 251).

Diferentemente de Hume, porém, Rousseau não estabelece nenhum princípio de simpatia, ou de semelhança, embora fale de um transporte para fora de si em direção ao outro pela imaginação, a partir de uma disposição natural à piedade. A necessidade que encontram Hume e Rousseau em atribuir à imaginação um papel decisivo nessa comunicação simpática reside no fato deles não conceberem qualquer conexão que não se estabeleça inicialmente pelo entendimento; na formação de uma ideia a partir da observação do sofrimento, em Hume, ou no transporte para fora de si a partir da imagem do sofrimento, em Rousseau. Para Schopenhauer, entretanto, apesar de também aparecer para o entendimento em sinais objetivos, a comunicação simpática não pode ser fundamentada como uma operação do entendimento, pela via psicológica (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140), daí a falta de um fundamento metapsicológico, ou metafísico, que possibilite uma conexão real e concreta entre sofredor e espectador. A simpatia consiste, em Schopenhauer, no rompimento da barreira existente na consciência dos indivíduos, e possibilita, por uma via que não é determinada pela consciência exterior, uma união mística quase perfeita.

3.3. O fenômeno da compaixão e a mística prática

O fenômeno ético originário (*ethisches Urphänomen*) da compaixão é em Schopenhauer o fundamento da ética, base efetiva de toda a justiça livre e caridade genuína (Ibid., p. 136). A caridade¹⁰⁴, por sua vez, é o "grande e extraordinário mérito do cristianismo"

¹⁰⁴ Apesar de utilizar a expressão alemã *Menschenliebe* (literalmente: amor de ser humano), Schopenhauer prefere referir-se à caridade pela expressão latina *caritas*. A primeira explicação para a escolha da expressão latina é técnica: Schopenhauer defende que a tradução dos *termini technici* (termos técnicos) para as línguas modernas é uma desvantagem, pois desfaz um certo consenso terminológico do grego e do latim, e dificulta a comunicação entre os pesquisadores e cientistas de outras línguas (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 12). A segunda explicação é de ordem teórica, e consiste na defesa de uma ética não especista, que inclui também os animais.

(SCHOPENHAUER, 2001, p. 161), e consiste na virtude de caráter mais positivo, em que a compaixão eleva-se ao grau de não apenas impedir o agente de causar dano a outrem, mas também de impelir o agente a ajudar efetivamente o outro. Uma das premissas para o estabelecimento de uma moral genuína é a de que "a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com os outros" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 133) e, portanto, que ela seja uma *efetiva* ação moral (Ibid, p. 136). Assim, existe, basicamente, um intervalo entre dois graus de manifestação da compaixão: o da justiça e o da caridade: no primeiro caso um indivíduo impede o sofrimento do outro, opondo-se aos motivos egoístas e maldosos, e no segundo caso o indivíduo não apenas impede, mas ajuda o outro indivíduo a diminuir o sofrimento que lhe acomete (Ibid., p. 141). No primeiro caso, Schopenhauer fala de uma compaixão "negativa", e no segundo de uma compaixão "positiva", remetendo-se a essa diferença de grau entre evitar dor e esforçar-se em diminuí-la. Todavia, para além dessas distinções conceituais, mesmo em um grau menor, a compaixão é ação efetiva (o que é um pleonasmo), pois tanto a omissão de ajuda, quanto a omissão da violência, são formas de ação, e interferem no curso da conduta dos indivíduos. Assim, pela virtude da caridade, a compaixão atinge um sentimento vivido de compartilhamento do sofrimento alheio, mas também, como consequência, chega a uma intervenção ativa que visa o bem-estar alheio, pois leva o espectador a agir a partir de um motivo que tem origem no outro, mas surge como se fosse seu.

De acordo com isso, sou movido, em parte porque minha participação é vivida e profundamente sentida, em parte porque a necessidade alheia é grande e urgente, através daquele motivo puramente moral, a fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro, que pode consistir num esforço em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo, da minha vida (Ibid., p. 160).

Apesar de também se apresentar em um grau menor na mera justiça, cuja máxima é apenas *neminem laede* (não prejudiques a ninguém), a compaixão só é plena no complemento desta sentença, a saber, *immo omnes, quantum potes, iuva* (ajuda a todos quanto puderes, Ibid., p. 140). Somente na medida em que a barreira efetiva entre o eu e o não-eu é suprimida, o indivíduo é capaz de enxergar a outra pessoa para além de si mesmo, e reconhecer nela um sofrimento que é inerente à

condição de toda a existência no mundo. A simpatia é, assim, o reconhecimento sentido, por meio de ações, de que atrás do véu de *māyā* existe uma única e mesma essência, que somente se injuria quando condicionada ao princípio de razão e à individuação (SCHOPENHAUER, 2015a, §66, p. 430). Além de um reconhecimento sentido, a simpatia é também a irrupção empírica da identidade metafísica, e é descrita na compaixão pela expressão dos *Vedas*: "*tat tvam asi*" ("isso és tu!", SCHOPENHAUER, 2015a, §66, p. 434; 2001, p. 219). Esse "reconhecimento imediato da nossa própria essência em si na aparência de outrem" (Ibid., 2015a, §66, p. 433) é como uma participação espalhada (*verbreitete Antheil*, Ibid., p. 434) do sofrimento, que agora estrapola o domínio do indivíduo isolado.

A individuação é o mero fenômeno [*bloÙe Erscheinung*] que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade [*Vielheit*] e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência [*Selbstbewußtsein*]. Este conhecimento, para o qual, sem sânscrito, a expressão corrente é "*tat-tvam asi*", quer dizer, "isto é tu", é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa (SCHOPENHAUER, 2001, p. 219).

O pressuposto metafísico é o da distinção fundamental entre vontade e representação, coisa em si e aparência. Segundo essa distinção, o espaço e o tempo são as formas da nossa própria faculdade de intuição, e não da coisa em si mesma, e por isso essas formas são estranhas à essência, pois pertencem apenas às aparências. Disso se segue que também a pluralidade é apenas aparente, pois ela decorre diretamente do uso do entendimento, que divide e separa a experiência, a despeito de uma mesma essência, una e indivisa. O fenômeno da compaixão nega a diferença existente entre o eu e o não-eu, e pressupõe uma identidade que subjaz a toda diferenciação entre os seres, isto é, opõe-se ao egoísmo e,

em maior grau, à maldade. O egoísmo tem origem na individuação, pois a individuação não é mais que uma ilusão criada pelo princípio de razão, princípio a partir do qual a realidade nos aparece apenas relativamente à atividade do entendimento. Por isso, o princípio de razão é comparável com o "véu de *māyā*": dos hindus, o véu da ilusão: "ser curado dessa ilusão e engano de *māyā*, e praticar obras de amor, são uma única e mesma coisa. Estas últimas obras são sintomas [*Symptom*] inevitáveis e infalíveis daquele conhecimento [que transpassa o véu]" (SCHOPENHAUER, 2015a, §66, p. 433). Por se opor ao egoísmo, a compaixão opõe-se também ao conhecimento submetido ao princípio de razão, e por isso considera os outros não mais como diferentes, mas naquilo que possuem de idêntico:

De acordo com isso, a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente à mera aparência, e é uma e a mesma essência que se apresenta em todos os viventes. Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é a errônea, mas sim a que lhe é oposta. Encontramos esta última indicada pelos hindus pelo nome de "Maja" [*māyā*], quer dizer, ilusão, engano, fantasma. Aquele primeiro aspecto é o que encontramos como sendo aquilo que está no fundamento do fenômeno da compaixão [*Phänomen des Mitleids*] e mesmo como a expressão real dele. Seria portanto a base metafísica da ética e consistiria no fato de que *um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 218, tradução com alterações minhas)¹⁰⁵.

A vontade está na raiz de toda ação, e pode ser considerada em seu duplo aspecto: enquanto una e em si mesma, e manifestada em cada indivíduo. Considerada em si mesma, a vontade não só é livre, como também onipotente: "dela provém não só sua ação, mas também seu mundo" (Ibid., p. 315), isso quer dizer que não existe nada fora dela, e se ela é a mesma em tudo o que se manifesta, então ela é também aquilo que engendra e cria. Desse ponto de vista a vontade é homogênea e autônoma (Ibid.). Do outro ponto de vista ela é multifacetada, objetiva-se

¹⁰⁵ Traduzo "Erscheinung" por "aparência", e não "fenômeno".

individualmente, não se reconhece e se estranha, e por isso "trata a si mesma de maneira rude" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 383), vê-se como uma ameaça para si mesma: é a origem do egoísmo e da maldade. Desse ponto de vista a vontade é heterogênea, heterônoma e condicionada, e sempre está atrás de suprir as suas necessidades. A essência moral do mundo consiste, portanto, em que a diferença é a própria origem do "mau", de onde surge a hostilidade fundamental e as suas manifestações individuais no ódio, na suspeita, na inveja e até mesmo na alegria maligna. Se é assim, a identidade é a origem do "bom", pois este pressupõe a homogeneidade, do que decorrem as manifestações do amor e da amizade, em seus mais variados graus (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 219-21)¹⁰⁶. Para o agente compassivo os outros não são um "não-eu", mas um "eu mais uma vez" (Ibid.), e é por isso que Schopenhauer homenageia Rousseau quando diz que em um ato compassivo "o coração sente-se dilatado; enquanto no egoísmo contraído" (SCHOPENHAUER, 2015a, §66, pp. 433-4).

Schopenhauer também descreve a compaixão como uma "visão que transpassa" (*Durchschauung*) o *principium individuationis* (Ibid., §66, p. 431), para indicar essa mudança de perspectiva do indivíduo em uma ação compassiva, em que o "conhecimento do sofrimento alheio" move o agente para as boas ações e para os atos de amor (Ibid., §67, p. 436). Mas esse conhecimento só é possível pelo reconhecimento simpático, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento do agente. Isso quer dizer tratar-se, antes, de um conhecimento sentido, cujos objetos são os sentimentos (desejos, inclinações, emoções e afecções em geral), os movimentos internos da vontade (SCHOPENHAUER, 2015a, §66, p. 433), conhecimento este bem diferente do conhecimento abstrato da razão. Por isso, a compaixão não provém de um conhecimento abstrato:

Esta, por conseguinte, não é a consequência de uma particular preponderância do intelecto; mas, antes, o mais débil intelecto é suficiente para uma visão que transpassa o *principium individuationis*, que é aqui o ponto relevante. Em conformidade com isso, o mais excelente caráter pode ser encontrado mesmo num entendimento fraco, e ademais o despertar de nossa compaixão não é acompanhado

¹⁰⁶ Schopenhauer faz referência ao "*philia kai neikos*" de Empédocles, que é, de certa forma, um exemplo de amor originário (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 219-20).

de esforço algum do nosso intelecto (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 717).

A compaixão é um fenômeno cotidiano, diário (*alltägliche Phänomene*, SCHOPENHAUER, 2001, p. 136), mas é também raro, uma exceção. Schopenhauer chama a atenção para o fato de que a compaixão é, sim, um evento raro, como são raros os trevos de quatro folhas, nas ações em que, por exemplo, alguém devolve uma quantia de dinheiro perdido (Ibid., pp. 114-5). Mas não se deve negar que, considerando a perplexidade geral com que alguém observa uma ação generosa, estas ocorrem com uma frequência até maior do que esperávamos que ocorresse, pois as ações honestas e generosas são atestáveis empiricamente na rotina de um povo, em que a compaixão é capaz de mover até mesmo aqueles "mais duros de coração" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 163). Essa dupla característica empírica da compaixão, de ser rara e, ao mesmo tempo, cotidiana, faz com que ela adquira um traço misterioso e inexplicável para o pensamento; a compaixão é um fenômeno "digno de espanto", um "marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo" (Ibid., p. 136):

Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira. Pois o fato de que alguém dê apenas uma esmola sem com isto visar, mesmo de modo mais longínquo, outra coisa que não seja amenizar a carência que pressiona o outro só é possível contanto que ele saiba que é ele mesmo que lhe aparece agora naquela triste forma, portanto que ele reconheça sua própria essência em-si no fenômeno alheio (SCHOPENHAUER, 2001, p. 221).

O traço empírico da compaixão atesta também o seu potencial *ativo*, e se contrapõe ao traço *quietivo* da ética em sentido amplo, que leva

à negação da vontade de vida e à redenção¹⁰⁷. Quando se diz que a compaixão é efetivamente ativa, isso significa dizer que ela intervém na realidade de outros indivíduos, e é por isso que, do ponto de vista estritamente empírico, uma ação caridosa sempre provocará mais comoção do que a inanição voluntária de um asceta, incompreensível aos olhos daqueles reles mortais que ainda vivem no plano da afirmação da vontade de vida. O mistério da compaixão está em que as ações compassivas sejam, ao mesmo tempo, efetivas e metafísicas, ou, efetivas *porque* metafísicas, razão pela qual Schopenhauer afirma: "ser justo, nobre, benevolente, nada é senão traduzir minha metafísica em ações" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 717). A compaixão afirma-se, assim, como uma metafísica prática, pois faz partir de um indivíduo a ação de todo o mundo.

A comoção diante de um ato compassivo aparece de uma maneira particularmente bela nos casos em que uma pessoa é capaz de se entregar à morte para salvar outra, e, mais ainda, quando, mesmo diante de sua morte eminente e irremediável, alguém se dedica com zelo para poupar outra pessoa, com uma preocupação e disposição incompreensíveis à condição imensamente mais trágica que se impõe ao agente. Schopenhauer remete a uma gravura de sua época, que representa a cena de um soldado ajoelhado que está prestes a ser fuzilado e, como se simplesmente ignorasse a sua condição, espanta com o lenço o seu cachorro que se aproxima (SCHOPENHAUER, 2012, p. 62). Para Schopenhauer, somente a verdade metafísica de que a morte do indivíduo

¹⁰⁷ Quando a visão que transpassa o *principium individuationis*, isto é, o conhecimento imediato da identidade metafísica da vontade, se dá em um grau ainda mais elevado ao da caridade (a manifestação mais elevada, por sua vez, da compaixão), então a simpatia não se estabelece mais com os sofrimentos do outro a quem se dirige a ação, e sim com os sofrimentos de todo o mundo. Diante disso, uma quarta motivação (*Triebfeder*) seria despertada, a da "ascese", da qual deriva não o "motivo" (*Motiv*), mas o "quietivo" (*Quietiv*), no que consiste uma viragem em relação à virtude. Essa viragem da compaixão para a ascese, uma espécie de desilusão ainda maior em relação ao conhecimento efetivo dos indivíduos e do sofrimento, dirige-se agora, não mais para o bem-estar do outro, como na compaixão, mas para o próprio mal-estar do próprio agente, que toma para si as dores de todo o mundo (SCHOPENHAUER, 2015a, §68, pp.438-61; 2015b, Cap. 48, p. 724). A descrição schopenhaueriana da passagem da ética em sentido estrito para a ética em sentido amplo, isto é, da compaixão para a ascese, é também uma descrição da passagem gradual da ação para a não-ação, do âmbito da necessidade para o âmbito da liberdade, da efetividade para o "Nada" (SCHOPENHAUER, 2015a, §70-1, pp. 466-77).

é ilusória, mera aparência, enquanto a essência inteligível é imortal, explica por que o bem-estar do cão pode ter sido mais preocupante para o dono do que a sua própria morte (Ibid.).

3.4. O ato compassivo e a metafísica prática

Com base na consideração ampla da tese da metafísica prática desenvolvida nos dois primeiros capítulos, o sentido prático-metafísico da compaixão reside, fundamentalmente, nos seguintes aspectos: 1) no traço empírico e efetivo da ação compassiva e 2) na simpatia, como o traço metafísico imanente da compaixão. Assim, em primeiro lugar, a compaixão é prática porque é *efetiva*, isto é, manifesta-se sempre em *ações*, por meio de motivos que são a forma da causalidade no mundo animal. A compaixão atinge a sua plenitude na caridade, em que a compaixão "não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo". As ações compassivas se diferenciam de qualquer outra efetividade, ou qualquer outra prática, pois são a efetividade da unidade metafísica que transpassa o véu de *māyā*, ou o *principium individuationis*, e permitem a manifestação empírica da vontade *como coisa em si*. A verdade metafísica da ética é, assim, a de que a compaixão é a visão que transpassa o véu de *māyā* do *principium individuationis* e possibilita o reconhecimento simpático da identidade que subjaz a pluralidade das aparências, é expressa na fórmula dos *Vedas* "Tat tvam asi!", e a sua manifestação prática está no reconhecimento simpático real da identidade entre os indivíduos, por meio das ações compassivas. Assim, como uma espécie de *excedente*, a vontade irrompe na efetividade e ultrapassa o impulso de autoconservação dos indivíduos, movendo-os para a ação compassiva. Trata-se de um excedente de conservação que se manifesta no cuidado do outro, como uma compensação empírica que parte de alguns indivíduos, em direção às injustiças reconhecidas por eles no decurso da vida. A expressão *mística prática*, usada por Schopenhauer para descrever o aspecto metafísico e incompreensível da compaixão, indica o mesmo sentido das expressões *fenômeno sobrenatural* e *metafísica prática*, pois remete a um domínio efetivo e verificável, de um conteúdo que é, apesar disso, inacessível ao pensamento abstrato.

4. AMOR SEXUAL E METAFÍSICA PRÁTICA

A vontade, essência do mundo para Schopenhauer, expressa-se na realidade como efetiva contradição, a partir de dois impulsos originários: o impulso de conservação e o impulso de destruição. Na mitologia grega, *Éris* simboliza o impulso de destruição, a luta entre os indivíduos na natureza, de onde surge o sofrimento inerente à vida (SCHOPENHAUER, 2015a, §61, p. 387). *Eros* também expressa, à sua maneira, essa autodiscórdia essencial, pois personifica, tanto o desejo e o júbilo, quanto a carência e as dores de uma paixão amorosa. A dupla característica da vontade simbolizada nas duas divindades expressa a autocontradição inerente a ela, que, autofágica, "crava os dentes na própria carne" e, assim, conserva-se na mesma medida em que se destrói (Ibid., §27, pp. 170-2). Considerada em sua essência, porém, a vontade nada cria de novo e também nada destrói, pois ela é una e idêntica em todas as suas manifestações, ficando a cargo dos indivíduos, através do princípio de razão, a concepção da individuação e da pluralidade. Por isso, o nascimento e a morte são apenas manifestações aparentes e expressam a mudança do ponto de vista espaço-temporal, eles são expressões multifacetadas das Ideias eternas e imutáveis, os arquétipos das espécies da natureza.

4.1. Eros e a vontade bipolar

A origem do egoísmo, a "motivação principal e mais fundamental, tanto no homem quanto no animal" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120), está na conservação incondicional da existência, que se manifesta pela procura de todo o gozo possível e pela fuga de toda a dor. Este impulso fundamental aparece como uma espécie de cegueira coletiva, que impede os indivíduos de enxergar os interesses alheios, fazendo com que cada um veja a si mesmo como o centro do mundo (Ibid., p. 122). É que os indivíduos carregam, cada qual em seu íntimo, o núcleo da vida, a vontade como essência de todo o mundo, una e indivisível como é o centro de uma esfera, de onde emanam os raios na superfície (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap.25, p. 391-2). O que o egoísmo impede ver é que o núcleo de todos os indivíduos é idêntico, como o centro da esfera, ainda que na superfície esse núcleo apareça multifacetado e plural. Esse engano, de tomar a superfície como se fosse o centro, isto é, de tomar a aparência como essência, dá origem a uma guerra de todos contra todos, em que a única palavra de ordem é "tudo para mim, nada para o outro"

(SCHOPENHAUER, 2001, p. 121; 2015a, §61, p. 385). A contradição entre o núcleo e a superfície da esfera é a origem do sofrimento no mundo, pois faz-se valer da diferença e da ameaça, onde deveria haver o reconhecimento entre os filhos da mesma "grande mãe" (*Allmutter*), a vontade em si. A individuação é, assim, fonte inesgotável de sofrimento, personificado nas tramoias de Éris, deusa capaz de provocar uma guerra sob o pretexto de um mero joguete de vaidades¹⁰⁸.

Assim, da mesma fonte de onde brota o impulso de conservação do indivíduo, cuja expressão é o egoísmo natural, brota também a luta e o sofrimento. Para Schopenhauer, toda a natureza, do reino mineral ao animal, consiste na "objetividade" (*Objektivität*) da vontade, que se manifesta e se torna visível por distintos graus, pelos quais percebemos a pluralidade dos indivíduos e das espécies. Antes de se manifestar no mundo das aparências, porém, a vontade se objetiva nas *Ideias*, que são os seus *atos originários* (*ursprünglichen Willensakt*, SCHOPENHAUER, 2015a, §28, p. 181), as *espécies* consideradas em sua inteligibilidade imutável¹⁰⁹. As manifestações empíricas das *Ideias* na efetividade da natureza, aparentemente ordenada e harmoniosa, travam uma constante luta, que já começa no nascimento do indivíduo: a apropriação da matéria no mundo é a vitória de uma luta entre as espécies, que anseiam pelo seu lugar ao sol. A vitória dessa luta é simbolizada pelo nascimento, vitória da *Ideia* a que ele corresponde, até o instante em que o braço vitorioso levantado abaixa-se de volta, e o confortável sentimento de vitalidade dá lugar à penúria da manutenção da vida, pois o nascimento é o início do sofrimento (Ibid., p. 169-70). A disputa das aparências também é

¹⁰⁸ Segundo conta a mitologia grega, Éris teria lançado para Hera, Atena e Afrodite o "pomo da discórdia", que continha a inscrição *kallisté/καλλίστη*, "para a mais bela", com o que se inicia uma disputa que terá seu desfecho na guerra de Tróia. (BRANDÃO, 1986, p. 233).

¹⁰⁹ "A *Ideia* é o ponto de enraizamento de todas essas relações [do intelecto] e, portanto, a *aparência* completa e perfeita ou, como exprimi no texto, a objetividade adequada da vontade neste grau de seu aparecimento. Até mesmo a forma e a cor, imediatas na apreensão intuitiva da *Ideia*, não pertencem no fundo a esta, mas são apenas o *medium* de sua expressão; pois, em sentido estrito, o espaço é-lhe tão estranho quanto o tempo [...]. Aquilo que é a *Ideia* platônica considerada como pura imagem objetiva, pura figura e, desse modo, fora do tempo e de todas as relações é, tomada empiricamente e no tempo, a *species* ou *espécie*: este é, por conseguinte, o correlato empírico da *Ideia*. A *Ideia* é, propriamente dizendo, eterna, já a espécie é de duração infinita, mesmo que a aparência dela possa extinguir-se na face de um planeta (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 29, pp. 436-8).

simbolizada, em nossos dias, pela fecundação animal, em que os espermatozoides correm uma maratona epopeica a procura de um óvulo, agarrados em uma improvável esperança de virem à tona na forma de um indivíduo. No reino mineral essa disputa é expressa, de forma mais rudimentar, na atração e repulsão magnéticas de um ímã, que, ao mesmo tempo em que naturalmente atrai o ferro, trava uma luta constante contra a força da gravidade (Ibid., p. 170).

Mas por que as coisas se atraem, poder-se-ia perguntar, e de onde vem a disposição para vencer tamanho sofrimento que a vida impõe como resistência? Para Schopenhauer, existe uma polaridade que atravessa a natureza:

Chamaram [os filósofos da natureza da escola schellinguiana] especialmente a atenção para o fato de que a POLARIDADE, isto é, o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas e esforçando-se pela reunificação, que na maioria das vezes também se manifesta espacialmente por uma separação em duas direções opostas, é um tipo fundamental de quase todas as aparências da natureza, do ímã e do cristal até o ser humano. Na China, todavia, esse conhecimento é corrente desde os tempos mais remotos no ensinamento da oposição entre YIN e YANG. – Sim, justamente porque todas as coisas do mundo são a objetividade de uma única e mesma vontade, conseqüentemente idênticas segundo a sua essência íntima, [...] é até possível assumir que, mesmo nas formas mais universais da representação, na armação propriamente dita dos andaimes do mundo aparente, portanto no espaço e no tempo, pode-se encontrar e demonstrar o tipo fundamental, a indicação, o dispositivo de tudo aquilo que preenche as formas (SCHOPENHAUER, 2015a, §27, p. 167).

Ou seja, a polaridade das forças presentes na natureza, polos separados de atração e repulsão, é expressão de uma polaridade essencial, pois a vontade em si reúne ambas as tendências. Essa polaridade pode ser expressa também na remissão que Schopenhauer faz aos pensamentos de Empédocles e de Jakob Böhme, pois enquanto para o primeiro "o conflito é inerente às coisas", para o segundo "corpo algum é sem afinidade, sem esforço ou sem aspiração e apetite" (SCHOPENHAUER, 2015a, §27, p.

171; §56, p. 357-8); a *philia/φιλία* (amor) representa, neste contexto, a força que une, enquanto o *neikos/νεῖκος* (ódio) a força que divide¹¹⁰. A polaridade da natureza pode ser verificada, tanto na atração magnética do ímã, quanto na atração amorosa e apaixonada entre dois seres humanos, embora isso se dê em graus e a partir de meios distintos. Assim, se a explicação física da natureza descreve a atração magnética a partir de polos eletromagnéticos opostos, nada fica provado a respeito da possibilidade dessa atração e do movimento de um em direção ao outro, que é incorpóreo SCHOPENHAUER, 2013, p. 143). Menos ainda no que diz respeito aos seres humanos, para quem um olhar apaixonado move o indivíduo da mesma forma que o impulso move uma bola de bilhar, todavia sem qualquer empurrão ou toque físico – à *distância* – como se um polo positivo estivesse atraído por um negativo¹¹¹. A distância entre dois apaixonados possui a medida da flechada de *Eros*, conhecido na mitologia greco-romana por personificar o amor apaixonado¹¹². Eros,

¹¹⁰ Jean Brun, em seu artigo *Schopenhauer et le Magnétisme*, endossa: "A bipolaridade do ímã e a dupla natureza da eletricidade, positiva e negativa, permitiu que Schopenhauer situasse essas manifestações da vontade no coração de duas visões de mundo, a de Empédocles e a de Jakob Böhme, por encontrar neles um alicerce para a sua concepção trágica da vida. A ideia de Empédocles, que faz do mundo o teatro onde se confrontam sem cessar a amizade que une e o ódio que divide, poderia servir também de modelo explicativo a esse combate obstinado que o ímã trava com a gravidade quando se eleva uma barra de ferro, ou à luta pela vida que faz com que uma criatura só possa sobreviver às custas de outra" (BRUN, 1988b, p. 164, tradução livre). Schopenhauer faz referência ao filósofo místico Jakob Böhme (1575-1624) especialmente no contexto da magia, quando este diz que a magia é "o agir no espírito volitivo" (SCHOPENHAUER, 2013, p. 190).

¹¹¹ "A pedra precisa ser impelida, ao ser humano basta um olhar" (SCHOPENHAUER, 1950, p. 71, tradução livre).

¹¹² "EROS, em grego *Ἔρως* (*Éros*) significa desejo incoercível dos sentidos. Personificado, é o deus do amor. O mais belo entre os deuses imortais, segundo Hesíodo, Eros dilacera os membros e transtorna o juízo dos deuses e dos homens. Dotado, como não poderia deixar de ser, de uma natureza vária e mutável, o mito do deus do amor evoluiu muito, desde a era arcaica até a época alexandrina e romana, isto é, do século IX a.C. ao século VI p.C. Nas mais antigas teogonias [em Hesíodo] Eros nasceu do Caos, ao mesmo tempo que Géia e Tártaro. Numa variante da cosmogonia órfica, o Caos e Nix (a Noite) estão na origem do mundo: Nix põe um ovo, de que nasce Eros, enquanto Urano e Géia se formam das duas metades da casca partida. Eros, no entanto, apesar de suas múltiplas genealogias, permanecerá sempre, mesmo à época de seus disfarces e novas indumentárias da época alexandrina, a força fundamental do mundo. Garante não apenas a

travesso como Éris e por isso frequentemente associado à imagem de uma criança, serve-se de sua amistosidade para exercer a sua obstinação, lança flechas mortíferas de amor em quem ele pretende unir, por teimosia, e desperta o desejo incontornável em quem é atingido, mas também uma angústia incontornável.

É preciso que se diga que Platão é reconhecidamente o filósofo que mais se ocupou do tema do amor até Schopenhauer, como este mesmo reconhece (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 635). Muitas das intuições filosóficas de Platão permanecem em Schopenhauer, das quais se pode destacar, por exemplo: o duplo aspecto do amor erótico de ser carência e plenitude, a sua relação com o desejo e a seleção caprichosa, e a relação do amor com a imortalidade. Para ambos, Platão e Schopenhauer, o sentido metafísico do amor reside no âmbito da eternidade das Ideias, o verdadeiro fim da procriação. Tanto no *Banquete* quanto no *Fedro* a figura do deus *Eros* é central: no *Banquete*, o amor carnal e apaixonado é o marco inicial para o exercício do amor espiritual, *filia*, a ascese erótica em direção ao belo. No *Fedro*, *Eros* exprime o sentimento de reminiscência da alma que, após ter decaído na parte inferior da abóboda celeste e esquecido do conhecimento do belo suprassensível, é capaz de rememorar da Ideia de belo por um movimento de ascese que começa na beleza do corpo.

No discurso da personagem Diotima, no *Banquete*, *Eros* é o intermediário entre um deus e um mortal (PLATÃO, 1980, 202ad, pp. 256-7). Filho do esperto e audaz Poros, ou Recurso, e da pedinte sem calçados Penia, ou Pobreza (Ibid., p. 258-9), *Eros* herda um duplo aspecto de seus pais: oscila entre a sabedoria e a ignorância, entre a riqueza e a pobreza, a morte e a imortalidade, pois "quem não sente necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe" (Ibid., 203be, 204a, pp. 258-9)¹¹³. O amor de *Eros* aproxima-se, assim, daquele de uma *filosofia*, ou "amor à sabedoria", pois o amor passional é, assim compreendido, o primeiro degrau da escada da carência, da qual o amor à sabedoria representa o último degrau (Ibid.,

continuidade das espécies, mas a coesão interna do cosmo" (BRANDÃO, 1986, p. 186-7).

¹¹³ Este pode ser o motivo que levou o Oráculo de Delfos a ter eleito Sócrates o mais sábio dos sábios de Atenas, de onde se originou a conhecida paráfrase "só sei que nada sei". De fato, o amor é o intermediário entre a pobreza e a ignorância, pois para que haja o desejo do belo, é necessária alguma sabedoria, pois não se pode almejar algo que não se tem nem um pouco; razão pela qual Diotima chama *Eros* de filósofo. (PLATÃO, 1980, 204ab, p. 259).

211c, p. 268). Todavia, a filosofia é uma modalidade de amor e não coincide exatamente com o amor de Eros, nas palavras de Diotima:

Porque o Amor, Sócrates, prosseguiu, não é o amor do belo, como imaginas.

Que é, então?

Procriar e gerar no belo.

Pois que seja, lhe falei.

É assim, mesmo, continuou. Mas, por que geração? Por ser por meio da procriação que os mortais participam da eternidade e da imortalidade. Há pouco admitimos que o desejo da imortalidade está necessariamente ligado ao bem, visto dirigir-se o amor para a posse perpétua do bem. A conclusão forçosa desse argumento é que o amor é o anseio da imortalidade (PLATÃO, 1980, 206e-207a, pp. 262-3, grifo meu).

O amor é, assim, o *anseio pelo ato de procriação no belo*, que significa um anseio pela imortalidade, já que a Ideia do Belo é eterna. Já está em Platão a concepção de que o traço característico do amor é o ato de procriação, e não o mero desejo ou carência pela contemplação do outro, pois "amar é gerar na Beleza, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito", e a procriação é a experiência da imortalidade na vida mortal (PLATÃO, 1980, 206bc, p. 262). Para Schopenhauer, entretanto, a busca pela beleza é apenas uma ilusão da vontade de vida (*Wille zum Leben*), como forma de ludibriar a necessidade subjetiva do gozo. Assim, por meio de uma máscara de admiração objetiva, a beleza, a natureza da espécie pode alcançar o seu verdadeiro fim, a reprodução. Tão somente nesses termos, para Schopenhauer, a beleza possui relação com o amor, como um estratagema da natureza para escapar da perspicácia humana em evitar os fins de sua espécie (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 638). Ademais, "belo", em Schopenhauer, é o sentimento provocado pela experiência estética, e esta, sim, tem como alvo o conhecimento das Ideias, os arquétipos da natureza¹¹⁴. Schopenhauer veta também qualquer

¹¹⁴ Para Schopenhauer, os conceitos "belo", "bom" e "verdadeiro" são relativos, e não absolutos. "verdadeiro" é a adequação de um juízo com algo diferente dele. "belo" é o sentimento da adequação da imagem com a Ideia representada, e "bom"

relação entre o amor erótico e qualquer conhecimento, seja do belo, do bom, ou da *sofía*, pois o amor é um impulso, adequadamente chamado de instinto, cuja origem e finalidade é inconsciente e cega, tal como é a imagem de Eros cego ou vendado. É verdade que o conhecimento também se expressa na espécie humana como carência e falta, do intelecto a serviço da vontade manifestada no corpo, mas a mudança radical de foco fisiológico, do cérebro para os órgãos genitais, torna o apetite sexual radicalmente oposto, e mesmo pernicioso, para o conhecimento.

4.2. O amor sexual e o sentido da espécie

O amor erótico é, para Schopenhauer, a manifestação mais veemente da *vontade de vida*, e é regido por um duplo aspecto afirmativo: a conservação do indivíduo pela afirmação do seu corpo, e a procriação ou propagação da espécie, que também não deixa de ser uma forma de conservação, mas da espécie¹¹⁵. Por conta desse duplo aspecto essencial do amor, Schopenhauer chama-o de "amor sexual", *Geschlechtsliebe*, pois o ato sexual é o entrecruzamento dessas duas experiências: do instinto sexual e da procriação. Assim, o amor pode ser considerado a partir de dois pontos de vista, do indivíduo e da espécie: no primeiro ponto de vista considera-se o egoísmo, o instinto sexual, o desejo e o sofrimento, e no segundo a prerrogativa da espécie sobre o indivíduo e a reprodução. Assim, em Schopenhauer, Eros também é regido por um duplo aspecto, de criação e de destruição, pois se por um lado ele pode ser considerado como o "primeiro criador", princípio do qual emergem todas as coisas¹¹⁶, por outro lado ele é hostil e cruel, a despeito de seu aspecto infantil; é um demônio caprichoso e despótico: "Flechas mortíferas, cegueira e asas são seus atributos. As últimas indicam a inconstância: via de regra, esta entra em cena com a desilusão, que é a consequência da satisfação"

é a adequação de um objeto com algum esforço determinado da vontade. Além disso, somente existem Ideias de seres naturais e de qualidades gerais da matéria, e por isso elas são os arquétipos inteligíveis das espécies da natureza, todavia não são a vontade mesma. (SCHOPENHAUER, 1950, p. 125; 2015a, §41, p. 243-6; §65, p. 418; 2015b, Cap. 30, pp. 436-8).

¹¹⁵ "Vontade de vida" (*Wille zum Leben*) é um pleonasmo, já que "vontade" é sempre "vontade de vida": "como o que a vontade sempre quer é a vida, justamente porque a vida nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos "a Vontade", dizermos "a Vontade de vida" (SCHOPENHAUER, 2015a, §54, pp. 317-8).

¹¹⁶ Cf. ARISTÓTELES, 2002, I, 4, pp. 21-7.

(SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 663). O sentido profundo do amor de Eros é o interesse da espécie que, especialmente no ser humano, passa-se por um interesse individual, com frieza e astúcia, provocando no indivíduo o sofrimento por nunca alcançar a satisfação que procurava.

Do ponto de vista do indivíduo, "todo enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 636). Este impulso manifesta-se em graus distintos, e atinge no amor apaixonado, *leidenschafliche Liebe*, o seu auge. Da mera carência física até as dores de um grande amor não correspondido, o amor é sempre um sofrimento, com que a palavra "paixão", de origem grega *páthos/πάθος*, encontra adequadamente a sua correspondência na língua alemã pela expressão *Leiden*, sofrimento. Tal como a compaixão, o amor sexual também é um evento *cotidiano* e, ao mesmo tempo, *raro*: sua cotidianidade é manifesta na frivolidade do coito sexual de toda a natureza animal, e sua raridade aparece no autêntico amor apaixonado, em que duas pessoas formam uma conexão quase milagrosa, em uma adequação que por vezes espanta em sua perfeição. A paixão atinge um grau tão elevado de potência nesses casos que, quando recusada, pode levar ao suicídio da pessoa que não vê possibilidade de encontrar em outro indivíduo no mundo inteiro aquela adequação perfeita da pessoa amada. O amor apaixonado é, por isso, o tema capital de quase todas as obras literárias e poéticas.

Quando, então, retendo-se firmemente isso, considera-se o papel importante que o impulso sexual desempenha, em todas as suas gradações e nuances, não só nas peças de teatro e romances, mas também no mundo real, onde ele, ao lado do amor à vida, dá mostras de si como a mais forte e ativa das molas impulsoras, absorve ininterruptamente a metade das forças e pensamentos da parte mais jovem da humanidade, é a meta final de quase todo esforço humano, exerce influência prejudicial nos mais importantes casos, interrompe a toda hora as mais sérias ocupações, às vezes põe em confusão até mesmo as maiores cabeças, não tem pejo de se intrometer e atrapalhar, com toda sua bagagem, as negociações dos homens de Estado e as investigações dos eruditos, consegue inserir seus bilhetes de amor e suas madeixas até nas pastas ministeriais e nos manuscritos filosóficos, urde diariamente as piores

e mais intrincadas disputas, rompe as relações mais valiosas, desfaz os laços mais estreitos, às vezes toma por vítima a vida, ou a saúde, às vezes a riqueza, a posição e a felicidade, sim, faz do outrora honesto um inescrupuloso, do até então legal um traidor, por conseguinte, entra em cena em toda parte como um demônio hostil, que a tudo se empenha por subverter, confundir e passar a rasteira; quando se considera tudo isso, é-se levado a excluir: Para que o barulho?! Para que o ímpeto, o furor, a angústia e a aflição? Trata-se aqui simplesmente de cada João encontrar a sua Maria (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 636).

A desmistificação do amor romântico e etéreo, no que tange à literatura e às artes, não diminui, porém, a sua importância, mas, pelo contrário, parte do reconhecimento de que o amor persegue o mais importante de todos os fins da vida, que merece a atenção e seriedade profundas; afinal, "não é a determinação precisa das individualidades da próxima geração um fim muito mais elevado e mais digno que aqueles sentimentos extremados e bolas de sabão suprassensíveis?" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 638).

Que uma determinada criança seja procriada, este é o verdadeiro, embora inconsciente para os amantes, objetivo de todo romance de amor (Ibid., 638). Sob a máscara de um fim egoístico, pela posse da beleza amada, o indivíduo é ludibriado, e consolida o plano secreto do gênio da espécie, a procriação (Ibid., 663). Trata-se da vontade de vida que, a despeito dos interesses dos indivíduos, trama o plano da espécie: tal como uma bruxa – poder-se-ia acrescentar ao pensamento de Schopenhauer –, a vontade enfeitiça dois indivíduos em uma amarração amorosa para obter um indivíduo, fruto desse arranjo. Visivelmente enfeitiçados, os indivíduos são capazes de se abster da própria existência para cumprir a trama e, imediatamente depois de terem-na cumprido, cada qual volta a cair em si como quem é curado de um encantamento, e reclama desiludido: "Fui enganado! Achei que buscava a beleza de minha amada, mas, maldita vontade, queria apenas retirar de mim o ingrediente necessário para completar a sua poção mágica da criação!". Schopenhauer diz que a veemência da vontade é tanta, e a ilusão tão grande, que cada um, depois do gozo obtido, experimenta uma estranha decepção, e se surpreende pela fugacidade de um prazer cobiçado com tanto anelo, mas que em verdade não propicia mais do que qualquer outra satisfação sexual (Ibid., p. 644).

O desejo sexual está para todos os desejos restantes como a espécie está para o indivíduo, portanto, é como o infinito perante o finito. Mas a satisfação não é propriamente aproveitável senão à espécie e por isso não é acessível à consciência do indivíduo, que, aqui, animado pela vontade da espécie, com total sacrifício serviu a um fim que não era de todo o seu. Por conseguinte, cada enamorado, depois da realização final da grande obra, acha-se ludibriado: pois a ilusão desapareceu, por meio da qual o indivíduo foi aqui o enganado da espécie. Em acordo com isso, diz Platão com inteiro acerto: ἡδονὴ ἀπαντῶν ἀλαζονεστατων (*voluptas omnium maxime vaniloqua*) [não há nada mais impostor que a volúpia] (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 644).

Precisamente porque no ser humano o cérebro é preponderante em relação aos outros animais, a ilusão da vontade aparece, por um lado, na forma subjetiva do instinto, e, por outro, aparece objetivamente pela ilusão da beleza e da paixão, para onde o instinto se dirige; afinal, de que outro jeito o ser humano seria convencido de que deve procriar? Quando se diz popularmente que "o amor é cego", quer-se dizer também que aquelas qualidades que atraem uma pessoa apaixonada nem sempre expressam uma unanimidade, e em boa parte das vezes as pessoas são atraídas por qualidades reconhecidas apenas por elas mesmas. Schopenhauer explica a dinâmica da atração com base em um argumento químico: para que haja uma inclinação apaixonada, é preciso que as pessoas sejam uma para a outra como o ácido é para a base, isto é, um complemento (Ibid., p. 650), expressão daquela polaridade essencial. Essa dinâmica da atração implica que haja um equilíbrio da polaridade entre as pessoas que sirva como um "complemento do tipo de humanidade no novo indivíduo a ser procriado" (Ibid.). Assim, quanto mais equilibrado é este complemento – todavia um equilíbrio que considera apenas a herança de um novo indivíduo – maior é a paixão entre os seus progenitores. Via de regra, a harmonia serve para evitar um novo indivíduo com anomalias, deficiências e fraquezas, pois a vontade quer sempre se afirmar plenamente e sem desvios, do que surge a obstinação de nossa escolha, pois a tarefa secreta da espécie é conservar o seu tipo mais puro possível (Ibid., 653). A despeito da harmonia para a espécie, a harmonia entre os amantes cai por terra no minuto seguinte da concepção

do herdeiro, e "não muito depois das núpcias dissolve-se numa desarmonia gritante" (Ibid., 651).

4.3. Simpatia amorosa e o mistério da procriação

A obstinação e seleção caprichosa da vontade pelos indivíduos que vão servir de reprodutores, já começa, diz Schopenhauer, com o primeiro olhar apaixonado entre dois amantes, "já no encontro dos seus olhares plenos de anelo acende-se a nova vida, anunciando-se como uma individualidade vindoura harmônica e bem constituída" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 639)¹¹⁷.

Eles sentem o anelo para uma efetiva união e fusão num único ser, para, assim, apenas nele continuarem a viver; tal anelo se satisfaz na criança procriada por eles, na qual as qualidades hereditárias de ambos continuam a viver fundidas e unidas num único ser. Pelo contrário, a aversão mútua, firme e persistente entre um homem e uma moça é o indicador de que a criança que poderiam procriar seria apenas um ser mal organizado, em si desarmônico e infeliz (Ibid.).

Tão inexplicável quanto a individualidade particular e exclusivamente específica de cada ser humano é também uma paixão tão particular e exclusiva entre dois apaixonados, e aqui reside o traço de maior interesse para a tese da metafísica prática no amor sexual: uma união inexplicável de indivíduos que resulta na concepção de outro, por meio do ato sexual. O fenômeno simpático do amor sexual já pode ser detectável no primeiro olhar, o *punctum saliens* (ponto saliente) da nova geração, o momento em que os dois indivíduos começam a se amar (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, pp. 639-40). Schopenhauer cita um trecho do romance *Guzman de Alfarache*, de Mateo Alemán:

Para que alguém ame não é necessário que passe muito tempo, que empregue ponderação e faça uma escolha; mas apenas que, naquele primeiro e único olhar, encontre-se uma certa adequação ou

¹¹⁷ Schopenhauer cita Shakespeare quando este diz *Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?*, "Quem já amou, se não amou à primeira vista?" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 657).

concordância mútuos, ou aquilo que, aqui na vida ordinária, costumamos designar uma *simpatia de sangue*, e que com particular influxo impele as estrelas (Ibid., 657, nota 15)¹¹⁸

A simpatia do amor sexual, isto é, o transpassamento dos limites da individualidade pelo ato reprodutivo, é um esforço da *Ideia* para entrar na aparência. A *Ideia* agarra com avidez a matéria, como se antes mesmo do encontro de seus pais a criança já quisesse vir à luz. Esta veemência, que se transfere para o desejo do casal criador, é tanto maior quanto mais determinada for a individualidade do caráter dessa criança; o que explica também os suicídios por amor, especialmente em casos como o de Romeu e Julieta, em que ambos, diante da impossibilidade da consumação do seu amor, se suicidam, pois não parece haver outro propósito para a vida que gerar aquele determinado novo indivíduo. Este, sim, o verdadeiro *amor platônico*, ou *amor celeste*, é o amor pela *Ideia*, muito maior do que o amor pelo indivíduo¹¹⁹.

¹¹⁸ No original: *No es necesario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurren juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas.* Em alemão Schopenhauer grifa a expressão "Sympathie des Blutes", em sua tradução da passagem (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 657).

¹¹⁹ Machado de Assis, em uma crônica conhecida por sua referência explícita ao pensamento de Schopenhauer, ironiza, com fidelidade, a metafísica do amor sexual, ao relatar a história de uma criança torturada até a morte pelos pais. "O autor de si mesmo" é Abílio, o filho de Cristina e Guimarães: "O menino, que ainda não era menino nem nada, disse consigo, logo que os dous se encontraram: 'Guimarães há de ser meu pai e Cristina há de ser minha mãe; é preciso que nasça deles, levando comigo, em resumo, as qualidades que estão separadas nos dous'. Com dois anos após o nascimento, Abílio é chagado, encaixotado e levado à estrebria, onde ficaria até morrer. Schopenhauer é convidado a dialogar com Abílio, quando este talvez pudesse ter exclamado em seus dias de martírio: "Quem mandou aqueles dous casarem-se para me trazerem a este mundo? Estava tão sossegado, tão fora dele, que bem podiam fazer-me o pequeno favor de me deixarem lá. Que mal lhes fiz eu antes, se não era nascido? Que banquete é este em que o convidado é que é comido?", ao que o filósofo então responde: "Cala a boca, Abílio. Tu não só ignoras a verdade, mas até esqueces o passado. Que culpa podem ter essas duas criaturas humanas, se tu mesmo é que os ligaste? Não te lembrás que, quando Guimarães passava e olhava para Cristina, e Cristina para ele cada um cuidando de si, tu é que os fizeste atraídos e namorados? Foi a tua

Se o amor apaixonado é o feitiço da natureza para mover um casal à ação de seu interesse, é de se supor que isso também ocorra, em algum grau, nas outras espécies da natureza, pois entre o puro instinto de um inseto e a motivação abstrata do ser humano existe apenas uma diferença de grau (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 27, p. 413). Assim, a paixão humana é análoga ao instinto que move as aranhas a construírem suas teias, as formigas, seus buracos, e as abelhas, suas colmeias. Nem elas e nem os seres humanos sabem exatamente *por que* trabalham com tanta determinação, em vistas de um fim que eles não conhecem, como um sonâmbulo magnético que, hipnotizado, não sabe o que está fazendo, mas tem de fazê-lo¹²⁰. O aspecto inconsciente para os indivíduos da finalidade da natureza em suas manifestações faz Schopenhauer caracterizar o instinto como se fosse "um agir conforme um conceito de fim, no entanto completamente destituído dele" (SCHOPENHAUER, 2015a, §28, p. 187). Em um importante capítulo de *Sobre a vontade na natureza* intitulado "Anatomia comparada" (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 83-111), Schopenhauer examina detalhadamente a sua concepção teleológica da vontade de vida, uma teleologia cega e autopoiética que engendra e conserva a si mesma no mundo, a partir de um impulso originário que se manifesta de diferentes formas em cada espécie. O principal argumento é o de que "o caráter do querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal singular que o executa", isto é, a constituição de cada animal orienta-se segundo a vontade da espécie, e a natureza, que nada faz em vão, dá mostras disso na própria constituição dos corpos (SCHOPENHAUER, 2013, p. 83). Assim, antes mesmo de surgirem os organismos em suas constituições próprias, já existe o desejo e a ânsia pela vida daquela forma específica: o touro chifra porque *quer* chifrar e o pássaro voa porque *quer* voar a partir da *Ideia* que constitui a

ânsia de vir a este mundo que os ligou sob a forma de paixão e de escolha pessoal. Eles cuidaram fazer o seu negócio, e fizeram o teu. Se te saiu mal o negócio, a culpa não é deles, mas tua, e não sei se tua somente ... Sobre isto, é melhor que aproveites o tempo que ainda te sobrar das galinhas, para ler o trecho da minha grande obra, em que explico as cousas pelo miúdo. É uma pérola. Está no tomo II, livro IV, capítulo XLIV... Anda, Abílio, a verdade é verdade – ainda à hora da morte. Não creias nos professores de filosofia, nem na peste de Hegel..." (ASSIS, 1979, pp. 655-7).

¹²⁰ Schopenhauer cita Kiefer: "onde a ordem do magnetizador à sonâmbula, para realizar uma determinada ação no estado desperto, foi por ela seguida quando despertou, sem que ela se lembrasse claramente da ordem" (KIEFER apud SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 27, p. 416).

sua espécie, e cada órgão é expressão de uma manifestação universal, concretizado no desejo fixo característico de cada espécie, a vontade de vida¹²¹.

A vontade enquanto *natura naturans*, ou seja, potência criadora, está "imediatamente presente inteira e indivisa em cada uma de suas inumeráveis obras" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 388), de modo que a engenhosidade só é percebida porque a natureza humana, habituada ao conhecimento deliberativo, compara as suas obras com as da natureza, criando a ilusão da existência de um ser inteligente por detrás do maquinário da natureza e do universo. É verdade que a percepção humana do mundo nunca abandona o raciocínio artificioso (*künstlich*), mas na essência não existe novidade e nem erro, a vontade enquanto coisa em si é o onipresente substrato de toda a natureza, e a onipotência originária de exposição e conservação dos organismos (Ibid., p. 393). O amor sexual revela, especialmente no amor apaixonado (*leidenschaftliche Liebe*), duas verdades essenciais da filosofia, as quais uma decorre da outra: 1) a *indestrutibilidade do ser em si*, que continua a viver na geração vindoura 2) o ser em si do humano reside mais na espécie do que no indivíduo. Argumenta Schopenhauer com retórica: "Por que o enamorado se entrega com total abandono aos olhos da eleita e está pronto a lhe prestar qualquer sacrifício? – Porque é a sua parte *imortal* que anseia por ela, provindo tudo o mais da parte mortal" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 666). No fundo, o sujeito apaixonado pensa tratar do próprio assunto, quando na verdade trata do de um terceiro, a espécie à qual este sujeito encontra-se enraizado e conectado, a Ideia de ser humano.

4.4. A indestrutibilidade do ser em si

Para Schopenhauer, tempo, espaço e causalidade são formas de apreensão da realidade atribuídas do sujeito, e não da vontade mesma e, por isso, a pluralidade dos seres, os nascimentos e as mortes, são apenas ilusórios, pois repousam em uma essência eterna e imutável presente no núcleo de toda a natureza. Verdadeiramente, as espécies são as Ideias, imutáveis e imperecíveis, tal como um arco-íris sobre uma queda d'água: enquanto as gotas pulverizadas da queda d'água mudam com rapidez de

¹²¹ A todo tempo Schopenhauer quer mostrar como essa teleologia é um fazer-efeito inconsciente, que surpreende a consciência humana em sua perfeição, e por isso dá a entender uma consciência criadora anterior à constituição dos seres e organismos (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 108-11; 2015b, Cap. 25, pp. 387-91; Cap. 27, p. 419-20).

um relâmpago, o arco-íris do qual elas são sustentáculo para fixo e imóvel em calmaria. (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 41, pp. 574, 577-8). A morte é apenas o final da aparência temporal, que perde todo o sentido imediatamente quando é alcançada, e por isso Schopenhauer endossa o dito de Epicuro de que: "quando somos, a morte não é, e, quando a morte é, não somos" (Ibid., pp. 560-561). A compreensão da indestrutibilidade do ser em si coincide com a compreensão da identidade do macrocosmo com o microcosmo (Ibid., 581), identidade que pode ser ilustrada pela imagem do movimento circular:

Sempre e por toda parte o autêntico símbolo da natureza é o círculo, porque ele é o esquema do retorno: esta é de fato a forma mais geral na natureza, que ela adota em tudo, desde o curso das estrelas até a morte e o nascimento dos seres orgânicos, e apenas por meio da qual, na torrente incessante do tempo e do seu conteúdo, torna-se possível uma existência permanente, isto é, uma natureza (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 41, p. 571).

Imaginando-se um círculo em um plano, que gira no próprio eixo, nota-se que o centro parece imóvel, enquanto gira o arco. Para Schopenhauer, a imortalidade do indivíduo pode ser comparada ao escape de um ponto do arco pela tangente, enquanto a imortalidade da espécie pode ser comparada ao retorno desse ponto pelo raio ao centro do círculo (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 392)¹²². Todavia, a imortalidade do indivíduo após a morte é impensável, pois é precisamente o indivíduo que na morte sucumbe e, com ele, também a própria temporalidade, que é apenas uma forma do conhecimento relativo às aparências. Sim, se existe algo de imortal nos indivíduos, existe somente na medida em que

¹²² Outra passagem que ilustra bem esta identidade entre microcosmo e macrocosmo é esta: "O cuidado com que o inseto prepara uma cela, ou fossa, ou ninho para pôr o seu ovo, ao lado de provisões para a larva que daí surgirá na próxima primavera, e depois morre, é no todo semelhante ao cuidado com o qual o ser humano, à noite, deixa preparados a sua roupa e o seu desjejum para a manhã seguinte, indo depois dormir tranquilamente; e no fundo as coisas não seriam assim se o inseto que morre no outono não fosse em si o mesmo e conforme a sua essência idêntico ao inseto que sairá do ovo na primavera, como o ser humano que adormece é idêntico ao que se levanta" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 41, pp. 571-2).

não é mais individual, não é mais temporal: "assim que suprimimos o tempo, não há mais fim, e essa palavra perde todo o seu significado" (Ibid., p. 579). O conceito de uma indestrutibilidade do ser pressupõe a distinção entre coisa em si e aparência e a idealidade do tempo, pressuposições extraídas do pensamento de Kant (Ibid., p. 589), mas também pressupõe que o indivíduo é um ser composto por uma parte mortal e outra imortal, isto é, uma parte que é vontade e a outra que é intelecto¹²³.

Assim, Schopenhauer concorda com a divisão platônica da alma em uma parte mortal e outra imortal, mas discorda que a parte mortal seja associada às paixões e aos desejos, e a parte imortal à sabedoria e ao intelecto (SCHOPENHAUER, 2012, §140, p. 129)¹²⁴. Uma das consequências de se pensar que existe uma parte imortal da vida individual é a assunção de que, do ponto de vista temporal, o nascimento é um nó, um ponto de saliência imanente, ou, o que quer dizer o mesmo no contexto da filosofia de Schopenhauer, uma *individuação*. Assim, aquilo que se convencionou a chamar de *metempsicose*, ou transmigração das almas, não é adequado pois, segundo ele, "metempsicose" (*meta/além + psique/mente, intelecto*) indica a transmigração da *Psykhé/Ψυχή*, a parte consciente do indivíduo¹²⁵. Para ele, o termo *palingenesia* (*pali/repetição + genesis/nascimento*) é mais adequado, pois conserva o aspecto originário: o que transmigra é a vontade, a parte eterna e inconsciente, que se torna consciente no indivíduo, sem por isso se tornar algo que já não é. A vontade apenas *aparece* em diferentes formas (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 41, p. 600).

¹²³ "Pode-se [...], mantendo-se aquela diferença entre aparência e coisa em si, afirmar que o ser humano é em verdade perecível como aparência, embora o seu ser em si não seja afetado por isso, portanto este ser em si é realmente indestrutível, embora não se possa atribuir a ele nenhuma durabilidade, devido à eliminação das noções temporais que esta implica. Por conseguinte, seríamos levados aqui ao conceito de uma indestrutibilidade que, todavia, não seria nenhuma duração. Eis aí um conceito que, obtido pela via da abstração, é pensável no máximo *in abstracto*, porém como não está apoiado em intuição alguma, não pode propriamente tornar-se distinto. Por outro lado, deve-se aqui afirmar que nós, diferentemente de *Kant*, não renunciamos em absoluto ao conhecimento da coisa em si, mas sabemos que ela deve ser procurada na vontade" (SCHOPENHAUER, 2015, Cap. 41, p. 590).

¹²⁴ Cf. PLATÃO, 2011, 69cd, 72d, 89de, 90ac; pp.170, 175-6, 206-7.

¹²⁵ Cf. PLATÃO, 1975, 246a-250c, p. 56-61.

Vê-se assim que neste momento todos os seres contêm o grão de todos que viverão no futuro, os quais de certo modo já existem agora. Igualmente, todo animal que aparece diante de nós pleno de vida parece nos dizer "por que lamentas a transitoriedade dos vivos? Como poderia eu existir se todos aqueles de minha espécie, que existiram antes de mim, não estivessem mortos?" – Portanto, enquanto no palco do mundo as peças e as máscaras mudam, permanecem em todas elas os mesmos atores. Sentamo-nos juntos, falamos e provocamos uns aos outros, os olhos brilham e as vozes ressoam; do mesmo modo *outros* se sentaram há mil anos; era a mesma coisa e eram os *mesmos*; do mesmo modo será daqui a mil anos. O dispositivo que nos impede de ver isso é o *tempo* (SCHOPENHAUER, 2012, §140, pp. 127-8).

A expressão "metempsicose" pode levar ao erro em transportar para o futuro o que já ocorre no presente, pois dá a entender que a essência de um indivíduo somente é transportada para outro após a morte do primeiro, quando, conforme Schopenhauer, essa essência é a mesma em todos, e não é ela que é transportada¹²⁶. A ilusão de que a nossa essência se encerra em nosso corpo é também um fruto da individuação e do egoísmo:

¹²⁶ A distinção entre a parte mortal e imortal da alma não é uma distinção substancial, como se sabe, pois a única substância é a vontade, e o próprio intelecto, ou cérebro, é também manifestação da vontade, sua função específica nos animais. É por isso que o dualismo de Schopenhauer dissolve-se, em última instância, em um monismo imanente do Uno originário, semelhante ao que se encontra em Plotino. Por conta desse aspecto da filosofia de Schopenhauer, é impossível conceber a ideia de uma "reencarnação" do indivíduo, pois, 1) o pressuposto da reencarnação é o de que há um espírito que encarna em um corpo, mas "espírito" e "corpo" não são substâncias, pois a única substância é a vontade, e a vontade nunca desencarna de si mesma; 2) há outro pressuposto de que o que reencarna é um indivíduo na forma de espírito, que reencarna em outro corpo, porém idêntico em espírito ao que era anteriormente, mas, como consequência do que foi dito, não há possibilidade do indivíduo ser a parte eterna; e, por fim, 3) "reencarnação" traz o sentido de algo que ocorre temporalmente, cuja realidade depende do sujeito dotado de conhecimento, enquanto a vontade em si mesma é eterna, nunca surge e nem perece.

Semelhantemente ao fato de a multidão inumerável de estrelas brilhar sempre sobre a nossa cabeça, entretanto elas só se nos tornam visíveis após UMA estrela próxima, o Sol, ter-se posto. Desse ponto de vista, a minha existência individual, por mais que, semelhantemente ao Sol, eclipse todas as demais estrelas, aparece no fundo apenas como um obstáculo que se coloca entre mim e o conhecimento do verdadeiro alcance da minha essência [...] a individuação é a *māyā* do brahmanismo (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 47, p. 718).

O duplo aspecto da vida, de ser ao mesmo tempo mortal e imortal, vontade e intelecto, também possui um correspondente fisiológico em cada organismo. Assim, os seres humanos são como formas híbridas de vida, pois possuem tanto um sistema nervoso cerebral, a sua parte consciente, quanto um *sistema nervoso simpático* – análogo ao sistema ganglionar dos insetos (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 27, p. 415) – a parte vegetativa ou inconsciente, que atua principalmente durante o sono (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, pp. 392-3)¹²⁷. *Grosso modo*, Schopenhauer diz que o primeiro é subjetivo, responsável pelos impulsos e estímulos dos desejos, o *instinto*; enquanto o segundo é responsável pelas representações objetivas, do *conhecimento*. Enquanto na vigília predomina a atividade do sistema nervoso cerebral, durante o sono

¹²⁷ A nomenclatura "sistema nervoso simpático", usual até hoje nos ramos da Anatomia e da Fisiologia, teve origem no médico grego Claudius Galeno (aprox. 130-200 d.C.), conhecido pela sua compilação de anatomia, fisiologia e medicina. Para Galeno, haveria uma "simpatia" entre os órgãos do corpo, pela qual seria possível o transporte dos "espíritos animais", a essência vital, através dos nervos ocios. Trata-se de uma hipótese de um sistema de interligação que explicaria a "ação à distância" entre os diferentes órgãos do corpo (VOLICH, 2002, pp. 45-6). O chamado "sistema nervoso simpático" é, na medicina atual, uma subdivisão do "sistema nervoso autônomo, vegetativo", aquela parte do sistema nervoso periférico responsável pelos movimentos involuntários do organismo; este pode também ser chamado de "sistema nervoso visceral", por conta do controle que este exerce sobre os órgãos internos. O sistema nervoso simpático e o sistema nervoso parassimpático (outra subdivisão, mais moderna, do sistema nervoso autônomo), são responsáveis pela regulação das funções vitais do organismo, tais como a digestão, o repouso, o fluxo sanguíneo, e também os momentos de luta ou de fuga, em que deve haver uma comunicação imediata entre os órgãos do corpo (SILVERTHORN, 2010, pp. 386-7).

predomina a do sistema nervoso simpático. O sono é um importante período de descanso cerebral que faz emergir uma série de propriedades curativas do organismo, resumidas sob a expressão *vis naturae medicatrix*, a "força curativa da natureza", ou *força vital (Lebenskraft)*¹²⁸. Essa explicação fisiológica conecta parte da vida humana à vida dos insetos, especialmente nos momentos em que a atividade do sistema nervoso simpático se sobressai, de modo que os insetos seriam como que "sonâmbulos naturais" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 27, p. 415-6). Ademais, essa dupla vida do ser humano e a sua conexão com os demais seres vivos, que poder-se-ia ilustrar com a imagem de um centauro ou até com a de um humano-inseto, pode ser explicada também a partir do sonambulismo magnético:

Mas para que esta verdade, ou ao menos a possibilidade de que nosso próprio eu possa existir em outros seres, cuja consciência é separada e distante da nossa, possa também de um ponto de vista empírico de alguma forma ser constatada, devemos apenas nos lembrar dos sonâmbulos magnetizados, cujo eu idêntico, depois de terem sido acordados, nada sabe daquilo que eles mesmos disseram, fizeram e sofreram momentos antes. Portanto, a consciência individual é um ponto tão aparente¹²⁹ que até num mesmo eu podem

¹²⁸ A força vital constitui no anelo mais originário da vontade, o impulso de conservação da vida: "No sono, em que apenas a vida vegetativa prossegue, a vontade atua exclusivamente segundo a sua natureza essencial e originária, sem ser perturbada do exterior, sem redução de sua força pela atividade do cérebro e pela fadiga do conhecimento, que é a função orgânica mais difícil, mas que para o organismo é mero meio, não fim: por isso, no sono toda a força da vontade dirige-se à conservação, e, onde necessário, à reparação do organismo; razão pela qual toda cura, todas as crises salutares têm lugar no sono; na medida em que a *vis naturae medicatrix* só joga o seu livre jogo quando é liberada do fardo da função cognitiva. O embrião, que ainda tem de formar o corpo, dorme continuamente, e o recém-nascido, a maior parte do tempo. Nesse sentido, *Burdach* também explica (*Physiologie*, tomo 3, p. 484) com todo acerto o sono como o *estado originário*" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 19, p. 292).

¹²⁹ Schopenhauer usa a expressão "phänomeneller Punkt", que deveria ser literalmente traduzido por "ponto fenomênico", mas a tradução por "aparente" é coerente com o sentido em que ele, de forma massiva, utiliza a expressão "Erscheinung" para referir-se ao que é aparente, superficial e secundário, justificando esta alteração.

surgir dois, cada um dos quais nada sabe do outro (SCHOPENHAUER, 2012, p. 64, com alteração).

O absurdo que o sonambulismo magnético evidencia, de um eu desconhecido para si mesmo, é a prova empírica de que o indivíduo é duplo, e que o descanso da consciência desperta pode fazer emergir um conteúdo inconsciente oculto e estranho, todavia íntimo a cada indivíduo. Além disso, considerada a partir do ponto de vista desenvolvido, a morte concerne apenas à consciência, então de certa forma todos a experienciam, em algum grau, no desmaio ou no sono profundo. Fisiologicamente é o mesmo princípio atuante, a interrupção da atividade cerebral: no sono é menor, apenas para o reestabelecimento das funções vitais, e na morte é plena, pois aniquila a consciência. Por essa razão, "assim como o sono é o irmão, o desmaio é o irmão gêmeo da morte" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 41, p. 562). De certa forma, morremos todo fim de dia, pois, enquanto dormimos, nossas secreções e a temperatura diminuem, a respiração e o pulso desaceleram, e somos tomados por uma sensação maravilhosa de alívio, algo que torna compreensível a expressão de contentamento na fisionomia da maior parte dos mortos; o instante da morte é, para Schopenhauer, como "acordar de um grave pesadelo" (Ibid., p. 562). Diante disso, "se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando" (Ibid., pp. 557-8). Portanto, o apego obstinado à vida é irracional e cego, e isso só é explicável pelo fato da vontade de vida se manifestar antes da razoabilidade do indivíduo, quem, não fosse a vontade, certamente aguardaria tranquilo pela sua morte, tal como, ao fim do dia, ele aguarda pelo seu merecido descanso.

4.5. O ato da procriação e a metafísica prática

O amor sexual é o segundo momento da simpatia em Schopenhauer, pois, a despeito do egoísmo característico do impulso sexual, realiza a vontade da espécie, a partir da unidade da Ideia, em detrimento dos indivíduos. O sentido metafísico-prático do amor sexual reside, assim, no ato de procriação, a partir de uma união mística entre dois indivíduos que perseguem inconscientemente o mesmo fim. Dizer que o tempo e espaço são meras formas do conhecimento individual, e não determinações da coisa em si, é o mesmo que dizer que a palingenesia, em seu sentido originário, é idêntica à fórmula do brahmanismo *tat tvam asi* (ou seja, "isso és tu", SCHOPENHAUER,

2015b, Cap. 47, p. 717), cujo reconhecimento, a simpatia, através da compaixão, é de onde provém toda autêntica virtude. Por isso, se, do ponto de vista prático da metafísica, o ato compassivo é a expressão simpática, ou reconhecimento vivido, da identidade entre os seres, e, portanto, da ilusão provocada pela individuação; então somos conduzidos à mesma conclusão com respeito ao amor sexual. Explico-me: o ato sexual é a expressão empírica da identidade entre os indivíduos, pois o sentido da procriação está no âmbito do eterno, e faz a ilusão da individualidade perder importância. Ainda que inicialmente restrita à espécie, a simpatia se espalha, tanto na prática da compaixão, quanto na prática do amor sexual, para todo o mundo, na medida em que cada agente passa a se compreender como a superfície de um mesmo núcleo, e, portanto, o menor equilíbrio e harmonia dos sofrimentos do mundo com as ações de amor se espalha, como em um efeito dominó, para todos os reinos da natureza. Em suma, pode-se dizer que na prática do amor erótico a unidade irrompe no mundo pela procriação, enquanto na prática do amor caridoso a unidade irrompe no mundo ao evitar a destruição. Assim, se do ponto de vista metafísico a coisa em si é mais originária que a aparência, do ponto de vista ético as práticas de amor são mais originárias que as práticas do egoísmo, pois fazem emergir a vontade como coisa em si, e não como manifestação individual.

Apesar disso, para Schopenhauer, a compaixão se contrapõe ao amor sexual:

O amor puro (*αγάπη*, *caritas*), em conformidade com a sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia (ao qual pertence todo desejo insatisfeito) tanto pode ser grande quanto pequeno [...]. Todo amor puro e verdadeiro é compaixão, e todo amor que não é compaixão [*Mitleid*] é amor-próprio [*Selbstsucht*]. Amor-próprio é *ἔρως* [*eros*], compaixão é *αγάπη* [*agapê*]. A mistura de ambos é frequente. Até mesmo a amizade autêntica é sempre uma mistura de amor-próprio e compaixão: o amor-próprio reside na satisfação da presença do amigo, cuja individualidade corresponde à nossa, o que constitui quase sempre a maior parte da amizade; já a compaixão se mostra na participação sincera no bem ou mal-estar do amigo e nos sacrifícios desinteressados feitos em seu favor (SCHOPENHAUER, 2015a, §67, p. 436).

Assim, o amor sexual não é compaixão, pois não é amor puro, mas amor próprio (egoísmo), apesar de se considerar a possibilidade da mistura de ambos na amizade. Todavia, se se aceita o sentido metafísico exposto na metafísica do amor sexual, é preciso rever a relação entre amor sexual e compaixão, pois o amor sexual, por si só, já se expressa como um paradoxo entre o egoísmo e uma simpatia análoga à da compaixão. Se por um lado o amor sexual é manifestação do desejo e do impulso de autossatisfação, por outro ele é amor ao outro, ao terceiro vindouro; de modo que no amor apaixonado, o maior grau do amor sexual, o indivíduo apaixonado se coloca atrás do desejo de sua espécie. Assim, deve-se ir adiante da conclusão de Schopenhauer, de que "todo amor (*ἀγάπη, caritas*) é compaixão", e acrescentar que "todo amor (*ἀγάπη, caritas, e ἔρως*) é compaixão"¹³⁰. Especialmente no amor apaixonado, o amante coloca o bem-estar do outro acima do seu, de igual modo ao indivíduo compassivo, que se visa o bem-estar do outro a despeito do seu próprio.

O ato de procriação, que, no tempo, já começa com o primeiro olhar apaixonado, é no que consiste o aspecto metafísico-prático do amor sexual, pois é ação que parte do indivíduo mas reproduz a espécie, e por isso exige a simpatia entre os amantes, que não veem mais o mundo a partir do egoísmo e das relações individuais, mas consentem que há algo mais importante e mais essencial. Além disso, quando os olhares de dois apaixonados se encontram pela primeira vez, nenhum deles é consciente de qual o *motivo* é responsável pelo o efeito da paixão despertada, ou seja, do desejo e da atração por outra pessoa. A ausência visível das causas de um amor apaixonado torna-o semelhante a um fenômeno mágico, pois também pode ser descrito como uma *ação à distância*, que move os indivíduos para a ação através de uma comunicação oculta de seus olhares¹³¹. A *paixão à distância* do amor apaixonado rompe a barreira do

¹³⁰ Esta interpretação é de Jair Barboza, que acrescenta: "Se de um lado amamos o que nos falta, de outro oferecemos naturalmente amor ali onde temos excedência e o outro tem carência. Sentimos pena do que falta ao outro e lhe oferecemos o que temos em excesso, para supri-lo em sua carência, reconfortá-lo: paixão-com, compaixão. O amor recíproco, pois, se dá quando ambas as pessoas se neutralizam mutuamente" (BARBOZA, 2007, p. 232).

¹³¹ No conto "Magnétisme", de Guy de Maupassant, um grupo de homens "céticos, amáveis, indiferentes a toda religião" discutem sobre o magnetismo animal, "devotos a esse mistério do magnetismo, defendendo-o em nome da ciência". Um deles, mais cético de todos, duvida de qualquer possibilidade do magnetismo animal, desacreditado dos "truques" dos magnetizadores. Para provar seu ponto, ele conta duas histórias. Na primeira delas, conta sobre um menino que sonhara com o seu pai morto depois de sair para uma pescaria, ao

mensurável, e também por isso encontra na poesia e especialmente na música, as artes imateriais, a sua melhor expressão. *A magia do amor*, como também pode ser chamado o amor sexual, encontra aqui o seu parentesco com a magia, pois estabelece uma ponte empírica para a unidade da vontade em meio à pluralidade. O amor consiste em uma ação imediata da vontade que está liberta das condições causais da ação física, e do *contato* físico, no mais amplo sentido, pois surge de uma troca por uma via totalmente distinta da causalidade física, apesar de ocorrer no âmbito da efetividade. O amor também é, por fim, uma espécie de excedente da vontade onipotente, em que esta, para além do esforço para saciar a sua sede e a sua fome, ainda encontra disposição de engendrar novos indivíduos.

Afinal, qual o critério de seleção do amor sexual, que faz disparar os corações apaixonados? Eros representa a verdadeira bruxa, a vontade, que lança feitiços e ferve poções para encantar os seus pretendentes, e a paixão figura, assim, como uma magia que move os corações, tal como o magnetismo mineral move os polos eletromagnéticos. Por detrás das histórias sobre os feitiços e as amarrações, entretanto, está a consciência de que a dor, a insanidade e a loucura não são *causa*, mas *efeito* da paixão, e por isso são os seus *sintomas* somatizados da vontade como coisa em si.

que de fato se confirmara no outro dia. Para ele, não se trata de nenhum mistério, já que o perigo da morte de um pescador que se larga no mar é eminente, e não é nenhuma surpresa que os familiares dos pescadores frequentemente sonhassem com a morte de um deles. Na segunda história, porém, ele admite: "é mais delicada de contar, me ocorreu pessoalmente". O homem cético conta, então, sobre o dia em que, subitamente, apaixonou-se por uma mulher a quem nunca dera atenção antes, e tampouco considerava atrante, "uma espécie de pequeno sopro que passou em meu espírito, um muito ligeiro estremecimento de meu coração, e imediatamente, sem razão alguma, sem o menor encadeamento de pensamentos lógicos". Uma obsessão lhe ocupou o sono, e no outro dia ele fora realizar o sonho que tivera naquela noite, para, então, viver um romance de dois anos. Já sem a mesma segurança para explicar a segunda história, que teve para explicar a primeira, o cético diz: "Chego à conclusão... chego à conclusão de uma coincidência, por Deus! E, ademais, quem sabe? Talvez tenha percebido um olhar dela que jamais observei e que me surgiu naquela tarde por um desses misteriosos e inconscientes giros da memória que nos trazem muitas vezes coisas ouvidas pela nossa consciência, que nos passaram despercebidas para a nossa inteligência". Ao que o outro conclui: "Tudo o que o senhor queria, mas se não crê no magnetismo depois disso, você é um ingrato, meu querido senhor!" (MAUPASSANT, 1969, tradução livre).

5. MAGIA E METAFÍSICA PRÁTICA

O interesse de Schopenhauer pela magia possui estreita conexão com o seu interesse pelas ciências da natureza. O conhecimento da *física*, como ele chama as ciências empíricas, é superficial e não atinge a essência da realidade, pois apreende apenas a "casca" da natureza, resumindo-se na descrição das figuras, domínio da morfologia, e na explanação das mudanças, domínio da etiologia (SCHOPENHAUER, 2015a, §17, p. 112). Apesar disso, defende Schopenhauer, o conhecimento empírico da realidade é condição para a metafísica teórica, pois antes da busca pela solução é preciso que se tenha formulado adequadamente o problema¹³². Com efeito, a física opõe-se à *metafísica* apenas no tipo de investigação, mas o objeto de investigação, o mundo, é o mesmo. Assim, apesar de muitas vezes caminharem em direções opostas, eventualmente física e metafísica experimentam um contato, semelhante ao de dois mineradores que, escavando solitariamente duas galerias a partir de dois pontos extremos, experimentam finalmente a felicidade de ouvir as marteladas um do outro (SCHOPENHAUER, 2013, p. 48).

No ensaio *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer fornece aquilo que ele chama de "prova real" para o seu "dogma fundamental", isto é, os pontos de intersecção entre a metafísica da vontade e as ciências naturais partindo do "puramente empírico", a saber, as observações de pesquisadores da natureza acerca dos eventos que, de alguma maneira, confirmam a sua filosofia (Ibid., p. 23). Mas é um nicho completamente novo e inusitado de investigação surgido em seu tempo que chama especial atenção por ser uma "confirmação direta" de sua filosofia, trata-se do *magnetismo animal* (Ibid., p. 157). O magnetismo animal, que muito recentemente havia adquirido, no decorrer do século XIX, certo estatuto de prática médica, não deve ser considerado uma ciência em sentido estrito, no contexto de *Sobre a vontade na natureza*, diferentemente das outras pesquisas reunidas por Schopenhauer. O motivo que distancia a prática do magnetismo animal das demais práticas científicas é o que o

¹³² "Deve-se observar que a *apresentação a mais correta possível do problema* da metafísica passa por um conhecimento o mais completo possível da natureza, por conseguinte, ninguém deve aventurar-se na metafísica sem antes ter previamente adquirido um conhecimento de todos os ramos das ciências da natureza, mesmo que seja um conhecimento apenas geral, porém fundamentado, claro e coerente. Pois o problema tem de preceder a solução" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 17, p. 217).

aproxima da filosofia, apesar do esforço de médicos e teóricos da época em validar esta prática no meio científico. Compreendido por Schopenhauer como um ramo da antiga *magia*, muito antes de um procedimento científico, como pretendiam os seus precursores e entusiastas, o magnetismo tornar-se-á o melhor exemplo prático da metafísica especulativa, a peça para fazer girar a engrenagem, e preencher, por assim dizer, uma "lacuna empírica" da filosofia de *O mundo como vontade e como representação*¹³³.

5.1. Mesmer e o "mesmerismo"

O magnetismo animal também é conhecido como *mesmerismo*, em referência ao seu criador, o médico Franz Anton Mesmer, que, depois de ter estudado filosofia por quatro anos, torna-se doutor em medicina ao submeter a tese *Dissertatio physico-medica de planetarum influxu*, isto é, "Da influência dos planetas sobre o corpo humano" (1766); trabalho que forneceu os primeiros pressupostos teóricos da prática que estava por surgir¹³⁴. Mesmer definiu posteriormente o magnetismo animal como "uma das operações universais da natureza, cuja ação determinada nos nossos nervos oferece à arte um meio universal de curar e de preservar os homens" (MESMER, 1781, p. 345)¹³⁵. O mesmerismo é, antes de tudo, uma prática de cura, sem métodos e instrumentos determinados, mas com resultados eficazes e, às vezes, até surpreendentes. Mesmer seguia o pressuposto das ciências empíricas, de que "o princípio primordial de todo conhecimento humano é a experiência", e de que somente por ela a

¹³³ Assim expressa Florschütz em 2012, p. 476: "O conjunto dos fenômenos do magnetismo e da hipnose preenche, por assim dizer, uma lacuna empírica na filosofia de Schopenhauer, da vontade como coisa em si no mundo", tradução livre.

¹³⁴ Mesmer defende neste trabalho a relação entre os movimentos da atração universal nas revoluções periódicas dos corpos celestes e o comportamento dos corpos animados do mundo terrestre, que parte da direta influência dos corpos celestes sobre, por exemplo, o fluxo e refluxo das marés. A hipótese do magnetismo animal, cuja própria denominação marca a sua analogia com o magnetismo celeste, terrestre (ou mineral) e animal, propõe a existência da ação recíproca entre os corpos animados análoga à que existe entre os corpos celestes, mediante a qual se torna possível imitar artificialmente este "fluxo" e "refluxo" dos corpos (FIGUEIREDO, 2005, p. 303).

¹³⁵ O magnetismo animal é "tanto o sistema e a doutrina das influências em geral quanto a dita propriedade do corpo animal, assim como o remédio e o método de cura" (MESMER, 1799, p. 541).

realidade das suposições acerca do mundo pode ser verificável (MESMER, 1799, p. 523). Mas ele não queria ser mais uma vítima do "empirismo cego" identificado em sua época e preocupava-lhe também provar *a priori*, por um encadeamento de noções simples, a possibilidade do magnetismo animal (Ibid.). Assim, se por um lado Mesmer se opunha às concepções metafísicas demasiado abstratas e ilusórias, alegando propor um método racional¹³⁶, por outro lado não compartilhava do experimentalismo demasiado materialista das ciências empíricas, em especial as médicas, propondo um novo modelo de cuidado, em uma mudança de perspectiva em relação à medicina tradicional alopática¹³⁷.

¹³⁶ Imbuído do espírito iluminista de seu tempo, Mesmer defende o caráter científico do magnetismo animal, como forma de, não apenas afirmar a seriedade de sua posição, mas também de se livrar da sombra das superstições que encobria a eficácia de suas práticas: "Ver-se-á, ousou crer, que estas descobertas não são produtos do acaso, mas sim o resultado do estudo e da observação das leis da natureza, que a prática que eu ensino não é um empirismo cego, mas um método racional. Embora saiba muito bem que o princípio primordial de todo conhecimento é a experiência, e que é por ela que se pode constatar a realidade das suposições, preocupa-me em provar *a priori* por um encadeamento de noções simples e claras a possibilidade dos fatos que anunciei [...]. Creio ter aberto uma rota simples e reta para chegar à verdade, e ter livrado em grande parte o estudo da natureza das ilusões e das metafísicas"" (MESMER, 1799, p. 523). Utilizando-se de conceitos como "fluido", "magnetismo", "fluxo", etc., Mesmer quer livrar-se, antes, da metafísica demasiado abstrata e transcendente, em favor de um pensamento concreto que conecte o microcosmo do organismo com o macrocosmo dos corpos celestes.

¹³⁷ No século XVIII a medicina tradicional empregava métodos bastante assustadores para a cura das mais variadas doenças, como febre, inflamação, contusão, epilepsia, demência, surdez, gota, cefaleia, lumbago, e até mesmo falta de fôlego ou dor de garganta. Os métodos de cura consistiam, basicamente, nas sangrias, uso de sanguessugas, queimaduras com ácido, com o objetivo expurgar ou desviar as "substâncias mórbidas" do organismo. Outros métodos empregados eram o uso de vomitivos, laxantes, sudoríficos, diuréticos, vesicatórios, meios de supuração, cautérios por meio de queimaduras com ferro, banhos em uma mistura de substâncias, e tantos outros métodos que provocavam dores terríveis aos pacientes (FIGUEIREDO, 2005, p. 156-7). Esta medicina pouco eficaz até o século XX, classificada posteriormente por Samuel Hahnemann como *alopática*, opõe-se à medicina *homeopática*, modelo que Mesmer ajudou a estabelecer, mas que é até hoje considerado uma terapia alternativa. A diferença fundamental entre a medicina alopática e homeopática reside, *grosso modo*, no foco: a primeira visa a supressão dos sintomas da doença, os seus *efeitos*, e a segunda o reestabelecimento do equilíbrio vital interno, eliminando-se a *causa*. Para Mesmer, a mudança de perspectiva da medicina envolve, necessariamente, o

O seu método de cura fora, por quase toda Europa, questionado e polemizado, chegando até mesmo a ser julgado pela academia francesa¹³⁸. De fato, não se tratava de um método científico tradicional de cura, justamente a ausência de método e instrumentos determinados deixava o mesmerismo sob suspeita. Apesar das boas intenções de Mesmer em se guiar pelo método científico com base nas suas provas empíricas, o seu princípio mais seguro não era observável: trata-se do *fluido vital*. Inicialmente, Mesmer e os outros magnetizadores utilizavam-se de instrumentos magnetizados artificialmente, como o *baquet* (tina), a varinha de metal, a água, garrafas, etc. Os instrumentos eram utilizados apenas como condutores, *meios*, da ação do magnetizador, pois permitiam a fluidez da corrente vital para os pontos necessários do organismo¹³⁹.

reconhecimento da influência das causas *morais* nas causas *físicas*, isto é, o caráter psicossomático das emoções. Diz Mesmer: "Para curar verdadeiramente uma doença não é suficiente fazer desaparecer os sintomas visíveis: é preciso destruir a causa [...]. Às causas físicas, deve-se juntar a influência das causas morais. O orgulho, a inveja, a avareza, a ambição, todas as paixões aviltantes do espírito humano são também causas invisíveis de doenças visíveis. Como curar radicalmente os efeitos de causas sempre subsistentes?" (MESMER, 1781, p. 391).

¹³⁸ No ano de 1784, em quatro meses, o magnetismo animal foi julgado e condenado pela academia francesa, por uma comissão que incluía nomes como Benjamin Franklin e Antoine-Laurent Lavoisier, cuja opinião final pode ser resumida nas palavras do relator do processo, Jean Sylvain Bailly: "O toque, a imaginação e a imitação são as verdadeiras causas atribuídas a este agente novo, conhecido sob o nome de magnetismo animal, a este fluido que se diz circular nos corpos e se comunicar de indivíduo a indivíduo (...) Este fluido não existe (...) Há razões para crer que a imaginação é a principal causa dentre aquelas que se destacaram acima. Percebeu-se, pelas experiências citadas, que ela é suficiente para produzir as crises. A pressão e o toque parecem, assim, servir-lhe como preparação; é pelo toque que os nervos começam a se excitar e a imitação comunica e expande suas impressões. Mais é a imaginação, esta potência ativa e terrível que opera os grandes efeitos que se observa com espanto nos tratamentos públicos" (NEUBERN, 2007, pp. 350-60).

¹³⁹ Marquês de Puységur descreve o "Baquet" de Mesmer (Anexo B): "O fundo da tina do Sr. Mesmer é composto de garrafas arranjadas entre si de uma maneira peculiar. Por cima dessas garrafas coloca-se água até certa altura; algumas hastes de ferro, das quais uma extremidade toca a água e saem da tina; a outra extremidade, terminada em ponta, liga-se aos enfermos. Uma corda em comunicação com o reservatório magnético e o *reservatório* comum liga todos os enfermos uns aos outros; o que, se existe uma circulação de fluido ou de movimento, serve para estabelecer o equilíbrio entre eles [...]. Toca-se em cada uma das garrafas que entram no reservatório magnético, desse modo

Pouco a pouco, ele mesmo, e sobretudo seus sucessores, notaram que os meios utilizados para atingir as curas magnéticas nem sempre eram necessários, bastando por vezes o passe de mãos, ou mesmo a sugestão verbal¹⁴⁰. Segundo Mesmer, a analogia entre as propriedades do magnetismo mineral, do ímã, com as do magnetismo animal, havia sido levada demasiadamente a sério por parte de alguns médicos e físicos, fazendo com que eles se desiludissem, por pensarem que o ímã e a eletricidade eram os únicos condutores do magnetismo animal, e por não obterem, com isso, qualquer sucesso em seus experimentos. Por conta dessa má compreensão dos seus procedimentos, Mesmer abandona o ímã e a eletricidade, como forma de provar a eficácia do magnetismo animal sem o uso dos materiais (MESMER, 1779, p. 314-5).

O pressuposto teórico fundamental da prática do magnetismo animal é o da existência de um fluido contínuo e universalmente distribuído, sem espaço para o vazio, "cuja natureza é suscetível de receber, propagar e comunicar todas as impressões do movimento" (MESMER, 1799, p. 525).

É preciso admitir a existência de um fluido universal, que é o conjunto de todas as séries da matéria dividida pelo *movimento interno* (isto é, o movimento de suas partículas entre si). Neste estado, ele preenche os interstícios de todos os fluidos, do mesmo modo que de todos os sólidos contidos no espaço. Por causa dele, o universo está

comunicando a elas um impulso magnético animal: com isso se carrega a água que cobre as garrafas e, por essa operação, determinam-se as correntes de movimento conduzidas para as pontas que sobressaem" (CHASTENET, 2015, pp. 27-8).

¹⁴⁰ "É o empirismo ou a aplicação às cegas dos meus procedimentos, que deram lugar às prevenções e às críticas indiscretas que se fizeram contra este novo método [...]. Determinados de modo positivo, tornar-se-ão, sob uma observação muito escrupulosa, motivo de superstição [...] todos aqueles que quiseram se assegurar por sua própria experiência da realidade do magnetismo, praticando-o sem conhecer os seus princípios, viram-se privados de obter o sucesso que pretendiam, imaginando que os efeitos deveriam ser resultado imediato dos procedimentos como aqueles da eletricidade ou das operações químicas" (MESMER, 1799, p. 540). Também Marquês de Puységur diz: "A tina, sem a ação de um magnetizador, não deve ser vista então como mais do que um acessório do tratamento magnético, posto que seu efeito, bastante secundário, é muito mais para manter um movimento já impulsionado do que para comunicar outro de si mesma" (CHASTENET, 2015, p. 29).

fundido e reduzido a uma única massa. A fluidez constitui a sua essência. Não tendo nenhuma propriedade, ele não é elástico e não tem peso, mas é o meio apropriado para determinar as propriedades de todas as ordens da matéria que se encontra mais composta e que não é ele próprio. Este fluido está em relação às propriedades que ele determina nos corpos orgânicos do mesmo modo que o ar está para o som e à harmonia, ou o éter para a luz, ou enfim a água para o moinho – isto é, ele recebe as impressões, as modificações do movimento, que lhes transfere, que lhes aplica, e insinua nos corpos orgânicos; e os efeitos assim produzidos são o resultado combinado do movimento e da organização dos corpos (MESMER, 1799, p. 528, grifos do autor)¹⁴¹.

Mesmer acredita ter encontrado, no fluido universal, a *qualitas occulta* dos corpos e dos movimentos no micro e macrocosmo, em que as diferentes propriedades da matéria seriam essencialmente o movimento de ação e reação, fluxo e refluxo, ou, nas palavras dele, de "intenção" e "remissão" desse fluido (Ibid., p. 521). O movimento de fluxo e refluxo está presente na natureza, no movimento das marés, na atração magnética do ímã e da respiração do ser humano; pois o fluido universal é, para Mesmer, o princípio vivificador que anima tudo o que existe (Ibid., p. 521). Mesmer defende que a influência mútua entre o ímã e o ferro oferece um rico modelo para o mecanismo do universo, e, assim, o magnetismo animal, enquanto um procedimento de cura, tem a função de reestabelecer uma harmonia perdida, da mesma forma que o polo positivo de um ímã anseia por encontrar um polo negativo, e vice e versa. Também a polaridade terrestre expressa em um nível macroscópico essa relação e, mais expressivamente, a polaridade do universo, quem mantém os astros

¹⁴¹ "Sendo a fluidez da matéria um estado relativo entre o movimento e o repouso, é evidente que, após se ter esgotado pela imaginação todas as nuances de fluidez possíveis, ser-se-á forçado a atingir a um último grau de subdivisão, e este último grau é este fluido que preenche todos os interstícios resultantes das formas das moléculas associadas. A areia, por exemplo, possui um grau de fluidez. A figura de seus grãos forma necessariamente interstícios que podem estar ocupados pela água; os da água, pelo ar; os do ar, pelo que se chama éter; os do éter, enfim, serão ocupados por uma substância ainda mais fluida [...]. É difícil determinar onde essa divisibilidade termina" (MESMER, 1799, p. 526).

orbitando através de um sistema de influências recíprocas, permitindo que, por exemplo, os planetas permaneçam em seus eixos (Ibid., p. 536).

A partir do que ele chama de "lei do pleno", o médico oferece a sua explicação para a comunicação à distância dos corpos, que permite, dentre outras coisas, o procedimento de cura a partir da comunicação do fluido:

Creio ter obtido da natureza este mecanismo de influências, que [...] consiste numa espécie de *entrega* recíproca e alternativa das correntes que entram e saem, de um fluido sutil, preenchendo o espaço entre dois corpos. A necessidade dessa entrega é baseada na lei do *pleno*, o que significa que no espaço cheio de matéria não pode ser feito um deslocamento sem recolocação, o que supõe que se um movimento de matéria sutil é provocado num corpo, produz-se um movimento semelhante num outro corpo suscetível de recebê-la, qualquer que seja a distância entre os corpos. Esta espécie de circulação é capaz de excitar e reforçar neles as propriedades análogas à sua organização, o que se conceberá facilmente refletindo-se sobre a continuidade da matéria fluida, e sua extrema mobilidade: o ímã, a eletricidade, como também o fogo, oferecem-nos modelos e os exemplos desta lei universal (MESMER, 1799, p. 537, grifos do autor).

Mesmer argumenta que ao se desconsiderar a universalidade desse mecanismo de influências torna-se impossível fazer qualquer progresso nos estudos sobre a natureza, tanto mais a aplicação desses estudos com objetivos de cura, pois, se "todas as verdades se relacionam", então as leis pelas quais o universo é governado são as mesmas que regem a harmonia do corpo animal. Assim, "a vida do mundo é uma só, e a do homem individual é apenas parte dela" (Ibid., 530). A possibilidade da cura é também explicada pelo instinto: ele é o *sentido íntimo*, como um sexto sentido presente nos animais e nos seres humanos, pelo qual percebemos o acordo e o desacordo das substâncias em nosso organismo. O instinto é a faculdade de sentir a harmonia universal, e as relações que os eventos e os seres possuem com a nossa conservação (MESMER, 1799, p. 553). Pode-se dizer que os objetos utilizados como meio de magnetização animal foram abandonados na medida em que ia ficando evidente, através dos experimentos, que esses objetos eram a parte menos influente no

procedimento. A parte mais influente era, sobretudo, o estabelecimento do que veio a se denominar o *rapport*, a saber, a *comunicação da vontade entre dois indivíduos*, o determinante no processo.

Com efeito, esta comunicação só pode ter lugar entre dois indivíduos no estado originário, quando o movimento resultante dos seus pensamentos é propagado do centro aos órgãos da voz e às partes que servem para expressar os sinais naturais ou de convenção. Estes movimentos são então transmitidos pelo ar ou pelo éter, como veículos intermediários, para serem recebidos e percebidos pelos órgãos dos sentidos externos. Tais movimentos assim modificados pelo pensamento no cérebro e na substância dos nervos são comunicados ao mesmo tempo à série de um fluido sutil com a qual esta substância dos nervos está em continuidade, podendo, independentemente e sem o concurso do ar e do éter, estenderem-se a distâncias indefinidas e comunicarem-se *imediatamente* com o *senso íntimo* de um outro indivíduo. Pode-se perceber como as vontades de duas pessoas podem se comunicar pelos seus sentidos internos. Por consequência, pode existir uma reciprocidade, um acordo, uma espécie de *convenção* entre duas vontades, o que se pode chamar *estar em relação [rapport]*¹⁴² (MESMER, 1799, p. 554, grifos do autor).

O sexto sentido íntimo é como uma extensão artificial dos outros sentidos, manipulado pelo magnetizador, mas presente de alguma maneira em todos os indivíduos. A possibilidade de uma extensão ou aprimoramento artificial dos outros sentidos não deve ser digno de nenhum espanto, na medida em que, por exemplo, um microscópio, ou um telescópio, são extensões artificiais do sentido da visão. Não fossem conhecidos estes instrumentos, qualquer descrição acerca da realidade fundada na observação a partir deles sequer receberia atenção por aqueles que não concebem a experiência para além das sensações brutas e

¹⁴² A expressão *rapport*, da língua francesa, literalmente "relação", adquire um uso técnico a partir de Mesmer, para indicar o tipo de relação que se estabelece entre o magnetizador e o magnetizado.

primitivas¹⁴³. O sentido íntimo é, antes, um *sentimento*, e sentimentos não se definem, se *sentem*. Apresentar provas para o sentido íntimo a quem não o sentiu, diz Mesmer, seria o mesmo que ensinar a um cego de nascença a teoria das cores: "o sentimento e apenas ele pode tornar a teoria inteligível" (Ibid., p. 361). O estabelecimento do *rapport* entre magnetizador e magnetizado é condição necessária para a cura, de tal modo que no sonambulismo magnético é o próprio sonâmbulo quem, muitas vezes, dá explicações e instruções sobre o seu caso e o processo terapêutico¹⁴⁴. Por essa razão, ademais, não poderia haver um método universal da prática do magnetismo animal, mas cada paciente como que impunha o seu próprio modo de ser tratado, e o diagnóstico e tratamento das patologias somente eram possíveis durante o acompanhamento do enfermo.

A consciência de que, pelo *rapport*, a *vontade* é o verdadeiro agente do magnetismo animal possibilitou um promissor desenvolvimento do *sonambulismo magnético* e da hipnose¹⁴⁵. No estado de sono natural, explica Mesmer, as funções dos sentidos externos ficam suspensas, e, assim, cessam todas as atividades que mediata ou imediatamente dependem dos sentidos externos, como a imaginação, a memória, os movimentos voluntários dos músculos e dos membros, a linguagem, etc. No estado de sono, as impressões não se fazem sobre os órgãos dos sentidos externos, mas diretamente e imediatamente sobre os nervos, de modo que "o senso íntimo se torna o único órgão das sensações" (MESMER, 1799, pp. 556-7). No sonambulismo magnético, esse estado é induzido para fins de cura, as duas condições para que ele ocorre são: a suspensão total da atividade dos sentidos externos, e a disposição do órgão do senso íntimo (Ibid., pp. 59-60). Um dos responsáveis por esse desenvolvimento e detalhamento das experiências com o sonambulismo magnético, Marquês de Puységur, chega a dizer que a relação entre o magnetizador e o sonâmbulo magnetizado é análoga ao processo envolvido na gesticulação de um indivíduo:

¹⁴³ "Após as experiências e as observações feitas, existem fortes razões para crer que somos dotados de um sentido *interior* que está em relação com o conjunto do universo, e que poderia ser considerado uma *extensão* da visão" (MESMER, 1799, p. 543).

¹⁴⁴ É o caso de Puységur, que registrava as descrições narradas pelos próprios pacientes colocados em estado de lucidez sonambúlica, o paciente descrevia o movimento do fluido vital envolvendo ele próprio (FIGUEIREDO, 2005, p. 105).

¹⁴⁵ A hipnose está diretamente relacionada com o sonambulismo magnético, em uma versão mais moderna estabelecida a partir do médico britânico James Braid, em 1842.

O doente, nesse estado, entra em *relação tão íntima com o seu magnetizador*, que quase se poderia dizer que faz parte dele. Quando então, pela *simples vontade*, se consegue levar um ser magnético a se mover, não acontece nada de mais surpreendente do que na operação ordinária de nossos gestos. Eu quero pegar um papel sobre uma mesa, ordeno ao meu braço e à minha mão que o peguem. Como a relação é das mais íntimas entre o meu princípio motor, que é a minha *vontade*, e minha mão, o efeito de *minha vontade* manifesta-se de maneira tão instantânea que eu não tenho necessidade de reflexão para operá-lo (CHASTENET, 2015, pp. 170-1, grifos do autor).

Ainda não se trata, para Mesmer e Puységur, da vontade metafísica, tal como expõe a filosofia de Schopenhauer, mas uma vontade intencional de um indivíduo sobre outro, que recebe passivamente, como se fora dele mesmo, as ordens para conduzir o seu tratamento. Todavia essa relação estabelecida intimamente entre magnetizador e sonâmbulo, a produzir uma ação a partir da mera obstinação, indicará uma profunda correspondência entre a prática do magnetismo, a partir de observação e dos relatos dos magnetizadores, e a filosofia desenvolvida por Schopenhauer, que encontra no magnetismo animal uma confirmação prática de sua doutrina teórica.

5.2. Magnetismo animal, magia e a onipotência da vontade

O magnetismo animal provavelmente atraiu a atenção de Schopenhauer no ano de 1812, durante seus estudos em Berlin, e podem ser encontradas anotações sobre o tema nos seus cadernos desde 1821, muito antes do magnetismo animal ser considerado por Schopenhauer uma confirmação de sua filosofia. Schopenhauer teve a oportunidade, sim, de ir pessoalmente a um dormitório onde havia pessoas induzidas artificialmente ao estado de sonambulismo, acompanhado do médico Wolfart e com um deles pode ter uma eloquente conversa (HÜBSCHER, 1982, pp. 52-3). Espanta Schopenhauer o fato do magnetismo animal ser uma *prática eminentemente metafísica*. Diferentemente das outras experiências da natureza, e dos outros experimentos da ciência, o magnetismo animal revela uma ação de cujos efeitos não se determinam as causas, na medida em que elas fogem ao domínio da física, isto é,

escapam do domínio da causalidade no mundo efetivo. Isso quer dizer que o magnetismo opera uma *ação à distância*, sem que haja uma conexão observável, visível, no evento, que explique a relação entre o toque de mãos, por exemplo, e a cura de um doente que sofre de epilepsia. Tampouco a causalidade fornece uma conexão entre a cura desta e outras patologias muito distintas, como a cegueira, a partir de um mesmo procedimento¹⁴⁶.

Na raiz do pensamento sobre o magnetismo animal está o pensamento sobre a magia. Para Schopenhauer, o magnetismo animal é, não apenas um ramo, mas uma retificação acerca do juízo sobre a antiga magia, dada sua roupagem científica que lhe conferiu, apesar das críticas, um estatuto de prática médica, debatido e discutido em ambientes acadêmicos (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 163-7). O magnetismo animal é, no fundo, o que já se chamou de "magia branca", distinta da "magia negra", quando se confundiu o bem-estar e o mal-estar que ela poderia provocar, por *fascinatio* ou *maleficium*, com a avaliação moral e religiosa de quem praticava a magia (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 166, 174). Considerada por si mesma, porém, a magia está para além do bom e do mau, pois o juízo moral e religioso acerca da sua prática nunca interferiu na pragmática dos seus resultados (Ibid., p. 188). A possibilidade de procedimentos mágicos eficazes, considerados milagrosos, sem uma religião ou explicação de fundo, é o que intrigava as autoridades inquisidoras da Europa, e, assim, a caça às bruxas não teria sido, para Schopenhauer, totalmente infundada (Ibid., p. 166)¹⁴⁷. Além do mais, a associação da magia com deuses e demônios, de toda seita ou cor, foi sempre uma maneira de tornar compreensível o metafísico, "aquilo que se encontra por detrás da natureza, que lhe confere a sua existência e continuidade, e que, por conseguinte, a domina" (Ibid., p. 175).

A magia também é um fenômeno raro e cotidiano, pois reúne tanto as práticas surpreendentes de manipulação de objetos à distância, quanto

¹⁴⁶ Um dos casos de cura mais conhecidos de Mesmer foi o da cantora e pianista Maria Theresa Paradis, completamente cega desde os quatro anos, a partir dos sete descobre a aptidão e o amor pela música: "Era uma amaurose [cegueira] completa, com convulsões nos olhos. Ela estava ainda atacada por melancolia, acompanhada de uma obstrução no baço e no fígado, que a levava muitas vezes a acessos de delírio e de furor, próprios para convencer que ela era uma doida consumada" (MESMER, 1779, pp. 317-8).

¹⁴⁷ Não é difícil compreender que em uma instituição política, como também é a Igreja Católica, a possibilidade de milagres não cristãos coloca em xeque as poucas evidências empíricas do dogma cristão e, por consequência, também a própria instituição.

as chamadas "simpatias", práticas de cura, e até amarrações amorosas, que estão presentes até hoje em diversas culturas. As simpatias são diárias em casos como os da cura de verrugas, herpes e febres, cuja eficácia o próprio Bacon havia atestado (SCHOPENHAUER, 2013, p. 164)¹⁴⁸. A padronização do método da medicina tradicional alopático para a cura das enfermidades é um advento bastante recente, e em alguns locais simplesmente inexistente, na história do ocidente. Por muitos séculos as práticas simpáticas foram a única alternativa de cura, postas em dúvida pelo presunçoso século das luzes (SCHOPENHAUER, 2006, p. 251). Todavia:

Para sorrir precipitadamente perante toda simpatia misteriosa ou mesmo perante qualquer efeito mágico, é preciso que se considere o mundo bastante, ou mesmo absolutamente, compreensível. Isso, porém, só é possível se o observamos com um olhar deveras superficial, que não admite nenhuma suspeita de que estejamos afundados em um mar de enigmas e incompreensibilidades, e que fundamentalmente não conhecemos de imediato nem as coisas, nem a nós mesmos (SCHOPENHAUER, 2013, p. 167).

O fundamento metafísico da magia reside, para Schopenhauer, na distinção entre coisa em si e aparência, *vontade* e *representação*. O verdadeiro agente da magia, que inclui o magnetismo animal e também

¹⁴⁸ "Os jornais ingleses (de por volta do fim de agosto de 1845) contam com grande escárnio, como uma superstição inaudita, que um jovem, o qual sofria havia tempos de uma febre fria (*ague fever*) que sempre retornava, tendo sido tratado em vão por médicos, utilizou-se, seguindo o conselho de uma sábia senhora, do seguinte *antídoto simpático*, ao que se recuperou em seguida – aprisionou uma aranha em uma casca vazia de noz, amarrou-a com um barbante e carregou-a no pescoço: na medida em que a aranha definha, morre e se decompõe, a febre recua [...]. A seguinte *cura simpática* me foi relatada pelo dr. Neef como tendo sido realizada com sucesso diante de seus próprios olhos. Tratava-se de um tumor na mão: este foi friccionado com um ovo até que o local se mostrasse relativamente úmido, ovo este que foi em seguida enterrado em um formigueiro de formigas-de-cupim (formigas grandes e avermelhadas, medindo meia polegada). Já na primeira noite a paciente sentiu um formigar insuportável como que de formigas no local; a partir de então o tumor começou a diminuir, até sumir completamente depois de algum tempo, sem mais retornar" (SCHOPENHAUER, 2013, p. 232, nota L5).

as curas simpáticas, é a *vontade subatuante como coisa em si no mundo efetivo*, que produz eventos metafísicos onde o entendimento procuraria os físicos, isto é, eventos que não são adequados ao princípio de razão (espaço, tempo e causalidade). Assim, o mundo aparece, na sua superfície, por um nexo de relações físicas, que diz respeito às formas do princípio de razão: o movimento mecânico, a eletricidade, o magnetismo mineral, as reações químicas, etc. Mas a consideração dessas relações em si mesmas, em uma explicação de *por que* essas relações são assim e não de outra forma, não está ao alcance do intelecto e, por isso, em última instância, as propriedades essenciais do mundo são *qualitas occulta*, um "x" desconhecido para o entendimento (SCHOPENHAUER, 2015, §17, p. 95). A compreensão metafísica a respeito dessas qualidades é possível por um "espelhamento", ou, ainda, uma "exegese" da experiência, que consiste em um discurso especulativo *a posteriori* da realidade dos fatos, que apenas indica, por via negativa, a verdade essencial desses fatos, mas nunca alcança eles mesmos (SCHOPENHAUER, 2015a, §15, p. 98; 2015b, Cap. 17, pp. 222-5). Por se apresentar no mundo efetivo como um "efeito sem causa", a magia torna-se algo inexplicável e, por isso, "sobrenatural":

Ao vermos agora a vontade, a qual eu apontei como a coisa em si, o unicamente real em toda a existência, o cerne da natureza, partir do indivíduo humano no magnetismo animal, e para além disso perpetrar atos inexplicáveis segundo a conexão causal, quer dizer, pela lei do curso da natureza, chegando a suspender essa lei em certa medida e praticando efetivamente uma *actio in distans*, exibindo assim um domínio sobrenatural, isto é, metafísico sobre a natureza – eu não saberia dizer que confirmação mais positiva de minha doutrina ainda restaria exigir (SCHOPENHAUER, 2013, p. 162).

A magia opera no âmbito da efetividade e da necessidade uma liberdade que só pode ser explicada, pensa Schopenhauer, pela distinção entre coisa em si e aparência. Somente aceitando esta tese torna-se possível a compreensão de que o verdadeiro agente da magia não é o indivíduo isolado, mas a vontade em si mesma, pois apenas ela é indiferente ao princípio de razão e à individuação, que determinam os limites de diferenciação na aparência. Ora, isto equivale a dizer que a magia é uma ponte na efetividade para a ação da vontade como coisa em

si, um caso paradigmático, um *fenômeno*, da metafísica teórica de Schopenhauer¹⁴⁹. Neste sentido, falar de *fenômeno sobrenatural* não é mais que falar de *fenômeno metafísico*, eventos que possuem a especificidade de revelarem o lado metafísico do mundo, a face obscura e oculta daquilo que apreendemos ordenadamente.

Os casos relatados por Schopenhauer são dos mais variados, e alguns chamam especial atenção pelo seu aspecto sobrenatural, como o caso de um encantador de cavalos, narrado em uma edição do *Times* de 1855, que teria curado os sofrimentos de uma égua de guerra, prestes a ser sacrificada pelo grave adoecimento, apenas fazendo três nós no cinto que vestia, ao que imediatamente a égua se recupera e se ergue imediatamente para comer (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 232-3, nota F35). Também o caso da sonâmbula Auguste K., que, levada ao estado do sonambulismo naturalmente por uma sonolência, impediu o irmão de tocar uma peça de piano que não lhe agradava, apenas por uma vontade obstinada, impedindo-o de relembrar da peça. Em um caso ainda mais surpreendente, a mesma sonâmbula teria, diante de testemunhas que relataram o mesmo acontecimento, desviado a agulha de uma bússola sem qualquer uso das mãos, por meio da fixação do olhar sobre a agulha, e repetindo quatro vezes o mesmo experimento (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 161-2). Somam-se aos relatos de Schopenhauer exemplos de magia negra e bruxaria, que corporificam um desejo de vingança em objetos os quais encarnam o alvo dos sofrimentos a serem provocados por uma *imaginatio* veemente¹⁵⁰. A *imaginatio* é a imaginação guiada por um

¹⁴⁹ Com a magia, a expressão "Phänomen" revela um aspecto especial, que afasta o seu significado da herança kantiana da distinção entre coisa em si e fenômeno, e, ao mesmo tempo, resgata um sentido mais coloquial. Assim, quando se fala, por exemplo, dos "fenômenos sobrenaturais" não se fala apenas de um evento qualquer, mas de um evento inexplicável e surpreendente.

¹⁵⁰ Schopenhauer menciona o relato sobre uma prática na ilha Nuka-Hiva, hoje pertencente à Polinésia Francesa, em que se provoca a morte de outrem por uma espécie de feitiço. A prática é narrada por Krusenstern: "Essa feitiçaria, que entre eles se chama *kaha*, consiste em matar lentamente alguém contra quem se guarde rancor; vinte dias é o prazo estabelecido para tal. Nisso, age-se do seguinte modo: quem deseja exercer sua vingança por meio da feitiçaria busca obter de alguma maneira a saliva, a urina ou os excrementos de seu inimigo. Mistura-os, então, com um pó, põe a substância misturada em uma bolsa tecida de maneira específica e enterra-a. O segredo mais importante consiste na arte de tecer a bolsa corretamente e na preparação do pó. Assim que a bolsa é enterrada, revelam-se os efeitos naquele sobre o qual está posto o feitiço. Ele adocece, torna-se a cada dia mais débil, perde por fim todas as suas forças e após vinte dias morre

desejo veemente em alcançar um objetivo a partir da potência da vontade. Para Teofrasto Paracelso, considerado por Schopenhauer o autor mais elucidativo quanto à essência íntima da magia, trata-se de um "desejar fervoroso", um efeito poderosíssimo da *vontade*, que é capaz de causar a morte de um adversário (Ibid., p.178). A eficácia desses feitiços só é possível, para Paracelso, porque toda *imaginatio* parte do coração, que é, por sua vez, como o microcosmo de um sol maior, o macrocosmo do mundo, tornando-se possível a sua materialização para além do indivíduo que deseja (Ibid., 178-9)¹⁵¹. Uma explicação semelhante Schopenhauer encontra nos relatos de Jane Leade, teósofa mística e visionária inglesa, que explica o poder mágico a partir de uma unificação entre a vontade humana e a divina, que permitiria ao indivíduo usufruir e participar da onipotência divina (Ibid., pp. 188-9)¹⁵².

certamente. Se, porém, ele tenta afastar a vingança de seu inimigo, comprando sua vida com um porco ou algum outro presente importante, ele pode ser salvo ainda no 19º dia, e, assim que a bolsa é desenterrada, interrompem-se também imediatamente os sintomas da doença. Ele recupera-se aos poucos e está totalmente restituído após alguns dias" (SCHOPENHAUER, 2013, p. 234, nota F39).

¹⁵¹ Schopenhauer cita Paracelso: "A imaginação parte do apetite e da avidez: o apetite gera inveja, ódio, pois estes não ocorrem se não tivermos apetite para tal. De modo que assim que tiveres apetite, segue a obra da imaginação. Esse apetite deve ser tão veloz, ávido, destro quanto o de uma mulher grávida etc. – Uma maldição vil torna-se via de regra real: por que? Ela parte do coração: e no partir do coração encontra-se a semente germinal" (PARACELSO apud SCHOPENHAUER, 2013, pp. 179-80).

¹⁵² Seguindo esse raciocínio, Jane Leade explica que Cristo realizou seus milagres pelo poder de sua vontade, quando, por exemplo, disse a um leproso: "Eu *quero*, sê purificado". Ela prossegue: "Às vezes, porém, ele deixava depender da vontade daqueles que ele notava acreditarem nele, ao dizer-lhes: 'O que *quereis* que vos faça?'. Ao que era executado, para seu benefício, nada menos do que aquilo que desejavam em sua vontade que o Senhor lhes tivesse feito. Essas palavras de nosso Salvador merecem ser bem observadas por nós, pois *a magia mais elevada encontra-se na vontade*, na medida em que se encontra em união com a vontade do Altíssimo: quando essas duas rodas penetram uma à outra, tornando-se *uma*, passam à união etc." (LEADE apud SCHOPENHAUER, 2013, p. 189, grifos do autor). Curiosamente, aqui, a magia alia-se com a religião, em que Cristo é o mago e executa a vontade divina onipotente, a partir da vontade e da crença na sua execução. Ao refletir-se sobre o destino de Cristo, ademais, a cruz teria sido a fogueira de sua época, a condenar um jovem bruxo, cujas práticas e eficácia confrontavam a ordem social vigente, bem como as autoridades religiosas e políticas da época.

5.3. Uma "Experimentalmetaphysik"

Com base nesses relatos, diz Schopenhauer:

Eu sou, portanto, da opinião de que a origem desse pensamento tão universal, tão inabalável, apesar da oposição de tanta experiência e do entendimento humano comum, deve ser buscada em um local muito profundo, a saber, no sentimento interno da onipotência da vontade em si, dessa vontade que é ao mesmo tempo a essência íntima do ser humano e da natureza como um todo, e na pressuposição ligada a ele de que essa onipotência poderia também alguma vez, por algum meio, ser levada a valer como partindo do indivíduo (SCHOPENHAUER, 2013, p. 171).

A magia descortina a possibilidade da atuação onipotente da vontade em si partindo do indivíduo, isto é, no plano da efetividade, da realidade empírica. Precisamente porque a magia é uma experiência empírica da unidade da vontade ela pode ser denominada uma *Experimentalmetaphysik*, isto é, uma "metafísica experimental", expressão que serve de sinônimo de "metafísica prática", por acentuar o aspecto empírico de uma experiência metafísica, antes mesmo de se avaliar a qualidade moral e os resultados dessa experiência, se é boa ou útil, por exemplo. A atividade da vontade em si é livre de quaisquer determinações, pois o que é bom ou útil, para Schopenhauer, o é apenas relativamente, e nunca em si mesmo (SCHOPENHAUER, 2015a, §65, pp. 417-21)¹⁵³. Os experimentos mágicos evidenciam a possibilidade da suspensão do isolamento individual da vontade, que amplia o âmbito de ação *imediate* dela. A vontade é, para ele, o verdadeiro agente mágico, cujos meios empregados nas práticas da magia, já Mesmer concluiu, são totalmente dispensáveis, ainda que muitas vezes úteis¹⁵⁴.

¹⁵³ O primeiro dado é a vontade, a deliberação, ponderação, são apenas secundárias, por esse motivo o intelecto nunca prescreve uma ação, apesar de poder iluminar os motivos, e também por isso uma filosofia nunca leva à ação, mas reflete-a depois de sua ocorrência (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 19, p. 270).

¹⁵⁴ "Descobrimos, a partir do pensamento fundamental apresentado, que em todas as tentativas de magia o meio físico empregado era tomado sempre apenas como

A partir da conexão entre vontade individual, microcós mica, e vontade em si, macrocós mica, o indivíduo é capaz de agir como se fosse coisa em si, ou, nos termos de Espinoza, agir como *natura naturans*, ao invés de agir causalmente como *natura naturata*. A magia levanta a possibilidade de que haveria,

além da conexão externa entre as aparições, fundamentada pelo *nexum physicum*, ainda uma outra, que atravessaria a essência em si de todas as coisas como uma espécie de conexão subterrânea, graças à qual seria possível, partindo de um ponto da aparição, agir imediatamente sobre todos os outros por meio de um *nexum metaphysicum*; que, portanto, deveria ser possível agir sobre as coisas a partir de dentro, ao invés do agir comum a partir de fora, um agir da aparição sobre a aparição graças à essência em si, a qual é uma e a mesma em todas as aparições; que, assim como agimos causalmente como *natura naturata*, nós poderíamos também ser capazes de uma ação como *natura naturans*, fazendo valer momentaneamente o microcosmo como macrocosmo; que as divisórias que separam os indivíduos, por mais firmes que sejam, poderiam permitir ocasionalmente uma comunicação como que por detrás dos bastidores, ou como um jogo secreto sob a mesa" (SCHOPENHAUER, 2013, p. 170).

Esta "comunicação por detrás dos bastidores", o "jogo secreto sob a mesa", é no que consiste o *rapport* magnético animal, a expressão da simpatia no fenômeno da magia, possível apenas pela identidade entre microcosmo e macrocosmo, da vontade manifestada no indivíduo e da vontade como coisa em si. A magia cria uma ponte empírica que permite um influxo metafísico subterrâneo e invisível, através de um desejo que vira ato, da vontade que adquire um *corpus* efetivo, na ação simpática. Ora, a efetividade (*Wirklichkeit*), como Schopenhauer denomina a realidade empírica submetida ao princípio de razão e à individuação, é um fazer-efeito na realidade. Em si mesma, porém, a vontade não é causa

veículo de um meio metafísico, uma vez que, no mais, não poderia evidentemente ter nenhuma relação com o efeito pretendido: entre estes estavam palavras estranhas, ações simbólicas, imagens desenhadas, figuras de cera etc." (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 171-2).

e nem é efeito de nada, na medida em que ela sempre é atividade pura e nunca deixa de ser, e qualquer mudança e movimento é mera aparência (SCHOPENHAUER, 2015a, §23, p. 132).

A magia e o magnetismo animal são evidências de uma duplicidade do gênero humano: o ser humano é um *animal compositum*, um animal composto, dotado tanto de uma parte consciente quanto de outra inconsciente, que são expressas fisiologicamente no *sistema nervoso cerebral*, com foco no cérebro, e no *sistema nervoso simpático*, ganglionar ou vegetativo, com foco no estômago (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 25, p. 392-3). A consciência cerebral, ativa em toda sua potência na vigília, isola os indivíduos, como também o cérebro parece isolar-se do restante do corpo, preso a ele por um frágil pescoço. Durante o sono, a atividade cerebral, que consiste tanto na excitação externa mediada pelos sentidos, as sensações, como na interna, mediada pelos pensamentos, é reduzida ao mínimo. No seu lugar, predomina a atividade do sistema nervoso simpático, parte inconsciente do indivíduo, que atua durante o sono para a restituição da saúde do organismo, reduzindo a respiração, o pulso, o calor e quase todas as secreções, ocupando-se quase que exclusivamente da lenta reprodução (SCHOPENHAUER, 2006, p. 257). Essa função orgânica do indivíduo, intimamente ligada às funções vitais mais básicas, também é responsável pela cura natural de enfermidades, a partir de um conceito antigo, a *vis naturae medicatrix*, "força curativa da natureza"¹⁵⁵. Schopenhauer defende que o corpo possui propriedades curativas internas a ele mesmo, e a *vis naturae medicatrix* não seria outra coisa que não outra expressão para a vontade de vida, o impulso de conservação da vida. Na origem dessa discussão está uma diferença fundamental entre dois modelos de cura:

É muito clara para mim a ideia de que, à parte algumas exceções, as doenças agudas não são senão processos de cura que a própria natureza introduz para a remoção de alguma desordem no organismo. Para esse propósito, a *vis naturae medicatrix*, investida de poderes ditatoriais, toma

¹⁵⁵ A "*vis naturae medicatrix*" é um conceito atribuído a Hipócrates (460 a.C.-370 a.C.), um dos pais da medicina ocidental e, muitas vezes, considerado responsável pelo estabelecimento dos princípios da medicina vitalista e da homeopatia, entre os séculos XVIII e XIX. A ideia fundamental é a de que "*Natura medicatrix, quae lucere oportet, quae máxime vergunt, o ducenda per loca convenientia*", isto é, "a natureza cura, mas com a condição de que seus efeitos sejam sustentados, auxiliados e dirigidos convenientemente" (FIGUEIREDO, 2005, p. 101).

medidas extremas e isso constitui as doenças sensíveis [...]. A alopatia ou a enantiopatia combatem com todas as forças um tal processo. A homeopatia, por sua vez, esforça-se por acelerá-lo ou fortificá-lo, quando não tenta sobrecarregá-lo fazendo uma caricatura do mesmo ao acelerar a reação como resultado do exagero e de toda visão unilateral das coisas [...]. Somente as curas que a própria natureza conduz e com seus próprios meios são sólidas (SCHOPENHAUER, 2010, §99, pp. 228-9).

Schopenhauer, que chegou a cursar medicina¹⁵⁶, alia-se, assim, à homeopatia, na medida em que reconhece as propriedades curativas inerentes ao próprio organismo¹⁵⁷. Estas propriedades são ativadas especialmente no sono, em que o indivíduo se assemelha a uma flor de lótus, "que de noite afunda na corrente"¹⁵⁸, o fundo comum de todos os seres que é abandonado durante o dia.

Essa é a explicação de Schopenhauer para o sonambulismo magnético, provocado pelo magnetizador, cujo controle atua em um nível

¹⁵⁶ Schopenhauer matricula-se em Medicina na Universidade de Göttingen no ano de 1809, onde permanece por dois anos, antes de decidir-se pelo estudo exclusivo da filosofia (SAFRANKSI, 2011, pp. 190-223).

¹⁵⁷ Em grego, "homeopatia" é a junção de "hómoios/ὅμοιος", "semelhante", e "páthos/πάθος", "afecção", "doença", a etimologia expressa a ideia fundamental da homeopatia, a cura a partir do próprio organismo. "Alopatia", que em grego é a junção de "áλλos/ἄλλος", "diferente", e "páthos/πάθος", expressa a ideia de uma cura externa ao organismo, cuja maior expressão são os medicamentos. Na visão de Schopenhauer, o medicamento da homeopatia é a *vis naturae medicatrix*: "Os remédios dos médicos são dirigidos em geral apenas contra os sintomas, que eles tomam pelo próprio mal; por isso, depois de uma tal cura nos sentimos pouco à vontade. Pelo contrário, se damos tempo à natureza, ela completa por si mesma a cura, depois da qual nos sentimos melhor do que antes da doença, ou, quando uma única parte é afetada, ela se fortalece. Podemos observar isso facilmente e sem risco em pequenos males que nos afetam periodicamente. Concedo que há exceções, isto é, casos em que somente o médico pode ajudar; a sífilis, por exemplo, é o trunfo da medicina [alopática]. Mas a maior parte das curas é simplesmente obra da natureza, pela qual o médico embolsa sua quota, mesmo quando, apesar dos esforços dele, ela atinge seus fins (SCHOPENHAUER, 2010, §99, p. 228-9).

¹⁵⁸ A flor de Lótus é uma espécie de flor aquática enraizada em meio à lama e lodo. Durante a noite as pétalas da flor se fecham e ela mergulha debaixo d'água, para, ao amanhecer, emergir novamente na superfície.

inconsciente, a partir das funções simpáticas do organismo. Schopenhauer surpreende-se com as performances do Sr. Regazzoni, vistas no ano de 1854, dizendo ter tido a sorte de acompanhar o extraordinário e incontestável poder da vontade agindo sobre os outros. Diz Schopenhauer:

Ele era capaz de pôr sua sonâmbula, empaticamente ligada a ele¹⁵⁹, em *cataplexia* completa; ele podia, por meio de sua mera vontade, sem gestos, derrubá-la para trás quando ela caminhava e ele se colocava atrás dela. Ele podia paralisá-la, pô-la em estados de rigidez, com pupilas dilatadas, completa ausência de sensibilidade e os sinais mais inconfundíveis de um estado totalmente cataléptico. Ele convidou uma senhora do público a tocar piano, para então, pondo-se a quinze passos atrás dela, paralisá-la por meio da vontade com gestos de tal modo que ela não podia seguir tocando. Depois ele a pôs contra uma coluna e a prendeu magicamente a ela, de modo que ela não podia mover do lugar, apesar do grande esforço que fazia (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 230-1, nota F33).

5.4. Visão de espíritos, sonambulismo e a onisciência da vontade

¹⁵⁹ No original lê-se "Seine mit ihm in Rapport stehende Somnambule konnte er beliebig in vollständige *Katalepsie* versetzen, ja, er konnte durch seinen bloßen Willen, ohne Gestus, wenn sie gieng und er hinter ihr stand, sie rücklings niederwerfen". Está em jogo a expressão "rapport" que se tornou importante para designar o tipo de relação em que se estabelece uma comunicação entre magnetizador e magnetizado. Considerando-se a boa escolha pela tradução por "empatia", de Gabriel Valladão, penso que "simpatia" é uma tradução ainda mais adequada, por se tratar de uma comunicação entre vontades que se reconhecem como parte de um mesmo todo, no espírito do que foi desenvolvido no segundo capítulo deste trabalho. O prefixo "sim", de "simpatia", indica uma participação comum da afeição ou sentimento, enquanto que o prefixo "em", de "empatia", parece indicar uma introjeção de um indivíduo no outro ou, pelo menos, uma simulação do outro na consciência do sujeito empático. Se aplicamos a filosofia de Schopenhauer no uso dessas expressões, então isso implica que onde há uma participação comum há a unidade da vontade, enquanto que onde há introjeção ou simulação da consciência há a atividade do intelecto na pluralidade. A simpatia é, assim, a experiência da vontade como coisa em si, enquanto que a empatia é a experiência do intelecto e, conseqüentemente, como aparência.

Ao conjunto dos fenômenos que chamaríamos hoje de "paranormais"¹⁶⁰, incluem-se as visões de espíritos, vidências, sonambulismo magnético, telepatia, premonições, hipnose, e outros fenômenos que evidenciam não apenas a atuação da vontade, mas também um nível de consciência que ultrapassa aquela guiada pelas formas do princípio de razão. Esta outra classe de fenômenos metafísicos é particularmente importante, para Schopenhauer, pois evidencia empiricamente a idealidade do tempo, espaço e da causalidade, servindo também de comprovação daquela passagem subterrânea aberta pela metafísica prática. Depois de ter estabelecido a intelectualidade da intuição empírica¹⁶¹, Schopenhauer admite a possibilidade de uma "segunda visão" que, diferentemente da primeira, não é mediada pelos sentidos externos, mas se dirige para o interior da consciência. Explorando ainda mais a sua tese sobre a unidade da vontade, Schopenhauer explica a possibilidade das visões de espíritos e demais visões sobrenaturais pelo fato delas brotarem da mesma fonte de todo conteúdo concreto da realidade e, por isso, as imagens internas deveriam ser admitidas com a mesma validade daquelas provocadas pelos sentidos externos. Além disso, a segunda visão apresenta uma vantagem: não é restrita ao domínio do princípio de razão, e por isso pode fornecer um conteúdo além do tempo, espaço e causalidade.

Em primeiro lugar, assim, a questão é se em nosso intelecto intuitivo, ou cérebro, podem realmente surgir imagens intuitivas perfeita e indiscernivelmente iguais às que provocam nele a presença dos corpos atuando sobre nossos sentidos, porém sem este influxo. Felizmente um fenômeno

¹⁶⁰ "Paranormal" é outra expressão que possui um significado equivalente a "metafísico".

¹⁶¹ "Toda intuição é intelectual, pois sem o *intelecto* jamais haveria visão, percepção ou apreensão de *objetos*, mas restaria a mera sensação de que, como dor ou bem-estar, poderia ter quando muito um significado em relação à vontade, mas seria apenas uma alternância de estados vazios de significado, em nada semelhante ao conhecimento [...] Se alguém diante de uma bela e vasta paisagem fosse por um momento desprovido de todo intelecto, nada lhe restaria de toda a paisagem a não ser a sensação de um estímulo muito variado de sua retina, semelhante a diversas manchas cromáticas numa paleta de pintor, o que seria, por assim dizer, a matéria bruta da qual seu intelecto criou há pouco tal visão" (SCHOPENHAUER, 2003, §1, pp. 29, 32).

muito familiar nos tira as dúvidas a esse respeito: o sonho (SCHOPENHAUER, 2006, p. 253, tradução livre).

Para enfrentar a descrença em relação a esses fenômenos, Schopenhauer recorre à experiência corriqueira do sonho, para mostrar que a fonte inesgotável de onde brotam as imagens oníricas é a mesma de onde surgem as imagens da sensibilidade exterior, e, portanto, além de possuírem a mesma vivacidade na consciência, possuem também a mesma realidade. A possibilidade de uma "segunda visão", o "sexto sentido" de Mesmer, é, na verdade, a possibilidade da experiência "às avessas", isto é, da mesma forma que o cérebro é estimulado a partir de fora, pela afecção dos sentidos, ele também é estimulado a partir de dentro, nos sonhos, os quais, tal como Schopenhauer compreende, não podem ser resumidos às associações de ideias e às fantasias. Mesmo as associações e fantasias surgem por muitas vezes de maneira absolutamente imprevisível e arbitrária, e se impõem na consciência sem a nossa intervenção e contra nossa vontade. Isso só é possível porque a consciência é, de certo modo, dupla e dividida, constituída de uma parte consciente e outra inconsciente, de modo que também é capaz de intuir independentemente das impressões exteriores, a partir do interior do próprio organismo¹⁶².

A única diferença entre sonho e vigília é, para Schopenhauer, o encadeamento causal, e o despertar é, objetivamente, o único critério distintivo, pois, para medir a vivacidade do sonho e da vigília seria preciso ter a experiência simultânea de ambos, o que não é possível, restando para a vigília apenas a lembrança do sonho, e para o sonho, muitas vezes, o esquecimento da vigília (SCHOPENHAUER, 2006, p. 262). Utilizando-se de uma metáfora, Schopenhauer explica como o encadeamento causal distingue as duas experiências:

A vida e os sonhos são folhas de um mesmo livro.
A leitura das folhas em ordem coerente se chama

¹⁶² Aplica-se neste contexto a seguinte ressalva feita por Schopenhauer: "No sonambulismo magnético a consciência duplica-se: nascem duas séries de conhecimento, cada uma coerente em si mesma, porém, completamente separada da outra; a consciência desperta não sabe nada da consciência sonambúlica. No entanto, a vontade conserva em ambas o mesmo caráter e permanece absolutamente idêntica: exterioriza em ambas as mesmas inclinações e aversões. – É que a função pode ser duplicada, não a essência em si" (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 19, p. 295).

vida real. Quando, porém, finda o tempo habitual da leitura (o dia) e chega o momento de repouso, ainda folheamos com frequência descontraídos, sem ordem coerente, ora uma folha aqui, ora outra ali: muitas vezes viramos uma folha já lida, outras, uma desconhecida, mas sempre são folhas do mesmo livro. Uma folha lida assim isoladamente se encontra de fato fora do ordenamento da leitura consistente e sequencial; todavia, não temos aí algo de muito discrepante, caso se pense que também o todo da leitura consistente e sequencial começa e termina do mesmo modo, ou seja, arbitrariamente, e, por isso, pode ser vista simplesmente como uma folha isolada, embora maior (SCHOPENHAUER, 2015a, §5, pp. 20-1).

Esta explicação aproxima o sonho da loucura, pois não se pode negar ao louco a capacidade de discernir o presente, já que eles, via de regra, falam e entendem, e intuem o presente de maneira coerente ao uso do princípio de razão; também os sonhos apresentam eventos com certa coerência, o que gera a impressão de uma realidade objetiva, e engana a nossa percepção sobre a realidade. Todavia, o louco mostra-se inapto a rememorar e concatenar eventos ausentes e também do passado, de modo que a sua doença atinge especialmente a memória, na medida em que o fio da memória é rompido, tornando impossível qualquer lembrança coerente de eventos do passado. Quando isso acontece, o louco preenche as lacunas abertas com ficções, e passa a tomá-las como a realidade, como se as tivesse vivido. Este é o mecanismo de um trauma: quando um desgosto, um pensamento doloroso ou até um acontecimento trágico torna-se tão atormentador e insuportável que coloca o indivíduo em risco de vida, a natureza angustiada como que recorre à loucura como último meio de salvação da vida, o último refúgio para os sofrimentos espirituais que ultrapassam as forças do indivíduo; "como alguém que amputa um membro gangrenado e o substitui por outro de madeira" (SCHOPENHAUER, 2015a, §36, pp. 221-3). A leitura desordenada do livro da vida nos sonhos, faz com que os acontecimentos presentes no sonho, embora coerentes, não respeitem a ordem temporal dos acontecimentos, e com frequência os mortos surgem convivendo com os vivos, e também com pessoas que sequer conhecemos na vigília. Por essa razão, Schopenhauer diz que o sonho é uma breve loucura, e a loucura um longo sonho (SCHOPENHAUER, 2006, p. 255).

Abre-se com isso, a possibilidade dos sonhos premonitórios, já que os sonhos, dada sua natureza anacrônica, permitem que se salte páginas para trás e para frente no livro da vida, isto é, permitem a experiência de eventos passados e futuros, próximos ou distantes da realidade presente¹⁶³. Assim, o vidente pode retomar imagens do passado e antecipar as do futuro, e pode conhecer os lugares mais longínquos, sem dar um passo físico sequer, pois, para ele, passado e futuro aparecem como presente, e todos os lugares do mundo são apenas um e o mesmo. A compreensão da idealidade do tempo pelos sonhos possibilita também compreensão de uma série de fenômenos sobrenaturais, tais como o sonambulismo magnético e as visões de espíritos.

O mundo objetivo é um simples fenômeno cerebral: pois sua ordem e regularidade, baseados no espaço, no tempo e na causalidade (enquanto funções cerebrais), é o que se suprime em certo grau na clarividência sonâmbula [...]. Pois se o tempo não é uma determinação do verdadeiro ser das coisas, o antes e o depois carecem de sentido

¹⁶³ Schopenhauer teve, pessoalmente, experiências com sonhos premonitórios. Em 1830 o filósofo tem um sonho que, de acordo com a sua própria interpretação, profetiza a sua própria morte. Diz Schopenhauer: "No intuito de servir à verdade em qualquer terreno, dou por escrito que precisamente na noite de ano-bom de 1830 para 31, ocorreu-me um sonho premonitório de que findaria os meus dias ainda no corrente ano. Entre seis e dez anos de idade tinha eu um amigo que era meu companheiro de brinquedos. Ambos tínhamos exatamente a mesma idade. Chamava-se Gottfried Jaenisch e morreu aos dez anos. Eu me achava nessa ocasião na França. Nesses últimos trinta anos, lembrei-me mui raramente deste amigo de infância. Eis que, na noite mencionada, sonhei que havia chegado a um país inteiramente estranho. Num campo topei com um grupo de homens e entre eles destacava-se um jovem, adulto, alto, bem desenvolvido e de belo porte, o qual me foi apresentado, não sei de que forma, como sendo exatamente aquele Gottfried Jaenisch. Ele me deu as boas-vindas". No verão de 1831 a cólera invade a Alemanha, e Schopenhauer, reportando-se ao sonho como premonitório, deixa Berlim. Três meses depois fica sabendo da morte de Hegel, vítima da terrível epidemia. Em um outro episódio, conta-se que Schopenhauer estava escrevendo uma longa e importante carta de negócios, em inglês, quando derrama o tinteiro sobre a carta, e a tinta escorre da escrivinha para o soalho. Enquanto a criada limpa as manchas no chão, ela comenta "Que coisa estranha! Sonhei esta noite que tirava manchas de tinta neste mesmo lugar". Duvidando, Schopenhauer questiona a outra doméstica, que teria ouvido os comentários sobre o sonho da primeira antes do ocorrido, ao que ela responde "ela sonhou que estava tirando uma grande mancha de tinta neste assoalho!" (WEISSMAN, 1980, pp.114-6).

com respeito a ele: em consequência, um acontecimento pode ser igualmente conhecido antes de ocorrer ou depois. Toda mântica¹⁶⁴, seja no sonho, na previsão sonâmbula, na segunda visão e em qualquer outro fenômeno, consiste unicamente em descobrir o caminho para libertar o conhecimento do condicionamento do tempo (SCHOPENHAUER, 2006, p. 285, tradução livre).

A partir dessa constatação, Schopenhauer analisa, em seu escrito *Sobre a visão de espíritos*¹⁶⁵, um interessante espectro dos sonhos, que carecem de uma atenção filosófica por evidenciarem a experiência da idealidade do tempo, espaço e da causalidade¹⁶⁶. A experiência do sonambulismo magnético é análoga ao sonambulismo natural, ou espontâneo, porém mais duradoura: o sonâmbulo natural levanta-se com os olhos fechados e caminha pelo ambiente, desvia os obstáculos e escala os mais perigosos precipícios pelos mais estreitos caminhos; demonstra, por assim dizer, um conhecimento do espaço por um meio não visual, a partir de sua segunda visão interior. Assim também o sonâmbulo magnético, induzido artificialmente, percebe o seu entorno e, em um grau mais elevado, também os lugares mais distantes (SCHOPENHAUER, 2006, pp. 263-4). O objetivo do sonambulismo magnético é estimular a capacidade clarividente do sonâmbulo, para que este reúna informações, por uma via não consciente (*bewusstlos*), que auxiliem no seu processo de cura. No sonho magnético a clarividência pode ser guiada de fora, e dirigida para onde o magnetizador quiser.

Do ponto de vista fisiológico, o sistema nervoso simpático assume as rédeas do cérebro, e despotencializa as funções da vigília. Schopenhauer comenta que boa parte dos sonâmbulos clarividentes dizem sentir a sua consciência na região do estômago, e inclusive pedem que coloquem os objetos que querem ver melhor diante da barriga (Ibid.,

¹⁶⁴ Do grego "mantikê/μαντική", a expressão "mântica" ("Mantik" em alemão) refere-se à arte divinatória, arte do vidente, ou "adivinhação". Ver, por exemplo, PLATÃO, 1975, 244c, p. 54.

¹⁶⁵ Originalmente "Über das Geistersehn und was damit zusammenhängt" (SCHOPENHAUER, 2006).

¹⁶⁶ Dentre eles estão os sonhos perceptivos, sonhos fatídicos, sonhos teomáticos, sonhos alegóricos, sonambulismo espontâneo, sonambulismo magnético (a hipnose), sonho perceptível, a catalepsia, etc.

p. 265)¹⁶⁷. Para Schopenhauer, isso não significa que de fato a barriga veja alguma coisa, mas sim que o plexo ganglionar abdominal assume o papel de um órgão sensorial, estimulando as imagens que aparecem no cérebro, que se encontra passivo.

Durante o sono o cérebro recebe de dentro sua excitação para a intuição de figuras espaciais, e não de fora, como na vigília, esse influxo tem que chegar a ele em uma direção oposta à habitual que procede dos sentidos. Como consequência dele, toda sua atividade, isto é, a vibração ou agitação interna de suas fibras, toma também uma direção oposta à usual e cai em uma espécie de movimento antiperistáltico [...]. O cérebro trabalha então como que às avessas (SCHOPENHAUER, 2006, p. 272, tradução livre).

Em uma formulação um pouco mais elaborada da fisiologia do magnetismo animal, Schopenhauer diz que, por misterioso que seja este fenômeno, trata-se, antes de tudo, da suspensão das funções animais, em vistas das funções vegetativas do organismo. Assim, a "força vital" é desviada do cérebro, que é um parasita do organismo, pois agora se requer a atividade da *vis medicatrix*. O interior do sistema nervoso, a vida orgânica é representada por um guia, o nervo simpático juntamente com seus gânglios, isso explica a impressão dos clarividentes que sonhavam ver com a barriga, pois neste caso há uma contenção da força vital do cérebro em direção àquele nervo. O sistema nervoso simpático e o sistema nervoso cerebral podem ser concebidos como polos opostos: o cérebro e os movimentos voluntários são o polo positivo e consciente, e o nervo simpático, com seus plexos ganglionares, e os movimentos involuntários são o polo negativo e inconsciente (SCHOPENHAUER 2006, pp. 282-3.

Neste sentido, poder-se-ia formular a seguinte hipótese sobre o que ocorre na magnetização: trata-se de uma ação do polo cerebral (isto é, do polo nervoso externo) do magnetizador sobre o polo *homólogo* do paciente, pelo que, conforme a lei geral da polaridade, atua sobre este *repelindo-o*,

¹⁶⁷ Schopenhauer faz notar que, na mais antiga tradução da *Bíblia* para o Grego, o "vidente" denomina-se "engastrimythous/εγγαστρίμυθους", isto é, um "ventriloquente", aquele que fala pelo ventre (SCHOPENHAUER, 2006, p. 266, nota 10).

fazendo com que a força nervosa retroceda até o outro polo do sistema nervoso, o interno ou o sistema ganglionar (SCHOPENHAUER, 2006, p. 283, tradução livre)¹⁶⁸.

Diferentemente de Mesmer, Schopenhauer defende que a relação entre o magnetismo animal e o mineral não é apenas analógica, mas possui um sentido também metafísico (Ibid., 283-4). Trata-se do fato de que o reino mineral é mais fundamental ao reino animal, todavia mesmo o grau mais elevado de manifestação da vontade no mundo, o indivíduo humano, assenta-se em última instância do reino mineral, de onde, por assim dizer, tira boa parte de sua energia; do mesmo modo que, na música, o baixo fundamental é tanto a fonte quanto o sustentáculo do desenrolar da melodia (SCHOPENHAUER, 2015a, §52, pp. 298-9). No sonambulismo magnético é estabelecida uma comunicação, por via da consciência, entre a consciência do sonâmbulo e o restante do mundo, que resulta em imagens, por uma espécie de onisciência. No caso do sonambulismo magnético essa onisciência é provocada a partir da ação do magnetizador, que induz artificialmente o estado do sonambulismo para explorar a clarividência sonâmbula, de modo que se pode falar de uma onisciência decorrente da onipotência da vontade como coisa em si. O *rapport* magnético, ou a "simpatia magnética", é estabelecido, assim, entre uma parte ativa (o magnetizador) e uma parte passiva (a consciência do sonâmbulo), e pressupõe a independência das limitações impostas pelo princípio de razão, e constituem uma prática metafísica da vontade que atua e se mostra livre das determinações da aparência. É por isso, também, que a credibilidade da vidência seja equivalente à da magia, e as dúvidas levantadas sobre ambas tenham avançado e retrocedido sempre no mesmo ritmo (SCHOPENHAUER, 2006, p. 286).

Magnetismo animal, curas simpáticas, magia, segunda visão, sonho perceptivo, visão espectral e

¹⁶⁸ Seguindo esse raciocínio, Schopenhauer comenta sobre o procedimento de Mesmer: "Pode-se considerar o *baquet* como uma magnetização por *atração* mediante a ação recíproca de polos *contrários*, de modo que os nervos simpáticos de todos os pacientes sentados ao redor, unidos com ele através de barras de ferro e cordões de lã que chegam até a região epigástrica, ao atuar com suas forças unidas e incrementadas pela massa orgânica do *baquet*, atraem até si o polo cerebral individual de cada um deles, e assim diminuem a potência da vida animal deixando que se apague no sonho magnético de todos" (SCHOPENHAUER, 2006, p. 283, tradução livre).

visões de todas as classes são fenômenos afins, ramos de um mesmo tronco, e oferecem indícios seguros e irrefutáveis de uma conexão entre os seres fundada em uma ordem das coisas totalmente diferente à da *natureza*, a qual tem por base as leis do espaço, tempo e causalidade; enquanto que aquela outra ordem é mais profunda, originária e imediata, por isso que, diante desta ordem, as leis da *natureza* primeiras e mais universais, por serem puramente formais, não têm validade, e como consequência o tempo e o espaço já não separam os indivíduos, nem a segregação e o isolamento dos mesmos devido àquelas formas estabelece ainda limites insuperáveis para a comunicação dos pensamentos e para o fluxo imediato da vontade; de modo que se originam trocas por uma via totalmente distinta da causalidade física e a cadeia conexas de seus membros, a saber: simplesmente em virtude de um ato da vontade manifestado de uma forma especial e, assim, potencializado além do indivíduo. Por conseguinte, o caráter peculiar de todos os fenômenos animais dos que aqui falamos é a *visio in distans et actio in distans*, tanto no tempo quanto no espaço (SCHOPENHAUER, 2006, p. 283)¹⁶⁹.

Considerados do ponto de vista empírico, as práticas do magnetismo animal e das curas simpáticas, podem ser resumidas simplesmente pela rubrica da magia, considerando-se uma definição geral da "ação à distância", proposta por Schopenhauer, por se tratar de uma prática ativa que produz efeitos na efetividade, por meio de uma simpatia, ou *rapport*, oculto e inexplicável em termos racionais. A "ação à distância" é definida, por sua vez, como uma ação em que o espaço entre o agente e o paciente não possui nenhuma influência no efeito dessa ação, de modo que se torna irrelevante que ela ocorra entre uma plegada de distância ou um bilhão de órbitas de Urano. Assim, se a relação entre causa e efeito é disforme, sem que algo no espaço tenha interferido nessa

¹⁶⁹ Também em *Sobre a vontade na natureza* é dito: "A vontade assume, no magnetiseur, um certo caráter de onipotência, e o intelecto, na sonâmbula, assume o caráter de onisciência. Com isso ambos se tornam em certa medida um indivíduo: a vontade dele domina-a, e o intelecto desta participa nos pensamentos e nas percepções sensíveis dele (SCHOPENHAUER, 2013, p. 230, nota L4).

relação, então a ação se dá à distância, pois no espaço físico o efeito só pode ser alterado por um meio físico (SCHOPENHAUER, 2006, p. 287, tradução livre).

5.5. Metafísica prática

A *metafísica prática*, diferentemente da *metafísica teórica* ou filosofia, não é exposição conceitual de conhecimento abstrato, mas é a *operação* desse conhecimento na realidade empírica, como um correlato prático da teoria, a aplicação da filosofia de *O mundo como vontade e como representação* na realidade efetiva, ou, ainda, uma "confirmação *fática*", tão inesperada como segura, da doutrina fundamental kantiana da oposição entre a aparência e a coisa em si, e entre as respectivas leis" (SCHOPENHAUER, 2006, p. 287, tradução livre).

O magnetismo animal, considerado, não do ponto de vista econômico e tecnológico, mas sim do filosófico, é a mais decisiva de todas as descobertas já feitas; mesmo que até agora ele tenha levantado mais enigmas do que resolvido. Ele é realmente a metafísica prática, como definiu já Bacon de Verulâmio a magia: é, em certa medida, uma metafísica experimental: pois as leis primeiras e mais gerais da natureza são abolidas por ele; de modo que se torna possível mesmo o que *a priori* se julga impossível. Se, porém, já na simples *física* durante muito tempo os experimentos e os fatos não nos abrem a correta compreensão, já que para isso falta uma interpretação deles mesmos com frequência difícil de encontrar, quanto mais isso ocorrerá com os misteriosos fatos daquela metafísica que se manifesta empiricamente! A metafísica racional e teórica deverá, portanto, acompanhá-la no mesmo ritmo, para que, então, as riquezas aqui descobertas se tornem maiores (SCHOPENHAUER, 2006, p. 289)¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Endosso aqui a conclusão de Jean Brun (BRUN, 1988, p. 166, tradução livre): "Schopenhauer insistiu na ideia de que seu sistema filosófico era o desenvolvimento de um pensamento único, talhado de uma única peça, sem lacunas e remendos ("Indicação à Ética", In: *Sobre a vontade na natureza*); neste sentido podemos dizer que os seus desenvolvimentos sobre o magnetismo [animal] não têm nada a ver como uma espécie de apêndice secundário e obsoleto

A "metafísica operativa", tal como Bacon também a nomeava, põe em exercício a onipotência da vontade, núcleo do mundo, a partir de uma simpatia entre os indivíduos. Essa *simpatia* revela-se enquanto uma comunicação à distância, por uma via subterrânea, da unidade metafísica, a *vontade* como coisa em si, que irrompe na realidade efetiva por um reconhecimento da identidade entre os indivíduos. O indivíduo considerado isoladamente, porém, tende ao egoísmo, e considera a si mesmo como o centro do universo, único ponto de realidade da vida e, portanto, único digno de consideração e de cuidado. Quando este indivíduo consegue, porém, livrar-se das amarras do seu egoísmo, e reconhecer no outro um núcleo semelhante da existência, ele é capaz de agir simpaticamente. Os três fenômenos simpáticos da metafísica prática de Schopenhauer, a compaixão, o amor sexual e a magia, descortinam o mistério por detrás do teatro da vida, em ações que se repetem sem cerimônias. Tornam visíveis os efeitos da ação da vontade em toda sua onipotência, em graus que vão da justiça à caridade, do ato sexual ao amor apaixonado, do sonho ao magnetismo animal e à magia. Nesses casos, a vontade em si faz-se valer a partir de um indivíduo, transformando-o em um polo positivo de atração, por meio do qual esse agente universal passe-se por agente individual. Nesse momento, o indivíduo é um *excedente* da vontade, que, como em uma geração espontânea, torna-se ativa em um fazer-efeito mágico (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 393).

De forma bastante peculiar, a magia, em geral, manifesta esse excedente pela cura. O impulso de conservação da vontade, que na compaixão se manifesta pelas ações justas e caridosas, e pelo amor sexual se manifesta na procriação da espécie, tem a sua expressão aqui nos antídotos simpáticos, nos arranjos mágicos e nas curas magnéticas. Essa característica peculiar da magia, e de alguma forma também dos outros fenômenos simpáticos, torna ainda mais compreensível a relação entre metafísica teórica e metafísica prática em Schopenhauer: pois, se pela filosofia são levantados os problemas e sintomas da vida, pela simpatia são apresentadas as *soluções*. Neste sentido, pode-se dizer que também a cura dos problemas filosóficos está nas ações simpáticas, pois esta reconecta o indivíduo inquieto ao seu núcleo universal, e reestabelece, com isso, sua harmonia vital. Se a filosofia não pode responder aos problemas afirmativamente, pois sequer os seus conceitos refletem adequadamente a descrição da vida, pode ao menos *indicar*, descrevendo

de *O mundo como vontade e como representação*; não apenas elas constituem uma extensão essencial, mas são uma fecunda fonte de inspiração".

os *sintomas*, o caminho para a solução. Este caminho só pode ser estabelecido, todavia, de forma empírica, e não pode ser o caminho da linguagem, pois é na experiência empírica em que reside o sentido ético originário da vida¹⁷¹. Assim, a terapia para os problemas da filosofia é *prática, operativa*, da mesma forma que uma cirurgia é uma operação de cura a partir de um conjunto de sintomas. Mas existe uma diferença importante entre o cirurgião e o mágico, ou curandeiro: a total independência deste último em relação aos diagnósticos da filosofia, como também em relação ao estabelecimento técnico dos métodos a serem adotados por uma comunidade científica. Por operar em um domínio inconsciente, o conhecimento pouco tem serventia na simpatia, como também os seus meios de aplicação.

Uma última aproximação ainda pode ser feita entre a magia e a compaixão, como sugere Marquês de Puységur em 1785, três anos antes do nascimento de Schopenhauer, no seguinte trecho longo:

Todo homem, ao crescer, adquire a faculdade de curar seu semelhante, como adquire a faculdade de se reproduzir. Essas duas faculdades são resultado da comisseração e do amor, dois sentimentos tão imperiosos, tanto um quanto o outro, e certamente comuns a todos os homens. Nada prova melhor o quanto nós nos afastamos das leis da Natureza, do que esse abandono total de uma de nossas mais importantes faculdades. Outrora certamente existiram sociedades em meio às quais o magnetismo animal, essa medicina tão fácil e tão natural, *foi exercido*, mas na simplicidade dos costumes antigos, devia bastar aos homens se deixarem levar pelo impulso de suas almas compassivas, para operar o alívio imediato e seguro. A arte de curar, longe de ser uma *ciência*, era por assim dizer, uma necessidade; tampouco devem ter existido mais regras para essa operação do que para todas as ações físicas e de primeira necessidade que operamos sem cálculo. Se de fato

¹⁷¹ Para Schopenhauer, ética tem como alvo as ações. Assim, quando a filosofia, sempre contemplativa, volta-se para a ação, ela pode apenas descrevê-las, nunca as prescrever e determiná-las positivamente. Assim, os problemas de ordem concreta do mundo apenas são resolvidos empiricamente, restando à filosofia, quiçá, a solução dos problemas da sua linguagem (SCHOPENHAUER, 2015, §53, p. 313; 2015b, Cap. 47, p. 703).

supomos que tenha existido uma sociedade de homens justos e bons, satisfeitos, em toda a plenitude de seus seres, com os dons imensos que lhes prodigalizava a Natureza, unicamente ocupados a fruir de sua felicidade, sem outro cuidado além de render graças ao Criador; dotados, além do mais, de uma saúde inalterável, cuja pureza nenhuma paixão desordenada vinha perturbar; se concluirá que não deviam acontecer choques destrutivos entre eles? Os impulsos naturais existentes em toda a força deviam ser obedecidos cegamente, e depois do *amor* e da *amizade*, era certamente a *caridade* ativa, filha da sensibilidade, que devia comover mais e afetar as almas. Ora, o efeito por assim dizer maquinal, desse último sentimento era precisamente esse que hoje chamamos de magnetismo animal e bastava, por consequência, para remediar todas as doenças acidentais, inseparáveis da espécie humana. Apesar do distanciamento em que estamos atualmente desse primeiro estado, tão natural e tão feliz; apesar de todos os esforços que fazemos continuamente para restringir e até às vezes anular em nós esses primeiros impulsos, fonte da manutenção da vida e das sociedades, somos sempre forçados a reconhecer sua lei misteriosa. Sem *amor* não há reprodução, sem *amizade*, não há consolação dos nossos desgostos, e igualmente, sem *sensibilidade*, não há cura assegurada para nossas doenças. Esses três atributos do homem são as únicas fontes da sua existência e cada efeito benéfico é sua consequência natural (CHASTENET, 2015, pp. 299-300, grifos do autor).

Marquês de Puységur considera o magnetismo animal, neste trecho, como uma espécie de efeito maquinal da caridade ativa, isto é, a faceta artificializada do sentimento de comiseração para fins de cura. Ele mesmo admite, porém, a possibilidade de que o sentimento de comiseração já possui, por si só, as propriedades curativas, de modo que todo ser humano, assim como naturalmente desenvolve o amor para se reproduzir, possui também o dom natural de curar. O cuidado instintivo do ser humano, que se manifesta expressivamente no sentimento maternal, por exemplo, é, nesse sentido, já um grau do magnetismo animal. Com isso, corrobora-se a tese da metafísica prática, na medida em

que se reconhece, entre compaixão, amor sexual e magia, uma conexão tão estreita, que as expressões se tornam, em certa medida, intercambiáveis, de modo que se poderia dizer "a magia do amor", "a compaixão do sexo" ou o "sexo da magia": o sentido originário é o mesmo, a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade em meio às aparências, que revela uma conexão que escapa ao princípio de razão.

CONCLUSÃO

Toda a realidade é permeada de incompreensibilidades e mistérios. Nas atividades mais rudimentares da natureza, como o choque ou a atração magnética, até se consegue explicitar a causalidade envolvida, em que a causa é ainda bastante homogênea ao efeito, mas nos escapa o essencial, saber *por que* aquela ação ocorre, e qual o verdadeiro agente da atração ou repulsão dos objetos. Do ponto de vista teórico e especulativo, a metafísica busca expor, como um reflexo no espelho, os *problemas* da realidade que perturbam a calma da vida prática, colocando sempre em suspeita a experiência concreta do mundo vivido. Na forma dos enunciados e das proposições, a *filosofia*, enquanto metafísica teórica, não consegue mais do que as suas formulações, e na maior parte das vezes restringe-se às *descrições*, que são reunidas pela tradição do pensamento em compêndios, ensaios, dissertações ou manuais. Essas descrições visam, em última instância, um esclarecimento mínimo acerca de um conteúdo da vida inalcançável, e, sobretudo, inalterável por meio da reflexão racional. A crítica ao estabelecimento da validade universal do conhecimento científico em detrimento dos demais âmbitos do conhecimento humano, da qual Schopenhauer não apenas faz parte, mas é também um dos patronos, levanta a hipótese, sobretudo a partir do século XIX, de que o valor de verdade das ciências empíricas possui uma relação muito mais intrínseca com um tipo de ideologia científica e política, do que propriamente com a realidade mesma, a essência por detrás das aparências.

Se há algum avanço proporcionado pela filosofia de Schopenhauer, na tradição do pensamento ocidental, este diz respeito à consideração das paixões e dos impulsos, da *vontade*, como motor primário das ações humanas. Estas, que agora não se restringem mais apenas às ações práticas, mas também teóricas e psicológicas, possuem a mesma origem e as mesmas motivações, e, assim, também o conhecimento racional, joia preciosa do iluminismo, tem o seu pé na cova do inconsciente, dos desejos e das necessidades mais primitivas. Em última instância, todo conhecimento é também resposta ao impulso de conservação da vontade de vida manifestada nos indivíduos desde o nascimento. Da mesma forma que um trauma impõe a consciência o risco da vida, e por isso rompe o fio da memória na extensão exata de um acontecimento intenso e trágico, também a cultura, pode-se pensar, expressa de forma ampliada os riscos de se admitir a possibilidade de eventos que escapam ao modo de explicação da ciência ou religião

vigente, sob pena de sucumbir no niilismo e na barbárie. Ao se adotar este raciocínio, o método científico apenas reflete a ânsia humana pelas explicações causais; ânsia que é, antes de tudo, a busca pela garantia do equilíbrio vital através da sanidade da mente, pois evita-se o pensamento sobre o sobrenatural que perturba a razão, e que, eventualmente, poderia levar qualquer um à loucura.

Schopenhauer não é crítico das ciências apenas para garantir o campo de atuação da filosofia. É crítico das ciências, especialmente, por levar a sério o criticismo herdado de Kant, dos limites do conhecimento das relações físicas, e a impossibilidade de se aplicar o método dedutivo ou indutivo a todo tipo de conhecimento. A existência ou não existência dos fenômenos sobrenaturais, paranormais, metafísicos ou parapsicológicos, não elimina o fato de que a crença no conhecimento científico como o conhecimento último e seguro acerca da realidade do mundo é tão delirante e insegura quanto a crença em espíritos, vidência, telepatia, premonições, magia, feitiçaria, etc. Se é assim – e esta é a grande lição metafísica de Schopenhauer – qualquer filósofo que assuma essa verdade sente-se obrigado a admitir, se não a existência desses fenômenos, ao menos a sua possibilidade.

Aqueles que são capazes de imaginar que quem tiver mirado o semblante da verdade poderá deixá-la, renegá-la, desfigurá-la, somente para obter seu aplauso prostituído, ou seus pontos, ou seu dinheiro, ou até mesmo seus títulos aristocráticos, não devem ter nenhuma noção de quão bela, quão amável é a verdade, da felicidade que há na perseguição de seu rastro, da delícia que se encontra em sua fruição [...]. Eles podem, portanto, mantê-la tão afastada quanto quiserem: a verdade jamais se tornará outra apenas para agradar à "indústria". É fato que a filosofia de intenções sérias não cabe nas universidades, onde as ciências se encontram sob custódia do Estado. Talvez, porém, ela seja levada a compor parte das ciências ocultas [*geheimen Wissenschaften*]; enquanto a sua variedade degenerada, essa "*ancilla theologiae*" [criada da teologia] das universidades, essa cópia ruim da escolástica, cujo critério supremo de verdade filosófica é o catecismo da religião local, ressoará tanto mais alto nos auditórios. – '*You that way; we this way*' (Shakespeare, *Trabalhos de*

amor perdidos, final [5,2]) (SCHOPENHAUER, 2013, pp. 216-7).

No bojo da crítica à ciência, está também a crítica à filosofia catedrática e serva da indústria. Há de se suspeitar, pensa o filósofo, não apenas dos processos contra a bruxaria que se estenderam até o século XIX¹⁷², mas também dos critérios adotados pelas academias para o estabelecimento dos conhecimentos seguros e verdadeiros, quase sempre atrelados aos interesses políticos e econômicos de época. Abre-se uma margem, assim, a partir de Schopenhauer, para a reavaliação do conhecimento das chamadas *ciências ocultas*, e do ocultismo em geral, cegadas pela ciência das luzes demasiadamente apegada aos dados visíveis e às provas sensíveis. A expressão *ocultismo*, aplicada à filosofia de Schopenhauer, deixa de designar um devaneio literário, ou fantasia de época, e passa a indicar boa parte dos conhecimentos metafísicos, cuja característica consiste no fato de não revelarem o seu segredo, a razão de seus procedimentos, mas apenas a eficácia de suas práticas. Assim, que não haja uma *razão suficiente* dos procedimentos ocultos, não deriva disso que não haja procedimentos ocultos eficazes, que avancem à aparência, sem, todavia, violarem a experiência, e que apontem para uma outra direção da metafísica.

Considero que o maior mérito desta tese, e, de certa forma, também de toda tese que se dedique ao pensamento de um autor, é o de conduzir o leitor a uma revista do pensamento em questão, como uma espécie de teste de falibilidade da nova tese que surge. Penso que o primeiro teste a que esta tese deve se submeter é o de se investigar se haveria outro fenômeno da vida que correspondesse às condições suficientes para ser considerado simpático e, assim, metafísico-prático. Devo pessoalmente admitir que desde o início da elaboração deste trabalho uma hipótese já se infiltrava em minhas anotações: não seria a *música* um quarto fenômeno simpático? Cheguei nesta hipótese inspirado por Richard

¹⁷²Veja-se o que diz Schopenhauer em uma nota: "No dia 4 de agosto de 1856 a inquisição romana promulgou a todos os bispos uma circular que os intimava em nome da Igreja, a trabalhar com todas as forças contra a prática do magnetismo animal. As razões para tal são dadas com uma evidente falta de clareza e indeterminação, ao que se imiscui também uma mentira, transparecendo que o santo ofício não pretende revelar a verdadeira razão. (A circular foi impressa em dezembro de 1856 no *Jornal de Turim*, depois em francês no *Univers* e, de lá, no *Journal des Débats*, 3 de janeiro de 1857.)" (SCHOPENHAUER, 2013, p. 235, nota F40).

Wagner, a partir do conceito *audição simpática* (*sympathische Gehör*), que aparece no escrito comemorativo *Beethoven*. Wagner lança mão deste conceito para indicar o tipo de experiência peculiar da música em relação às demais artes, que ele compara com a de um sonâmbulo magnético. Não por acaso, Schopenhauer também compara o efeito da música com o do sonambulismo:

A criação da melodia, o desvelamento [*Aufdeckung*] nela de todos os mistérios mais profundos do querer e sentir humanos, é obra do gênio, cuja atuação aqui, mais que em qualquer outra atividade, se dá longe de qualquer reflexão e intencionalidade consciente e poderia chamar-se uma inspiração. Aqui o conceito é infrutífero, como na arte em geral: o compositor manifesta a essência mais íntima do mundo, expressa a sabedoria mais profunda, numa linguagem não compreensível por sua razão: como um sonâmbulo magnético, fornece informações sobre coisas das quais, desperto, não possui conceito algum. Por conseguinte, num compositor, mais que em qualquer outro criador, o ser humano e o artista são completamente diferentes (SCHOPENHAUER, 2015a, §52, p. 301).

A música é, para Schopenhauer e Wagner, distinta das demais artes, pois expressa imediatamente – sem mediação das Ideias, e muito menos de conceitos, mas como que em uma linguagem universal imediata (Ibid., p. 296) – a vontade como coisa em si; de tal modo que, em analogia com o mundo, a música equivale à coisa em si, e seus sons, manifestações objetivas, seriam como as Ideias, todavia expressas na realidade do mundo empírico. Por isso a música não expressa esta ou aquela alegria particular e determinada, esta ou aquela aflição, ou dor, ou espanto, ou júbilo ou regozijo, mas eles mesmos, isto é, a Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo, etc. (Ibid., p. 302). A música não é, como as outras artes, cópia de Ideias, mas cópia da vontade mesma, cujos sons são as suas objetividades, "justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas das sombras, enquanto aquela fala da essência". Para Wagner, o efeito da música sobre nós produz uma despotencialização da visão que, com os olhos abertos, não conseguiria ver com a mesma intensidade,

despotencialização análoga àquela da experiência com o sonho e o sonambulismo.

Daí resultam não apenas os estados bastante diferentes do músico que concebe e do artista plástico que projeta, mas também o efeito fundamentalmente diferente produzido pela música e pela pintura. Aqui a mais profunda tranquilidade, lá a mais forte excitação da vontade: isso não significa outra coisa senão que, no caso do artista plástico, a vontade aprisionada é pensada no indivíduo enquanto tal, isto é, na ilusão de sua diferença em relação à essência das coisas que lhe são exteriores, e somente se eleva sobre seus limites através da intuição pura e desinteressada do objeto. No caso do músico, ao contrário, a vontade vive, além de todos os limites da individualidade, um sentimento de unidade: por meio do ouvido abre-se para ela a porta por onde o mundo penetra, assim como ela no mundo. Esse extraordinário transbordamento de todos os limites da aparência deve despertar necessariamente, no músico inspirado, um encantamento que não pode ser comparado a nenhum outro – nesse caso, a vontade se reconhece como vontade todo-poderosa em geral (WAGNER, 2010, pp. 24-5).

Na audição musical emerge uma simpatia entre indivíduo e mundo, que pode ser descrita como um tipo de "transbordamento" da unidade da vontade na aparência, equivalente ao que chamei de "excedente". A linguagem universal sem conceitos da música, assim, também funciona como uma ponte empírica da unidade para a efetividade, que dissolve o indivíduo, por uma via interior a ele mesmo, à essência da qual ele faz parte. A visão interior despertada pela música, oposta à visão exterior, revela, assim, o esplendor de um sonho musical que supera até mesmo uma Veneza diurna, iluminada pelo sol, e atravessada pelos seus coloridos mais diversos (WAGNER, 2010, p. 27); não por acaso o seu maior símbolo é Beethoven, o "sonhador", que, mesmo surdo, concebe uma das obras primas da humanidade, a sinfonia "Coral". Eis que em uma combinação quase perfeita, o último movimento da sinfonia encontra nas palavras de Schiller o fechamento perfeito, e me faz voltar ao tema inicial:

Ode an die Freude

*O Freunde, nicht diese Töne!
Sondern laßt uns angenehmere
anstimmen, und freundenvollere*

*Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium,
Wir betreten feuer-trunken,
Himmlische, dein Heiligtum!*

*Deine Zauber binden wieder,
Was die Mode streng geteilt;
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.
Wem der große Wurf gelungen,
Eines Freundes Freund zu sein,
Wer ein holdes Weib errungen,
Mische seinen Jubel ein!*

*Ja, wer auch nur eine Seele
Sein nennt auf dem Erdenrund!
Und wer's nie gekonnt, der stehle
Weinend sich aus diesem Bund!*

*Freunde trinken alle Wesen
An den Brüsten der Natur;
Alle Guten, alle Bösen
Folgen ihrer Rosenspur.*

*Küsse gab sie uns und Reben,
Einen Freund, geprüft im Tod;
Wollust ward dem Wurm gegeben,
Und der Cherub steht vor Gott.*

*Froh, wie seine Sonnen fliegen
Durch des Himmels prächt'gen Plan,
Laufet, Brüder, eure Bahn,
Freudig, wie ein Held zum Siegen.*

Deine Zauber binden wieder,

*Was die Mode streng geteilt;
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.*

*Seid umschlugen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder! Über'm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen*

*Ihr stürzt nieder, Millionen?
Ahnest du den Schöpfer, Welt?
Such ihn über'm Sternenzelt!
Über Sternen muß er wohnen¹⁷³.*

¹⁷³ "Oh amigos, mudemos de tom!/Entoemos algo mais agradável/E cheio de alegria!Alegria, mais belo/fulgor divino,/Filha de Elíseo,/Ébrios de fogo entramos/Em teu santuário celeste!/Teus feitiços unem novamente/O que o rigor da moda separou./Todos os homens se irmanam/Onde pairar teu vô suave./A quem a boa sorte tenha favorecido/De ser amigo de um amigo,/Quem já conquistou uma doce companheira/Rejuble-se conosco!/Sim, também aquele que apenas uma alma,/possa chamar de sua sobre a Terra./Mas quem nunca o tenha podido/Livre de seu pranto esta Aliança!/Alegria bebem todos os seres/No seio da Natureza:/Todos os bons, todos os maus,/Seguem seu rastro de rosas./Ela nos dá beijos e as vinhas/Um amigo provado até a morte;/A volúpia foi concedida ao humilde/E o Querubim está diante de Deus!/Alegres, como voam seus sóis/Através da esplêndida abóboda celeste/Sigam irmãos sua rota/Gozosos como o herói para a vitória./Teus feitiços unem novamente/O que o rigor da moda separou./Todos os homens se irmanam/Onde pairar /teu vô suave./Abraçam-se milhões de seres!/Enviem este beijo para todo o mundo!/Irmãos! Sobre a abóboda estrelada/Deve morar o Pai Amado./Vos prosternais, Multidões?/Mundo, presentes o Criador?/Buscais além da abóboda estrelada!/Sobre as estrelas Ele deve morar", tradução livre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, A. *Il monde comme volonté et comme représentation*. Traduit en Français par Auguste Burdeau. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.

_____. *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen - Metaphysik der Natur*. In.: SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, vol X; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1913.

_____. *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1942.

_____. *La Cuadruple Raiz del Principio de Razón Suficiente*. Tradução para o espanhol de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo Editorial, 1950.

_____. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. A cura di G. Riconda, trad. di N. Palanga, Mursia. Milano: 1969a.

_____. *The world as will and representation by Schopenhauer*. Translated from German by E. F. J. Payne, volume I. New York: Dover Publications, Inc., 1969b.

_____. *Metaphysik de Natur*. Philosophische Vorlesungen, Teil II, Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling. Münschen Zürich: 1984.

_____. *Metafísica do Amor/ Metafísica da Morte (Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si)*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre a visão e as cores*. São Paulo: Nova Alexandria. 2003.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción y notas de Pilar López de Santa Maria, 2004.

_____. “Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona com ella”. In: *Parerga y Paralipomena I*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2006.

_____. *Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*. Trad. Karina Jannini; prefácio Jair Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes,

2007.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Sobre a Ética*. Organização e tradução Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo I*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015a.

_____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

Outras obras consultadas:

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. (Trad. Marcelo Perine) São Paulo: Loyola, 2002.

ARMSTRONG, A. H. *Plotinus*. With an English translation (Loeb Classical Library). Vols. I-VII. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, Heinemann, 1966.

_____. *Poética*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ASSIS, M. "O autor de si mesmo". *A Semana*, 1865, pp. 655-7. In: *Obra Completa*, v. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979.

BACON, F. *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England* (14 vols.) Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. London, 1857–1874; facsimile reprint Stuttgart-Bad Cannstatt 1961–1963.

_____. *Novum Organum*. With introduction, notes by Thomas Fowler, D.D., F.S.A., second edition. Oxford: At the Clarendon Press, 1889.

BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão*,

- Schopenhauer e Freud*. Rev. Filos., v. 19, n. 25, pp. 225-236, 2007.
_____. *Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, vol. 5, nº 1, 2014.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Vol 1. Vozes, 1986.
- BRUN, J. *O Neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1988a.
_____. *Schopenhauer et le Magnétisme*. In.: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 69, 1988b.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da USP, 1994.
- CALVO, J. *A amizade do sábio em Plotino*. Journal of Ancient Philosophy, Vol. II, Issue 1. USP (Brazil): 2008.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant/Howard Caygill*. Trad. Álvaro Cabral; revisão, Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999.
- CHASTENET, A. M. de. (Marquês de Puysegur). *Memórias para servir à história e ao desenvolvimento do magnetismo animal*. Idealização e Realização Jacob Melo, tradução de Cleone Teodoro Reis. Fortaleza: Premium, 2015.
- CHEVITARESE, L. P. *A Ética em Schopenhauer: que liberdade nos resta" para a prática da vida?*. Tese de Doutorado, PUC Rio, 2005.
- DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Dotorado, USP, 2013.
- EMILSSON, E. "Plotinus on sympatheia". In.: *Sympathy: A History*. Eric Schliesser (org.), Oxford University Press, 2015, pp. 36-60.
- FELDHAUS, C. *As críticas de Schopenhauer à ética de Kant*. In.: "Direito e Moral. Três estudos a respeito da filosofia prática de Kant". Florianópolis: Apolodoro, 2007, p. 71-89.
- FIGUEIREDO, P. H. *Mesmer; a ciência negada e os textos escondidos*.

Tradução do francês dos textos de Mesmer de Álvaro Glerean. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2005.

FLORSCHÜTZ, G. *Schopenhauer und die Magie – die praktische Metaphysik?*. In.: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 93, 2012.

FONSECA, R. D. *Aparência, apresentação e objeto. Notas sobre a ambivalência de 'Erscheinung' na teoria kantiana da experiência*. In.: *Studia Kantiana*, 14, 2013, pp. 80-99.

GILL, M. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GRIMM, J; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 01.11.2016.

GUIMARAES, L. *Simpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume*. 2007. DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, pp. 203-19, 2007.

HACOHEN, R. *The Music of Sympathy in the Arts of the Baroque; or, the Use of Difference to Overcome Indifference*. In.: *Poetics Today* 22:3 (Fall 2001). Copyright © 2001 by the Porter Institute for Poetics and Semiotics, p. 607-650.

HÜBSCHER, A. *Denker gegen den Strom: Schopenhauer: gestern – heute – morgen*. 2. Aufl. Bonn: Bouvier, 1982.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn., with rev. text and notes, P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1988.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2^a ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUTCHESON, F. *Ilustrações sobre o senso moral*. In.: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora

da UNICAMP, 1996. (Coleção Repertórios).

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In.: Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974a.

_____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974b.

_____. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. In.: Coleção "Os Pensadores". Coleção Os Pensadores. Volume XXV. Abril Cultural, 1974c.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KLEIN, J. T. *Análise dos Fundamentos da Distinção Kantiana entre Noumenon e Fenômeno*. Argumentos: Revista de Filosofia, v. 3, p. 25-35, 2010.

LÓPEZ, D. *Die Magie in Schopenhauers Metaphysik: ein Weg, um uns als "magisches Nichts" zu erkennen*. In.: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 95, 2014.

LÜTKEHAUS, L. "Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob". In: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Hrsg. von Lore Huhn, Band 1, Frankfurt: Ergon Verlag, 2005.

MAUPASSANT, G. "Magnétisme," in *Œuvres Complètes*, ed. Pascal Pia, Vol 7. Paris: Maurice Gonon, 1969.

MERCER, P. *Hume's Concept of Sympathy*. In.: TWEYMAN, S. "David Hume: Critical Assessments, Vol. IV: Ethics, Passions, Sympathy". London/New York: Routledge, 1995, p. 437-460.

MESMER, F. A. "Memória sobre a descoberta do magnetismo animal" (1779). In: FIGUEIREDO, P. H. *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*. Tradução do francês dos textos de Mesmer de Álvaro Glerean. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2005, pp. 295-337.

_____. "Resumo histórico dos fatos relativos ao magnetismo animal" (1781). In: FIGUEIREDO, P. H. *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*. Tradução do francês dos textos de Mesmer de Álvaro

Glerean. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2005, pp. 339-507.

_____. "Memória de F. A. Mesmer, doutor em medicina, sobre suas descobertas" (1799). In: FIGUEIREDO, P. H. *Mesmer, a ciência negada e os textos escondidos*. Tradução do francês dos textos de Mesmer de Álvaro Glerean. Bragança Paulista, SP: Lachâtre, 2005, pp. 509-564.

NEUBERN, M. S. *Sobre a condenação do Magnetismo Animal: Revisitando a História da Psicologia*. Psicologia: Teoria e Pesquisa. Jul-Set 2007, Vol. 23, n. 3, pp. 347-356.

PINHEIRO, M. R. *Plotino, exegeta de Platão e Parmênides*. Anais de filosofia clássica, vol. 1, nº 2, 2007.

_____. "O Uno em Parmênides e em Plotino". In.: *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Org. Marcus Reis Pinheiro e Celso Martins Azar Filho. Niterói: Editora da UFF, 2013.

PLATÃO. *Diálogos, vol. V: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém. Editora Universitária – UFPA, 1975.

_____. *Diálogos, vol. III-IV: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém. Editora Universitária – UFPA, 1980.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; Loyola, 2001.

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001b.

_____. *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do Grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1ª ed, 2011.

POMBO, R. *Dicionário de sinônimos da língua portuguesa*. Apresentação, Evanildo Bechara, 2ª. ed., Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2011.

REALE, G. *Plotino e o Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana – vol. VIII*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

RIBEIRO, A, S. *Analogia humeana entre a ação moral e o movimento mecânico: uma interpretação para a relação entre as paixões e a razão*. Princípios, Natal, v.18, n.29, jul./dez. 2011, p. 339-365.

RODRIGUES, R. C.. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de doutorado, PUC São. Paulo, 2011.

ROSSI, P. *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*. Madrid, Alianza, 1991.

ROSU, D. *From Natural History to Natural Magic: Francis Bacon's Sylva Sylvarum*. Doctoral Thesis from Radboud University Nijmegen and from the University of Bucharest. Bucharest: 2013.

ROUSSEAU, J.-J. "Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens". In: *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.

_____. *Emílio; ou, Da educação*. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RUFFING, M. KROPF, ANDREA. *Philosophie und Parapsychologie. Zur Rezeptionsgeschichte parapsychologischer Phänomene am Beispiel Kants, Schopenhauers und C. G. Jungs*. Hamburg u. a.: LIT Verlag 2000. 242 S. [Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte Bd. 11] (Book review). In.: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 87 2006.

_____. *O sujeito do conhecimento - o objeto da ação: a "passagem", identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer*. In.: Cadernos de filosofia alemã. São Paulo. Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP, Vol. XIII, Jan-Jun. 2009.

SHAFTESBURY. *Uma investigação acerca da virtude ou do mérito*. In.: *Filosofia moral britânica: textos do século XVIII*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SCHILLER, F. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner, janeiro-fevereiro 1793*. Tradução e introdução Ricardo Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

SILVA, L. C. *A filosofia da música como filosofia primeira: o sentido metafísico da música em Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em

Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.
_____. *SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a vontade na natureza. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013* (Resenha). Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, Vol. 4, nº 2, 2º semestre de 2013b.

_____. *Metafísica prática em Schopenhauer: paixão, amor sexual e magia como fenômenos da identidade metafísica da vontade*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, vol. 6, nº 1, 1º semestre de 2015.

SILVERTHORN, D.U.– *Fisiologia Humana, Uma Abordagem Integrada*. Editora Artmed, Porto Alegre. 5ª ed. 2010.

SORIA, A. C. S. *Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer*. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade (N.19, jan-jun/2012).

SPINELLI, M. *A tese pitagórico-platônica da metempsicose enquanto teoria genética da antiguidade*. Revista Educação e Filosofia, v. 27, n. 54, pp. 731-54. Uberlândia: 2013.

STAUDT, L. *O significado moral das ações humanas: Metafísica e Ética em Arthur Schopenhauer* (Tese). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004a.

_____. *A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat*. Ethic@, Florianópolis, v.3, n.2, p. 163-176, 2004b.

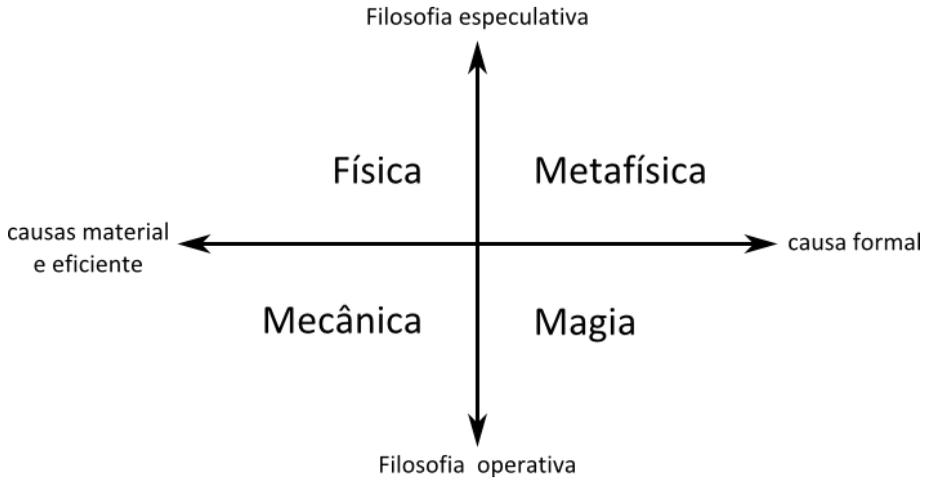
WAGNER, R. *Beethoven*. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

WEISSMAN, K. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

VOLICH, R. M. *Hipocondria: impasses da alma, desafios do corpo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

ANEXOS

Anexo A: diagrama de Bacon



Anexo B: “Baquet” de Mesmer

