

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Mulher segurando balança*
do pintor holandês Johannes Vermeer, óleo sobre tela, data 1662 ou 1663.

SCHOPENHAUER E O ESPINOSISMO DO IDEALISMO ALEMÃO

Helio Lopes da Silva

Professor, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Brasil

heliolopes2009@bol.com.br

RESUMO: Neste artigo vou avaliar a opinião a respeito das semelhanças entre a filosofia de Schopenhauer e aquela dos Idealistas Alemães. Recorrendo principalmente a manuscritos de Schopenhauer anteriores à fase madura de sua filosofia, vou tentar mostrar que, apesar do arcabouço idealista-espinosista a que ele teve que se acomodar, a filosofia de Schopenhauer difere radicalmente daquela dos Idealistas Alemães.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer, Idealismo Alemão, Espinosa.

INTRODUÇÃO

Ao longo de toda a sua obra, Schopenhauer sempre manifestou uma peremptória rejeição do empreendimento filosófico a que se dedicavam seus contemporâneos “idealistas” Fichte, Schelling e Hegel, chegando mesmo a entremear tal crítica com xingamentos e impropérios a estes filósofos, algo que, parece, não fez mais do que obscurecer a diferença filosófica fundamental e a originalidade própria que Schopenhauer poderia, com direito, reivindicar frente aos filósofos do Idealismo Alemão – pois o caráter exagerado e, em grande parte, impertinente de tais xingamentos foi considerado pelo público filosófico seja como sintoma do despeito e amargura de Schopenhauer frente à pouca receptividade de sua obra, incluindo aí o fracasso de sua pretensão a uma carreira universitária, seja como uma tentativa de Schopenhauer no sentido de acobertar, e fazer passar despercebido, o liame profundo que liga o seu pensamento filosófico àquele dos Idealistas. Foi assim que, por exemplo, Ernst Cassirer, concordando com uma opinião “muito difundida” mencionada por Windelband em sua *História da Nova Filosofia*, aponta que o pensamento de Schopenhauer “não é tão independente do de Fichte e Schelling quanto seus raivosos ataques a estes idealistas procuram nos fazer crer” (CASSIRER, 1986, p.504). Da mesma maneira, Herbart, numa das primeiras resenhas de *O Mundo como Vontade e Representação*, aparecida em 1819, além de qualificar, como nos informa Cartwright, Schopenhauer como um mero “epígono de Fichte e Schelling”, entendia esta sua obra como apresentando apenas uma nova versão das mesmas “voltas e reviravoltas” características da filosofia “idealista-espinosista” de Fichte e Schelling (CARTWRIGHT, 2010, p.387). Ao incluir a obra de Schopenhauer nesta corrente “idealista-espinosista” da filosofia que lhe era contemporânea, Herbart está aludindo a este parentesco do pensa-

mento de Schopenhauer para com a filosofia dos Idealistas, parentesco que, embora a partir de então cada vez mais asperamente repudiado por Schopenhauer, era inequívoco para o público filosófico da época. É assim que Rappaport, escrevendo um pouco mais tarde (1889) em sua tese doutoral *Spinoza und Schopenhauer*, diz que:

Os vestígios da influência espinosista são evidentes nos mais significativos pensadores do período subsequente ao de Lessing-Mendelsohn-Jacobi (a famosa “controvérsia panteísta”) [...] Como quase todo sistema do período do pós-kantismo imediato, tal como, p.ex., os de Fichte, de Schelling, assim também o sistema de Schopenhauer não é imune à ideia espinosista fundamental [...] Seu sistema surgiu numa época em que as ideias espinosistas ocupavam os espíritos mais profundos daqueles dias, Schelling, Fichte, e exerciam um papel quase dominante em todas as universidades alemãs (RAPPAORT, 1889, p. 2-3).

Apesar de Schopenhauer afirmar, posteriormente, que sua filosofia é devedora apenas da de Kant, de Platão e da filosofia hinduísta, recusando assim qualquer vínculo de sua filosofia para com este “idealismo-espinosista” presente em Fichte e Schelling, é, no entanto, certo que, conforme mostra abundantemente Rappaport, nos anos de formação de seu sistema filosófico Schopenhauer se encontrava quase que totalmente imerso neste ambiente intelectual idealista-espinosista, seja através das aulas de Fichte, Schleiermacher e Schulze, seja através dos escritos de Schelling e do próprio Espinosa, que ele cita já em sua tese doutoral *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, de 1813 (SCHOPENHAUER, 1813, p. 11-13). E, mais recentemente, mesmo um estudioso de Schopenhauer que, como Sebastian Gardner, procura demarcar a *originalidade* de seu pensamento frente ao do Idealismo Alemão, acaba concedendo que, dado que no período inicial da formação de seu pensamento Schopenhauer não estudou nenhum outro filósofo, com exceção de Kant,

mais do que Fichte e Schelling, até mesmo a forma exterior de seu sistema acabou por se assemelhar, como apontava aquela resenha de Herbart, àquela dos sistemas do Idealismo alemão (GARDNER, 2015, p.3-5). Mas, para nós a questão é: quão “exterior” é esta aparência?

Para Gardner a filosofia de Schopenhauer se distingue daquela dos Idealistas alemães, principalmente da de Fichte e de Schelling, (1) pela recusa em atribuir uma validade irrestrita ao Princípio de Razão Suficiente, e (2) pela “premissa axiológica negativa”, isto é, pelo pessimismo em relação ao valor da existência (GARDNER, 2015, p.4). Mas, a respeito destes dois pontos, a distinção não é tão evidente, e não é tão fácil de ser estabelecida quanto Schopenhauer sugere. Com efeito, Schopenhauer, apesar de constantemente denunciar e recusar o emprego transcendente que, segundo ele, Fichte e Schelling estariam fazendo do Princípio de Razão Suficiente, tem grandes dificuldades, como Gardner mesmo reconhece (GARDNER, 2015, p. 36), em explicitar a maneira como estaria de um outro modo tendo acesso à sua Vontade *metafísica*. E, em relação ao pessimismo, podemos notar que, no último suplemento ao seu *O Mundo como Vontade e Representação*, onde Schopenhauer promove uma espécie de “ajuste de contas” com o panteísmo-espinosista que impregna todo o ambiente intelectual que ele tem diante de si, confrontação esta que lhe parece necessária já que “toda a filosofia pós-kantiana recente nada mais é do que um espinosismo requentado, disfarçado numa linguagem ininteligível, e de certa forma invertido e distorcido” (SCHOPENHAUER, 1996, p.826-7/1969, p. 644), Schopenhauer afirma compartilhar com estes panteístas-espinosistas o famoso “Uno e todo”¹, a ideia de que a

1 Trata-se do “Henkaipan”, lema panteísta-espinosista que Jacobi, em suas *Cartas a Mendelssohn sobre a Doutrina de Espinosa* de 1785, diz ter sido compartilhado por Lessing, dando origem assim à famosa “controvérsia panteísta”, devido às implicações

essência íntima de todas as coisas é absolutamente uma e a mesma, mas recusa a ideia destes de que “o todo é Deus”, já que, segundo ele, nesta última ideia manifesta-se um *otimismo* incompatível com a grandeza do sofrimento no mundo, otimismo contra o qual Schopenhauer pretende contrapor seu conhecido pessimismo. Mas, colocar a originalidade de Schopenhauer frente ao Idealismo alemão, e a Espinosa, em termos de um pessimismo que se contrapõe a um otimismo em relação ao valor da existência, como faz Schopenhauer aqui, ameaça tornar tal confrontação entre estes sistemas demasiado vaga e difícil de tratar – pois, além de não ser inteiramente certo que os Idealistas alemães, ou os panteístas-espinosistas em geral, sejam “otimistas” no sentido pretendido por Schopenhauer, o próprio Schopenhauer, ao afirmar, em outro destes suplementos (SCHOPENHAUER, 1996, p. 452/1969, p. 350), que o “Deus” de Espinosa é apenas um nome que Espinosa viu-se obrigado, devido ao medo da fogueira, a empregar para sua “substância” desprovida de personalidade e de finalidade, disfarçando assim seu materialismo, determinismo e ateísmo, dá mostras de reconhecer que, para Espinosa, a substância ou o mundo eram axiologicamente neutros, ou indiferentes, que ele, se não era pessimista, tampouco era “otimista” no sentido acima criticado por Schopenhauer. Enfim, parece-nos que estes dois pontos alinhados por Gardner, pontos que de fato correspondem àquilo em que o próprio Schopenhauer costumeiramente pretende estar se distinguindo do Idealismo Alemão, não permitem que tal distinção seja clara e completamente estabelecida.

ateístas e fatalistas que Jacobi pretendia denunciar em Espinosa, e na filosofia neo-espinosista mais recente (JACOBI, 1994, p.187).

Mas, seja lá qual for a conclusão a que chegemos a respeito do caráter imanente e pessimista da filosofia de Schopenhauer, enquanto contraposto a um suposto caráter transcendente e otimista da filosofia idealista-espinosista de Fichte e Schelling, o que procuramos determinar é o ponto preciso em que o jovem Schopenhauer, embora imerso neste ambiente intelectual idealista-espinosista, e embora só pudesse encontrar neste ambiente os instrumentos conceituais por meio dos quais pudesse dar expressão à sua intuição filosófica, tenha podido, porventura, dele se destacar e se diferenciar. Para a determinação deste ponto investigaremos com especial atenção os *Manuscritos Póstumos* (SCHOPENHAUER, 1988, MRI e MR2) do jovem Schopenhauer, assim como a primeira edição (1813) de sua tese doutoral *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (SCHOPENHAUER, 1813), pois são estes escritos juvenis, anteriores à publicação em 1818/1819 da obra inaugural de sua filosofia madura, que dão testemunho da recepção a mais imediata do ensinamento daqueles filósofos por parte do jovem Schopenhauer, e que mostram Schopenhauer num momento da evolução de seu pensamento, em que ele ainda não estava tão especialmente empenhado em defender a originalidade de sua filosofia frente àquela do Idealismo alemão.

Sem pretender, é claro, fazer uma apresentação suficiente deste grande e complexo movimento filosófico, pode-se dizer que um dos fatores essenciais no surgimento do Idealismo alemão de Fichte e Schelling foi a percepção do caráter problemático dos dualismos kantianos (“razão prática” x “razão teórica”, “liberdade” x “natureza”), em especial, do dualismo “coisa-em-si” x “fenômeno”, aliada à constatação do avanço inequívoco realizado por Kant no sentido de uma fundamentação racional da liberdade e da moralidade. Tal como denunciado por Jacobi e Schulze, este último professor do jovem Schopenhauer, ou a coisa-em-si *não* é causa da “matéria” do fenômeno, do conteúdo sensível das representações (e neste caso não teríamos meio algum de sequer postular tal coisa-em-si como existente, e cairíamos num puro idealismo fenomenalista), ou a coisa-em-si é causa desta matéria (e neste caso estaríamos fazendo um uso transcendente, proibido pela própria *Crítica* kantiana, do princípio de causalidade). Foi assim que Jacobi reclamou de, diante da *Crítica da Razão Pura*, ver-se num impasse: *sem* a coisa-em-si ele parecia não poder adentrar o sistema da *Crítica*, mas, *com* a coisa-em-si, ele parecia aí não poder permanecer (JACOBI, 1994, p.336). Ora, Schopenhauer, no início de suas elaborações filosóficas, concordava plenamente com estas objeções de Jacobi e Schulze à coisa-em-si kantiana (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 61, 104; MR2, p. 270, 290-4). Até mesmo em sua primeira publicação, *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, de 1813, Schopenhauer, baseado na dependência mútua entre sujeito e objeto do

2 Deixaremos de lado aqui qualquer referência a Hegel, o outro grande filósofo do Idealismo alemão, pois, conforme nos relata Cartwright, na ocasião (1818/1819) da publicação da obra inaugural da filosofia madura de Schopenhauer, o nome de Hegel ainda não aparecia na “tela do radar” de Schopenhauer (CARTWRIGHT, 2010, p. 291).

conhecimento, já afirmava que sua pesquisa não se via “entorpecida” (*erstarrt*) por nenhuma coisa-em-si (SCHOPENHAUER, 1813, p. 111). Aliás, é curioso notar que, tanto o jovem Schopenhauer, como também Fichte, parecem ter começado suas elaborações filosóficas a partir da aceitação desta crítica de Schulze à coisa-em-si kantiana – conforme nos relata Cartwright, Schopenhauer, além das aulas, leu o *Enesidemo* de Schulze entre 1810-1811, o mesmo *Enesidemo* que foi objeto de uma resenha publicada por Fichte em 1794, resenha na qual, diz Cartwright, Fichte endossa a crítica de Schulze a respeito do caráter contraditório da coisa-em-si como causa da sensação (CARTWRIGHT, 2010, p.148, n.5). Porém, a saída que Fichte e o Idealismo alemão encontrarão para este impasse a respeito da coisa-em-si kantiana parece não ter sido aquela a ser posteriormente encontrada por Schopenhauer – pois, enquanto o Idealismo alemão procurará “dissolver” ou absorver idealisticamente a coisa-em-si kantiana, Schopenhauer, depois de neste período inicial (1813) simplesmente recusá-la como uma concepção contraditória, passará, em sua filosofia madura, a encarar a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas como o maior mérito da filosofia kantiana, e chegará mesmo a afirmar que sua própria filosofia parte desta distinção (SCHOPENHAUER, 1996, p. 564ss/1969, p. 417ss). Do ponto de vista do desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer, esta sua mudança de atitude frente à coisa-em-si kantiana parece constituir uma das principais diferenças entre a sua filosofia madura e suas elaborações juvenis. Mas vejamos, primeiro, a maneira como o Idealismo alemão procedeu em relação àquele impasse a respeito da coisa-em-si.

Diante deste impasse, ou desta “aporia” da coisa-em-si, tal como apontada por Jacobi e Schulze, os Idealistas alemães encontraram uma saída, explícita ou implicitamente, “espinosista”, já que, em meio à fa-

mosa “controvérsia panteísta” suscitada pelas *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa* escritas por Jacobi em 1785, o pensamento de Espinosa impregnava, conforme já mencionado anteriormente por Rappaport, todo o ambiente intelectual e acadêmico da época. Foi assim que estes Idealistas logo perceberam que aquela aporia, se colocada em termos da causalidade comum, da chamada “causalidade transitória” (isto é, da relação em que a “causa” e o “efeito” podem, ambos, ser definidos um independentemente do outro, e em que a causa se esgota completamente na produção do efeito), se colocada nestes termos, a contradição apontada por Jacobi e Schulze seria irresolvível e definitiva. Daí, recorrendo a um outro tipo de causalidade, a causalidade “imaneente” de Espinosa, procuraram eles colocar a relação fenômeno/coisa-em-si em outros termos: tal como a “substância absoluta” de Espinosa não existe anterior (no tempo), fora e independentemente de seus modos finitos (embora seja, segundo a essência ou segundo sua natureza, anterior a estes), e tal como estes modos finitos, mesmo ajuntados num agregado total dos modos finitos, clamam por um fundamento fora de si mesmos, assim também a dualidade kantiana entre fenômenos e coisas em si precisaria ser pensada, propunham estes Idealistas, nos termos deste panteísmo imanentista espinosista – o fenômeno seria uma “emanação”³ da coisa-em-si ou absoluto que, embora não seja nada para além dos seus fenômenos,

3 O processo de *emanação*, cuja concepção remonta, segundo Copleston em *Pantheism in Spinoza and the German Idealists*, a Plotino, é o processo através do qual o superior gera o inferior por uma espécie de superabundância e desdobramento de si mesmo, e distingue-se assim dos processos, tanto da causalidade comum ou transitória (pois o superior não se esgota na produção do inferior), como da criação absoluta (pois o inferior não surge a partir do nada). Segundo Copleston, tanto Fichte, como Schelling, conceberam as relações entre o finito e o infinito de acordo com este processo de *emanação* (COPLESTON, 1946, p.46 ss).

com estes não se confunde, nestes não se esgota, sendo, antes, aquilo sem o que os próprios fenômenos careceriam de fundamento, e aquilo em direção ao qual estes fenômenos constantemente tendem. Trata-se da ideia de uma força produtiva infinita (*natura naturans*) que, embora não preexista, e não exista independentemente de seus produtos finitos (*natura naturata*), nestes não se esgota, e constitui, antes, o fundamento através do qual estes produtos finitos são o que são, isto é, eles só são o que são enquanto inseridos neste, e enquanto contrastados a este, todo infinito. Dificilmente poderíamos estar exagerando a importância desta, digamos, “estratégia espinosista” – estratégia através da qual aparentemente são superadas as dificuldades do dualismo kantiano e se propõe uma metafísica não-transcendente, imanente, uma metafísica que supostamente não viola as interdições kantianas às metafísicas transcendentais – para o todo do Idealismo alemão. Não é à toa que Jacobi, numa carta que dirige a Fichte, afirma que só pôde entender a *Doutrina da Ciência* deste como sendo um “espinosismo invertido” (JACOBI, 1994, p.502). Será como um espinosismo invertido que o próprio Schelling também, no início de suas *Investigações sobre a Essência da Liberdade Humana*, caracterizará seu Idealismo (SCHELLING, 2006, p.20-21). Daí que não seria, cremos, uma simplificação muito grande caracterizar o Idealismo alemão como a tentativa de solucionar as dificuldades do kantismo (principalmente aquela concernente ao dualismo liberdade x natureza) mediante uma recuperação do espinosismo enquanto invertido (no caso, a substituição do absoluto-coisa pelo absoluto-inteligência). Diante deste quadro, gostaríamos de considerar a posição de Schopenhauer, e isso, principalmente, e conforme já anunciamos, durante o período anterior à publicação em 1818/1819 de *O Mundo como Vontade e Representação*.

A este respeito, é curioso notar que Schopenhauer *nunca* foi sensível àquela motivação principal em função da qual os idealistas, principalmente Fichte, adotaram esta estratégia espinosista para sair do impasse provocado pelo dualismo kantiano da coisa-em-si – a saber, Schopenhauer *nunca* entendeu Kant como tendo feito progressos no sentido de uma fundamentação *racional* da Moral. Em relação à fase madura de seu pensamento, isto é facilmente constatável em várias passagens, principalmente em seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, onde, com a possível exceção da doutrina sobre os caracteres inteligível e empírico, Schopenhauer peremptoriamente rejeita o *todo* do empreendimento kantiano no domínio da Razão prática (SCHOPENHAUER, 2010, p. 134ss). Mas, mesmo na fase inicial de sua elaboração filosófica, vemos Schopenhauer rejeitar, já desde suas mais precoces anotações, tal empreendimento (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 46-7, 54-5; MR2, p.276-7). Um dos temas mais constantes de seus manuscritos desta época (1811-1813) é a ideia, já salientada por alguns comentadores (JANAWAY, 2003, p.40), de um estado de consciência, chamado por ele de “consciência melhor”, no qual podemos contemplar, de maneira atemporal, serena e imperturbável, aqueles mesmos objetos e acontecimentos que, no outro estado de consciência, na “consciência empírica”, nos trazem agitação e sofrimento (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p.08, 14-15, 44, 86). Trata-se da ideia que, na fase madura de seu pensamento, constituirá o âmago de suas belas e interessantes descrições do estado de espírito, seja da contemplação estética, seja da vida do santo e do asceta, e, como tais descrições são bem conhecidas, não precisamos nos alongar sobre elas. Porém, Schopenhauer, nesta época, entende a *liberdade* como a capacidade de se colocar ora num, ora noutra destes estados de consciência, e é justamente em conexão com aquilo que, afinal, permite tal liberdade, que a Razão chega, por um breve período, a ter, aos olhos do jovem

Schopenhauer, uma função, se bem que indireta e meramente auxiliar, moral. Embora pertença à “consciência empírica”, tendo aí a função de fornecer máximas da sabedoria pragmática, ou regras da prudência, ela pode, no entanto, fornecer à consciência empírica uma apresentação, se bem que meramente *negativa*, dos ditames e preceitos da “consciência melhor”, esta sim fonte exclusiva da moralidade. Em todo este período inicial a Razão e, em particular, a Razão *filosófica*, tem para Schopenhauer esta função de, ao fazer para o Entendimento esta apresentação *negativa* do suprassensível (*não* está no tempo, *não* está em relações de causa-efeito, *não* é sujeito, *nem* é objeto, etc.), colocar *limites* às pretensões deste Entendimento, fazendo assim com que a “consciência empírica” tenha ao menos a suspeita de que, para além e acima dela, há uma outra consciência, uma consciência “melhor” que ela, e que é a fonte da moralidade.

Mas, para além desta apresentação negativa da “consciência melhor” na consciência empírica feita pela Razão, Schopenhauer parece não ter dúvida, conforme atestam alguns de seus manuscritos mais entusiasmados, de que é possível uma intuição *direta*, uma imersão total no estado de consciência “melhor” – e é curioso que, numa das passagens das *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, que o jovem Schopenhauer caracteriza como contendo “*grande e genuína verdade*”, vemos Schelling descrever exatamente aquilo que Schopenhauer entende como sendo a sua consciência “melhor”:

Presente em todos nós há uma capacidade secreta e maravilhosa de retirarmo-nos da mudança e sucessão do tempo em direção ao nosso eu mais íntimo [...] e de intuir então o eterno sob a forma da imutabilidade. Esta intuição é a nossa experiência própria mais íntima, e apenas dela depende tudo o que sabemos e acreditamos a respeito de um mundo suprassensível. É esta intuição o que em

primeiro lugar nos convence de que algo é, no sentido próprio do termo, ao passo que todo o restante, para o qual *transferimos* esta palavra, apenas *aparece*. Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade [...] (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.347)

Nesta passagem, Schelling, procurando mostrar que a intuição espinosista do absoluto (junto ao anseio pela unificação no Absoluto e pela anulação de si mesmo), a intuição do mundo “sob o aspecto da eternidade”, só podia ter tido por origem a intuição que o próprio Espinosa tinha de si mesmo, dá, no entanto, uma *exata* apresentação daquilo que o jovem Schopenhauer entendia como sendo a sua “consciência melhor”. Segala e de Cian lembram que a “consciência melhor” de Schopenhauer deriva, tanto da “intuição intelectual” de Schelling, como da “consciência mais alta” (*höheres Bewusstsein*), discutida por Fichte nos cursos, frequentados pelo jovem Schopenhauer, de 1811/1812 (SEGALA e DE CIAN, 2002, p.40). Com efeito, no curso *Sobre os Fatos da Consciência* vemos Fichte falar de uma intuição “mais alta”, que se desprende de todas as determinações (multiplicidade, espaço, tempo, etc.) que constituem a base da intuição factual, ideia esta que ganha aprovação do jovem Schopenhauer mediante a anotação “verdadeiramente dito!” (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p. 80). E, embora Schopenhauer não tenha chegado à concepção deste estado “melhor” de consciência apenas através da leitura de livros, ou da frequência a cursos de filosofia, é notável a semelhança entre as suas descrições deste estado e as descrições fornecidas, não só por Schellinge não só por Fichte, mas também por Espinosa em conexão com seu “conhecimento de terceiro gênero” em sua *Ética*. É assim que Rappaport, aludindo à coincidência entre a “contemplação” schopenhaueriana e a *cognitio tertii generis* de Espinosa, a descreve assim:

A *cognitio intuitiva* ou contemplação é aquele conhecimento no qual o todo aparece em seu verdadeiro Ser, a saber, em sua todo-unicidade (*All-Einheit*). As coisas aparentemente separáveis temporal e espacialmente se dissolvem ou se fundem (*verschmelzen*) neste todo-uno (RAPPAPORT, 1889, p.12).

Podemos, assim, admitir desde já que, no que diz respeito àquilo que está para além da experiência, para além do domínio dos fenômenos, para além da consciência e conhecimento empíricos, todos os quatro filósofos que consideramos aqui, o jovem Schopenhauer, Schelling, Fichte e Espinosa, concordam plenamente. Precisamos agora verificar em que sentido Schopenhauer se diferencia destes “idealistas-espinosistas”.

Vimos que o jovem Schopenhauer compartilhava com os Idealistas a aceitação das objeções de Jacobi e Schulze concernentes ao caráter contraditório da coisa-em-si kantiana (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.270, 290-294, 427). Dada esta aceitação, precisamos então perguntar sobre a atitude do jovem Schopenhauer a respeito daquilo que chamamos de “estratégia espinosista” mediante a qual os Idealistas procuraram resolver aquela contradição. Seria o caso de pensar que o jovem Schopenhauer não conheceu, ou não compreendeu, aquilo que Fichte e Schelling estavam tomando como ponto de partida de seus empreendimentos filosóficos? Ora, as anotações de Schopenhauer aos escritos destes autores afastam completamente esta possibilidade. Por exemplo, numa anotação (1811-1812) ao *Sobre o Eu como o princípio da filosofia*, obra em que Schelling ainda trabalhava em estreita associação com Fichte, Schopenhauer reclama que Schelling dá como um exemplo acessório algo que deveria ser seu argumento principal, e nesta passagem Schelling resume de maneira excepcionalmente clara aquilo que estamos apontando como sendo o ponto de partida do Idealismo Alemão como um todo:

Nós nos representamos uma cadeia de conhecimentos que é completamente condicionada, e que ganha unidade apenas num ponto supremo que é incondicionado. O condicionado na cadeia (de conhecimentos) só pode, então, ser concebido mediante a pressuposição da condição absoluta, i.e., do incondicionado. Consequentemente, o condicionado não pode ser estabelecido *enquanto condicionado (Bedingte) antes* do incondicionado (*Unbedingte*), mas apenas *através* dele, e em *oposição* a ele. Portanto, na medida em que ele é estabelecido apenas como condicionado, ele é concebível apenas através daquilo que não é uma coisa (*Ding*), i.e., do que é incondicionado (*unbedingt*). Originalmente o objeto mesmo é ou existe, então, apenas em contraposição ao Eu absoluto, quer dizer, ele é determinável apenas como aquilo que se opõe ao Eu, como não-Eu. (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.343)

O objeto só é objeto, e a coisa só é coisa, *para e através daquilo, e em oposição àquilo* que, por sua vez, não é nem objeto nem coisa. Conforme o lema espinosista de que “toda determinação é negação”, temos aqui Schelling (e parece que Fichte endossaria este passo) afirmando que o condicionado ou a coisa só é determinável *como condicionado e como coisa* por meio do, e em oposição ao, incondicionado e à não-coisa. Na medida em que a determinação de algo é a determinação do que este algo *não é*⁴, então todos os objetos são partes de uma cadeia de objetos (*Gegen-ständ*), que só são na medida em que são *contra-postos* uns aos outros e, no limite, *contra-postos* ao que não é, de modo algum, objeto. Todos estes objetos e coisas finitas, na medida em que dependem de

4 Breazeale e Zöller citam Fichte formulando este “princípio da determinabilidade”, ou “lei da reflexão”, da seguinte maneira: “Sobretudo, no que diz respeito à lei da reflexão que governa todo o nosso conhecimento (a saber, a lei que estabelece que não *conhecemos* nada – no sentido de conhecer *o que* algo é – sem ao mesmo tempo pensar no que este algo não é); esta lei não é um postulado que propomos, mas, ao contrário, é uma questão de intuição. E é justamente este tipo de conhecimento, i.e., conhecer algo por meio da oposição, que é chamado de ‘determinar algo.’” (FICHTE, 2005, p.38, n.11)

sua relação para com algo outro para serem o que são, precisam ter por fundamento, ou só são ultimamente explicáveis através de algo que, por sua vez, não é objeto nem coisa, *algo que não pode ser entendido mediante sua relação para com algo outro*, algo que, tal como a “substância” de Espinosa, é ou existe por e através de si mesmo, enfim, algo que é *absoluto*. O “Absoluto” dos Idealistas não se refere, ao menos inicialmente, a nada de místico, de sobrenatural (no sentido comum destes termos), mas sim a esta pressuposição da razão filosófica diante da constatação de que o mundo fenomênico, o conjunto total de objetos e relações *determinadas*, não se “sustenta” por si mesmo, e clama por *algo que prescinde desta relação para com algo outro para ser o que é*. E, conforme mostra Rappaport, o jovem Schopenhauer, já nos cadernos de seu *primeiro* curso de filosofia, o curso de Schulze em 1810, já transcrevia os ensinamentos deste a respeito de Espinosa:

Uma coisa, cuja realidade está em ligação com a negação, é algo limitado (todos os corpos e todos os pensamentos); faltando-lhe toda negação, então ela é a coisa mais real que tudo (*allerrealstes*), diferenciando-se de todas as coisas limitadas através da negação que tem lugar na realidade destas. Espinosa põe Deus como o pensamento ilimitado e a realidade ilimitada: daí ele deriva seu Panteísmo (RAPPAPORT, 1889, p.124).

Estas duas anotações parecem suficientes para que se comprove que Schopenhauer, já desde os seus anos iniciais de estudos filosóficos, teve contato com este grande pensamento espinosista – dado que “toda determinação é negação”, então todo determinado (limitado, condicionado) só é o que é, só é determinado, por meio do, e em oposição ao indeterminado (ilimitado, incondicionado), indeterminado este que, por sua vez, prescinde de qualquer relação para com algo outro, em particular, prescinde de qualquer relação para com o determinado para ser o

que é. Este indeterminado, incondicionado e absoluto possui um tipo de realidade superior àquela do determinado e condicionado, ele é, como dito acima, “mais real” que tudo o mais. É isto o que leva Jacobi a dizer, em *Sobre as coisas divinas*, que “se nada for realmente incondicionado, então por toda a parte não haverá nada”, ao que o jovem Schopenhauer objeta:

É assim, de fato, que fala a faculdade da Razão, i.e., o Entendimento transcendente; (...) Mas, quem quer que tenha entendido a *Crítica da Razão Pura* entendeu que *as leis da faculdade da razão não são leis absolutas*; esse alguém sabe que *o incondicionado só existe enquanto contrastado ao condicionado* (...) (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.429-430).

Ora, podemos ver aqui que Schopenhauer, colocando-se na posição do “Entendimento finito” da *Crítica da Razão Pura* de Kant, rejeita aquela estratégia espinosista que apontamos como estando no cerne do Idealismo Alemão – para este, e como acabamos de ver com Schelling, *o condicionado só existe enquanto contrastado ao Incondicionado* (o que implica atribuir uma certa precedência, se bem que não temporal, mas apenas segundo a essência, ou “por natureza”, ao último relativamente ao primeiro), ao passo que, na perspectiva da primeira *Crítica*, em que Schopenhauer se instala, *é o incondicionado que não pode existir a não ser enquanto contrastado ao condicionado*, é o *Un-bedingte* que surge, via negação, a partir do *Bedingte* (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.346). Como entender esta posição assumida pelo jovem Schopenhauer?

No excelente artigo ‘*Omnis determinatio est negatio*’: *determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel*, Y.Melamed, após aludir à importância da fórmula “toda determinação é negação” para Hegel e para o Idealismo Alemão como um todo, discrimina três inter-

pretações desta fórmula: na primeira, afirma-se a irrealidade do finito determinado e a realidade do infinito *indeterminado*; na segunda, chamada por ele de “dialética”, finito e infinito determinam-se *mutuamente* via negação, de modo que até mesmo o infinito só é o que é mediante a negação do finito; e, na terceira, o infinito é entendido como comportando um máximo de determinação. E, em conexão com a segunda interpretação, Melamed procura mostrar que Espinosa rejeitaria a ideia de que o infinito surge a partir da negação do finito, e diria que, embora o infinito seja, *gramaticalmente*, um termo negativo, isto se deve apenas ao fato de estar sendo concebido através da *imaginação*, e não através do entendimento, como deveria ser feito – pois, para a imaginação, e a gramática a segue nisto, o finito é mais facilmente imaginável que o infinito, e por isso esta imaginação caracteriza positivamente o finito, e negativamente o infinito (MELAMED, 2012, p.190). Mas será o caso de pensar que Schopenhauer está, na passagem acima, simplesmente aderindo a esta perspectiva da imaginação sensível, para além e acima da qual Espinosa e os Idealistas que o seguem nisto colocavam a perspectiva da intuição “intelectual”, para a qual o infinito é o positivo em relação ao qual o finito é o negativo, isto é, a mera negação daquele positivo inicial? Conforme veremos, o principal ponto de ruptura entre Schopenhauer e esta concepção espinosista básica do Idealismo Alemão está no contraste, que o jovem Schopenhauer está prestes a aprofundar e tornar mais preciso, entre o conhecimento intuitivo, em particular a intuição de suas Ideias platônicas, e o conhecimento conceitual/abstrato, ou conhecimento “via intelecto puro”, tão prezado por Espinosa e por quase todos os outros metafísicos. Mas, na sequência daquela anotação acima, Schopenhauer continua a dizer que, dado que tanto o “finito” quanto a mera negação do finito – o “infinito” – existem apenas para o Entendimento e a Razão da *consciência empírica*, não se pode tentar uma

derivação desta consciência a partir da “consciência melhor”, pois tal derivação ou dedução precisaria fazer uso de leis do Entendimento e da Razão, vigentes na consciência empírica, para explicar a origem desta própria consciência empírica e a origem destas próprias leis, algo que, tal como as “deduções de Fichte”, diz Schopenhauer, é um completo absurdo (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p. 430).

Ora, vemos aqui a primeira e grande divergência do jovem Schopenhauer para com os três “idealistas-espinosistas”, a saber, embora compartilhe com estes a mesma intuição do suprassensível, Schopenhauer terminantemente se recusa a buscar neste suprassensível o fundamento do sensível, se recusa a embarcar na investigação *transcendental* mediante a qual Fichte e Schelling procuravam localizar, no Absoluto, as condições de possibilidade da consciência e do conhecimento empírico. É assim que, já em sua primeira publicação, *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, o jovem Schopenhauer, dispensando-se da tarefa de fornecer uma prova deste princípio, recusa, e chega mesmo a ironizar, a intenção manifesta por Kant em sua “Dedução Transcendental das Categorias” – segundo Schopenhauer, desde esta dedução de Kant, pareceu aos filósofos não haver nada que não pudesse ser “deduzido *a priori*”, até mesmo coisas que gerações passadas nunca imaginaram possível de ser feito, e a estes Schopenhauer contrapõe, ironicamente, o dito de Goethe: “O filósofo chega e nos demonstra que assim precisava ser” (SCHOPENHAUER, 1813, p. 25). Com efeito, o jovem Schopenhauer recusa qualquer derivação ou dedução da “consciência empírica” a partir da sua “consciência melhor”, já que, diz ele, quando se tenta, como Schelling e Fichte costumam tentar, mostrar a consciência empírica surgindo a partir do absoluto suprassensível, será preciso empregar alguma relação (temporal, causal, etc.), relação que, no entanto, já pressupõe, e só é válida, na consciência empírica (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 72-73).

Assim, o jovem Schopenhauer não só denunciava como “transcendente” o empreendimento de Fichte e Schelling, mas também o desqualificava como *ilógico* – com efeito, e como podemos ver na exigência daquela estratégia espinosista, se o condicionado só puder ser, e só puder ser concebido, através do Incondicionado *e* em oposição a este, teremos que pensar, tal como ocorre frequentemente nos escritos de Schelling, que esta oposição só pode efetivar-se mediante uma identificação prévia (expressa por aquele “através”) entre condicionado e incondicionado, isto é, o condicionado, para ser condicionado, precisa, de certa forma, ser incondicionado. Daí as inúmeras queixas do jovem Schopenhauer no sentido de que Fichte e Schelling estariam violando o princípio de não-contradição, entre outros princípios lógicos (SCHOPENHAUER, 1988, MR1, p.20, 27, 37; MR2, p.340, 360, 374, 379, 395). Em especial, numa anotação ao *Filosofia e Religião* de Schelling, e após este dizer que, antes e ainda na ausência de uma *intuição* direta do absoluto, a filosofia, através de seus *conceitos*, não pode fazer mais do que mostrar ao Entendimento o “*vazio e irrealdade de todos os contrastes finitos*”, fornecendo assim ao Entendimento uma visão indireta daquilo (do absoluto) que o ultrapassa, Schopenhauer anota:

Bom, e *inteiramente de acordo com minha opinião!* Mas então que a filosofia se contente em mostrar a natureza limitada do Entendimento, como foi feito por Kant, e indicar que há em nós outra faculdade completamente diferente do Entendimento [...]. Que ela (a filosofia) não deixe o Entendimento pôr o absoluto como um conceito, e dar como sua explicação apenas impossibilidades lógicas; [...] que ela não deixe o Entendimento exigir a abolição do princípio de não-contradição [...], que ela não o leve à loucura [...](SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.372).

Conforme vimos anteriormente, para o jovem Schopenhauer a Razão, em especial a Razão filosófica, tem a função de, através de seus conceitos, fornecer à “consciência empírica” uma apresentação *indireta e negativa* dos ditames morais da “consciência melhor”, e é neste sentido que, acima, ele diz estar concordando parcialmente com Schelling, e isto, ainda, no que diz respeito ao caráter “vazio e irreal” dos contrastes finitos conceitualmente estabelecidos. E, por último, e conforme vimos anteriormente, Schopenhauer compartilha com Schelling também aquela “intuição direta” do supra-empírico atemporal – mas, por outro lado, Schopenhauer se recusa a admitir que o objeto desta intuição, o “objeto” de sua consciência “melhor”, possa ser posto sob a forma do *conceito*. Daí que, em relação àquela “pressuposição” da Razão filosófica que, diante da cadeia infinita de “condições condicionadas” ou do mundo de objetos que só são determinados como objetos enquanto contrastados a outros objetos, põe, como efetivo, o *conceito* de algo que é por e através de si mesmo, diante dessa pressuposição o jovem Schopenhauer a qualifica como simplesmente falsa – numa anotação ao *Sobre o Eu como princípio da filosofia* de Schelling, Schopenhauer, recusando a intuição da identidade ou indiferença sujeito-objeto de Schelling, diz que o conceber uma existência qualquer pressupõe um dualismo entre representante (sujeito) e representado (objeto), e acrescenta:

Mas, se quisermos abolir o dualismo, então já não estaremos concebendo nada, embora isto não nos impeça de ser capazes de dizer, com Fichte: eu me represento uma coisa que existe por si, através de si, em si, e por nada fora de si; só que isto é *falso* (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.342).

Da mesma maneira, e diante da referência feita por Fichte, no curso *A Doutrina da Ciência* de 1813, ao Ser de Espinosa, que é por si mesmo,

através de si mesmo, etc., o jovem Schopenhauer diz que tal conceito, obtido via abstração de todas as leis que, através da sensibilidade e do entendimento, nos permitem “*pensar todas as coisas apenas em conexão e na dependência de uma para com as outras*”, é um conceito que, em troca daquilo que abandonamos ou abstraímos, não nos dá nada, e é um conceito meramente negativo (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.102). E, a seguir, quando Fichte diz que “através do mero conceito do absoluto este já é posto, e de que está em seu conceito que ele (o absoluto) precise assim ser posto”, o jovem Schopenhauer pergunta: “*em que isto difere da Onto-Teologia? E como fica todo este seu conceito do Ser diante da Crítica da Razão Pura?*” (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p.111). Não precisamos acompanhar aqui Schopenhauer quando, na fase madura de sua filosofia, na terceira edição (1847) de *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, mobiliza a famosa crítica kantiana ao argumento ontológico contra as pretensões dos Idealistas alemães, que ele chama de “neo-espinosistas” (SCHOPENHAUER, 1903, p.13ss), pois já em 1814 sua crítica a este argumento é completamente explícita – num manuscrito projetado para ser acrescentado à seção 8 de sua recentemente publicada *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, o jovem Schopenhauer, ampliando a demonstração de que Espinosa confundia a Razão (de uma consequência) com a Causa (de um efeito) (SCHOPENHAUER, 1813, p. 11-13), diz que o panteísmo de Espinosa nada mais é do que a confusão entre, de um lado, a relação entre um conceito e os predicados analiticamente passíveis de dele serem extraídos, e, de outro lado, a relação entre a causa (“Deus”, ou a “substância”) e o efeito (o mundo). Daí, continua o jovem Schopenhauer, que o Deus de Espinosa é “imane” ao mundo da mesma maneira como o conceito é imane e idêntico à sua definição completa (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 208-210). Assim poderíamos admitir que, para o jovem Schopenhauer, toda aquela “estratégia espinosista”

que sugerimos ser o ponto de partida do Idealismo alemão de Fichte e Schelling nada mais é do que uma extrapolação do pensar racional-*conceitual* para além dos seus limites.

Mas a recusa mais explícita de que haja um *conceito* do Absoluto, como pretendem os Idealistas alemães, encontra-se neste manuscrito de 1814 do jovem Schopenhauer:

Em e por si mesma, a palavra *Absoluto* é algo inteiramente absurdo; pois ela é um adjetivo, isto é, o nome que descreve um predicado, e, no entanto, este precisa pertencer a algum objeto. Mas o incontrovertido Princípio de Razão Suficiente estabelece que *todo objeto* está numa conexão necessária com outro objeto. O predicado *absoluto*, entretanto, não denota nada de outro que não o não-estar-conectado-a-nada. Isto está em contradição com todo objeto, e conseqüentemente este predicado não pode ser predicado, ou atribuído, a nenhum objeto, pois, se o fosse, tal objeto seria abolido. E nenhum predicado em geral (incluindo também o predicado *absoluto*) pertence ao sujeito, porque este não é um objeto, ou seja, é incognoscível.

Agora, onde é que vamos parar com o Absoluto? Nas filosofias de Fichte e Schelling (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 147, *itálicos de Schopenhauer*).

A filosofia do Idealismo alemão é aqui denunciada pelo jovem Schopenhauer, não apenas por estar extrapolando o âmbito do pensar conceitual, por estar pretendendo que haja um conceito daquilo (a consciência “melhor”) que está para além do “vazio e irrealidade” da cadeia de objetos (*Gegen-stände*), que só são o que são mediante uma relação de contraposição para com outros objetos, mas também por estarem enredadas em contradições e impossibilidades – um objeto “absoluto” deixa, imediatamente, de ser *objeto*. Sobretudo, porém, e tal como o jovem Schopenhauer começa a constatar nesta época (1814) imediatamente posterior

à sua tese doutoral, há ainda uma razão mais profunda pela qual, contra seus contemporâneos “idealistas-espinosistas”, ele afirma que não pode haver um *conceito* do Absoluto – pois, descobre agora Schopenhauer, o próprio conceito nada mais é do que *relação*:

A característica essencial do *conceito* não é, de modo algum, que ele abarca muitas coisas dentro de si [mas sim que] ele é uma representação de uma representação, quer dizer, é uma representação que só existe através de sua *relação* para com outra representação, e *que é, de ponta a ponta, nada mais do que relação* [fundamento de conhecimento], tal como a matéria é, de ponta a ponta, causalidade [...] (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 241, *itálicos nossos*).

Falar de um *conceito* do Absoluto é, assim, e para usar uma peculiar expressão empregada pelo Schopenhauer maduro a respeito das “leis da liberdade” de Kant, falar de um ferro de madeira – o conceito é, de ponta a ponta, relação, de modo que supor o Absoluto como objeto de um conceito é o mesmo que colocá-lo em relação com outros objetos, isto é, é supô-lo, justamente, como Relativo, ou como não-Absoluto. Não precisamos, novamente, recorrer aqui à fase madura da filosofia de Schopenhauer, quando o encontramos inúmeras vezes contrastando o conhecimento racional-conceitual ao conhecimento intuitivo das Ideias platônicas mediante a característica apresentada pelo conhecimento racional-conceitual de ser um conhecimento de meras relações, em particular, da relação do objeto para com a Vontade do sujeito. Pois tal ideia já é explicitada num manuscrito muito precoce (1809–1810) do jovem Schopenhauer, manuscrito em que ele, contrastando o conceito à Ideia platônica, afirma que “só podemos abstrair conceitos comuns daquelas coisas que têm existência apenas em relações” (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p.11). Assim, o jovem Schopenhauer parece negar que seja possível um *conceito* daquilo que os Idealistas pretendiam colocar como

fundamento, como causa imanente, daquele mundo de objetos, que só são objetos mediante suas relações para com outros objetos, pois os conceitos, além de aplicáveis apenas àquilo que existe em relações, também são, eles próprios, meras relações. Tudo leva a crer, portanto, que Schopenhauer teria pretendido impor limites àquele lema espinosista de que “Toda determinação é negação”.

A NEGAÇÃO EM SCHOPENHAUER E NOS IDEALISTAS

Vimos anteriormente que, diante da afirmação dos “idealistas-espinosistas” de que *o finito só é finito enquanto contrastado ao Infinito*, o jovem Schopenhauer contrapunha a afirmação de que é o infinito que surge mediante a negação do finito, de que o finito é o positivo, ao passo que o infinito só pode ser a mera negação deste finito, quer dizer, ao contrário do afirmado acima pelos Idealistas, é o infinito que só existe enquanto contrastado ao finito. E vimos também, e em conexão com o artigo de Melamed, como Espinosa (e provavelmente Fichte e Schelling o acompanhariam nisso) desvalorizaria esta perspectiva, que parece ser a assumida pelo jovem Schopenhauer, como sendo a perspectiva da Imaginação, a qual, podendo mais facilmente conceber o finito do que o infinito, caracteriza este último como uma mera negação do finito. Assim vimos que o jovem Schopenhauer, embora compartilhasse com os “idealistas-espinosistas” a mesma insatisfação em relação ao mundo fenomênico, em relação ao “vazio e irrealidade” das cadeias, indefinidamente reiteráveis, de condições condicionadas, e embora compartilhasse com estes idealistas também a ideia ou intuição daquilo que está para além deste mundo fenomênico (a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer, as intuições intelectuais ou “mais altas” de Schelling e

Fichte, a intuição do Todo-uno de Espinosa), recusava-se, no entanto, e ao contrário destes idealistas, a estabelecer qualquer relação entre ambos, e, em particular, recusava que sua “consciência melhor” pudesse ser posta como fundamento da consciência empírica. Tal como Schopenhauer não se cansará de dizer em sua filosofia madura, isto que está para além do mundo fenomênico é *toto genere* diferente deste mundo, e as relações vigentes neste mundo fenomênico, em particular, o Princípio de Razão Suficiente, não pode ser estendido para isto que está para além deste mundo, seja este “para além” a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer, seja a “Vontade metafísica” do Schopenhauer maduro.

Mas, conforme chegamos a mencionar no início, apesar de Schopenhauer recusar-se a estabelecer qualquer relação entre estes dois mundos, uma crítica que lhe foi constantemente dirigida apontava que, mesmo admitindo que este conhecimento da “consciência melhor” ou da “Vontade metafísica” seja totalmente diferente daquele conhecimento do mundo fenomênico, será preciso uma explicação a respeito do modo como tal conhecimento ainda é *conhecimento*. Lembrando um dos movimentos típicos do Idealismo de Schelling, para dizermos que uma coisa é diferente de outra precisamos tê-las, anteriormente, identificado sob algum aspecto, isto é, a oposição pressupõe uma identificação prévia. É isto o que, afinal, ensinava aquela “estratégia espinosista” que, baseada no lema “toda determinação é negação”, dizia que o condicionado só é condicionado, e só se determina como contraposto ao Incondicionado, quando posto em relação com este, e *através deste*, Incondicionado. Assim, até mesmo um autor que, como Gardner, pretende estabelecer a *diferença* do sistema de Schopenhauer para com aqueles do Idealismo alemão, acaba concluindo que, dado que Schopenhauer nos leva a pensar o mundo como a sobreposição de duas concepções dissociadas uma da outra, então:

[...] ele nos põe na mesma posição daquela que ele critica em Schelling. O caráter do ponto de indiferença de Schelling é reproduzido na *estrutura* do sistema de Schopenhauer, que depende de uma suposição da mesma ordem – a saber, que a Vontade pode tanto ser como não ser o mundo como representação. A mesma combinação de conjunção e disjunção exclusiva está envolvida [...] Schopenhauer pode não falar de uma faculdade de intuição intelectual [...], mas ele ainda precisa admitir uma capacidade de apreender de *alguma* maneira o nexos entre Vontade e representação, sob pena de abdicar da pretensão de que algum conhecimento filosófico ainda esteja, de algum modo, envolvido aqui (GARDNER, 2015, p.36, *itálicos de Gardner*).

Este, diz o jovem Schopenhauer num manuscrito de 1815, é o “grande mistério da objetivação da Vontade” (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 384), o fato da mesma Vontade ora ser, ora não ser, objeto ou representação. É claro que, a este respeito, Schopenhauer sempre recorre à ideia, que é quase onipresente ao longo de toda a sua obra, de uma “dupla perspectiva”, perspectivas incomensuráveis entre si, através das quais uma mesma coisa é apreendida – presente já naquela duplicidade de estados de consciência (o estado empírico x o estado “melhor”) em que o “mesmo” mundo se apresentava ao jovem Schopenhauer, presente também na tese da identidade entre o querer da vontade e os movimentos do corpo, tal como estabelecida na seção 18 do livro II de *O Mundo como Vontade e Representação*, a adesão de Schopenhauer a esta ideia de uma dupla perspectiva se manifesta até mesmo no título desta sua obra prima, *O Mundo (ora) como Vontade, (ora) como Representação*. Talvez seja o pressentimento daquela dificuldade apontada por Gardner, e a solução oferecida por esta ideia de uma dupla perspectiva, o que tenha levado o jovem Schopenhauer, citando a *Ética* de Espinosa, a manifestar, num manuscrito de 1815, uma surpreendente adesão a este filósofo:

A extensão de Espinosa, como atributo de Deus, é a *Vontade*, e o pensamento, como atributo de Deus, é a *representação*. Mas como esta é apenas a objetividade da *Vontade*, quer dizer, a *Vontade* mesma como *representação*, então ‘extensão e pensamento são uma única e mesma substância que, ora é compreendida sob um atributo, ora é compreendida sob o outro atributo’. Portanto, a *natura naturans* é a *Vontade*, e a *natura naturata* é a *representação* (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 360-61).

Ora, Schopenhauer afirma aqui explicitamente que sua *Vontade* metafísica, que seu mundo “como” *Vontade*, mantém para com o mundo “como” *Representação* a mesma relação que a *natura naturans* de Espinosa mantém para com a sua *natura naturata*! Para Rappaport, o jovem Schopenhauer, quando escreveu estas linhas, estava tentando colocar sua filosofia em conexão com a de Espinosa, numa época em que o seu pessimismo, que o levará posteriormente a rejeitar asperamente qualquer vínculo com o “otimismo” espinosista, ainda não havia se apossado inteiramente de seu ser (RAPPAORT, 1889, p.139). Mas, de qualquer forma, estas observações parecem dar inteiramente razão àqueles que, tal como Herbart na resenha mencionada no início deste, viram no sistema de Schopenhauer uma nova versão do “idealismo-espinosista” presente em Fichte e em Schelling. Até mesmo aquela ideia de Schopenhauer a respeito da “dupla perspectiva” em que o “mesmo” mundo é apreendido foi antecedida pela solução dada por Espinosa ao dualismo cartesiano, solução que coloca a extensão e o pensamento como atributos, incomensuráveis entre si, de uma “mesma” substância. Gostaríamos, no entanto, de apontar para um aspecto que, independentemente da questão do pessimismo x otimismo, diferencia o pensamento de Schopenhauer do pensamento destes “idealistas-espinosistas”, se bem que não, talvez, de Espinosa mesmo.

Num de seus manuscritos muito precoces (1812), o jovem Schopenhauer nota uma diferença *de fato* existente entre os homens: alguns se prendem ao trabalho com conceitos, ao passo que outros querem se representar tudo através da imaginação (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 30). E, com efeito, muitas das considerações que o jovem Schopenhauer faz a respeito desta diferença, considerações que contêm o embrião de sua posterior distinção entre os conhecimentos intuitivo e abstrato-conceitual, estão conectadas a uma, por assim dizer, primeira “descoberta” de Schopenhauer, a saber, a distinção entre o conceito e a Ideia platônica. Já mencionamos um manuscrito em que os conceitos são ditos diferir das Ideias platônicas na medida em que, ao contrário das Ideias, eles se referem apenas àquilo que existe em *relação* para com outras coisas (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 11). E, num outro manuscrito de 1813, o jovem Schopenhauer nota que aquilo que Platão diz a respeito de suas Ideias na realidade se aplica a conceitos – o caráter mutável da intuição de coisas reais, que Platão contrasta ao caráter imutável de suas Ideias, é devido ao fato de que estas coisas reais são matéria e forma, onde a matéria é permanente, e a forma muda, ao passo que o conceito é apenas forma, de maneira que, se esta forma mudar, teremos *outro* conceito ao invés do anterior original, original este que permanece o mesmo, e nunca se torna o mesmo que este novo conceito. Enfim, diz Schopenhauer, disto se segue que o conceito é *imutável*, e é sob todos os aspectos *determinado* e *definitivo* (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 60-61). Tal como se apresenta num manuscrito um pouco posterior (1814) a este, o jovem Schopenhauer diz que “os conceitos, tal como as pedras, têm bordas definidas: por menores que sejam, eles nunca se misturam uns com os outros” (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 234). E, por outro lado, no que diz respeito àquilo que, para o Schopenhauer maduro, constituirá o co-

nhecimento intuitivo, o jovem Schopenhauer, ao elaborar o que é pertinente a este Entendimento intuitivo, diz num manuscrito de 1814 que:

(...) realidade é apenas efetividade (*Wirksamkeit*), o Entendimento não tem, de modo algum, conhecimento da negação, que é apenas uma reflexão da faculdade da Razão, e de fato é apenas relativa, pois o Nada (*das Nichts*) é apenas um conceito de comparação. O mesmo vale para a limitação (...) (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 220).

Ora, podemos ver como, ao explorar mais intensamente aquele ponto de vista, desprezado pelos idealistas-espinosistas como estando muito abaixo daquilo que é apreensível pelo “intelecto puro”, o ponto de vista da Imaginação ou da intuição, o jovem Schopenhauer começa a insinuar restrições ao âmbito de aplicabilidade daquele lema, que mencionamos como central no empreendimento filosófico do Idealismo alemão, de que “toda determinação é negação” – pois a própria negação é dita ser uma mera *relação* – é assim que, num outro manuscrito de 1813, o jovem Schopenhauer afirma:

O ‘Nada’ é um mero conceito de relação, a saber, aquilo que não está *em nenhum tipo de relação* para com outra coisa é chamado de *nada* por esta outra coisa, que por sua vez é chamada de *nada* pela primeira coisa. (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 36)

Assim, a negação é relativa a algo que, por sua vez, é um positivo, é algo dado a um Entendimento intuitivo que não conhece nada a respeito da negação. A negação, a limitação, pertencem à Razão, aos conceitos, que, no entanto, pressupõem que algo seja dado àquele conhecimento intuitivo que não lida, nem com conceitos, nem com a negação. O “negativo”, assim, depende de um positivo anteriormente dado numa instância que desconhece completamente a negação. Já mencionamos a maneira

como, para o jovem Schopenhauer, o panteísmo de Espinosa resultava de uma extrapolação do pensar conceitual para além de seus limites, de modo que seu Deus era “imane” ao mundo da mesma maneira como o conceito é imane e idêntico ao conjunto de predicados analiticamente dele extraíveis. Isto sugere que Schopenhauer, se fosse colocado diante daquele lema “toda determinação é negação”, o consideraria igualmente como uma extrapolação do pensar conceitual, e diria que há determinações que não se dão via negação do que quer que seja.

No curso de Fichte intitulado *Sobre os fatos da consciência*, frequentado pelo jovem Schopenhauer em 1811, vemos Fichte, depois de dizer que a sua *Doutrina da Ciência* é um conhecimento do conhecimento, ou uma percepção da percepção, e após dizer que a percepção se revela sob dois aspectos, como extensão e como qualidade sensível, afirmar que a respeito desta última também vale o princípio de que “a determinação ou definição é apenas limitação”, que “cada cor, por exemplo, é a negação de outra”, ao que o jovem Schopenhauer objeta que tal princípio só vale para os *conceitos*, mas não para as sensações – em relação a estas últimas, diz Schopenhauer:

É preciso primeiro perceber através de um sentido, e por este meio obtêm-se *uma primeira definição* (cor, som), anterior ao conhecimento e, daí, *anterior à possibilidade de uma negação* (mesmo que *inconsciente*) de todo o resto (...) Mas o conhecimento de que a cor que vejo hoje seja a mesma que vi ontem e, portanto, a sua *nomeação*, p.ex., vermelho, isto é a negação de tudo mais (SCHOPENHAUER, 1988, MR2, p. 39, *itálicos nossos*).

Ora, podemos ver aqui como já em suas primeiras reações àquele lema idealista-espinosista de que “toda determinação é negação” o jovem Schopenhauer não o encara como tendo validade irrestrita – a sensação

de cor não é determinada mediante seu contraste para com a sensação de som, embora o nome que lhe seja dado, com vistas à comparação e *relação* para com uma outra ocorrência da “mesma” sensação, seja determinado via negação. Curioso também é constatar a maneira como, numa época em que lutava por obter uma clara distinção entre os conceitos e as Ideias platônicas, e entre estas Ideias e a coisa-em-si kantiana, Schopenhauer elabora a ideia de uma *diversidade transcendental* das Ideias, que deve ser diferenciada da diversidade espaço-temporal dos indivíduos que participam de uma Ideia – assim escreve ele num manuscrito de 1814:

Após a eliminação da diversidade dos indivíduos que se encontra apenas em nosso percebê-los no tempo e no espaço, há ainda uma diversidade que não se encontra neles, e que eu gostaria, portanto, de chamar de *diversidade transcendental*. Esta é a diversidade das espécies mesmas, e podemos dizer que se trata da *diversidade das Ideias platônicas*. Todo cobre, em inumeráveis fragmentos e coisas individuais, naturalmente permanece cobre, e exibe exata e precisamente em todas as ocasiões as qualidades do cobre; e da mesma maneira todo zinco permanece zinco. Mas o zinco nunca é cobre, e este é um tipo de diversidade inteiramente diferente, e que não pode ser atribuída ao tempo ou ao espaço (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 193).

Ou seja, a Ideia platônica de cobre, parece sugerir Schopenhauer aqui, é determinada independentemente de sua relação negativa para com outras Ideias, independentemente de sua relação para com a Ideia, por exemplo, de zinco. Mesmo nesta fase muito precoce de sua elaboração filosófica o jovem Schopenhauer já tem claro que, embora tanto os conceitos como as Ideias abarquem uma multiplicidade de indivíduos, enquanto a Ideia é a coisa-em-si ela é aquilo que se manifesta em todos estes indivíduos, ao passo que os conceitos, ao contrário, são representações de representações, são representações abstraídas daqueles indivíduos

(SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 194). Esta distinção entre o conhecimento intuitivo das Ideias, enquanto contrastado ao conhecimento conceitual e abstrato dos objetos enquanto em *relação para com outros objetos* e, em particular, para com o “objeto imediato”, o corpo ou vontade do sujeito que conhece deste modo, tal como claramente estabelecida pela filosofia madura de Schopenhauer, já era explorada pelo jovem Schopenhauer nos mais precoces de seus manuscritos (SCHOPENHAUER, 1988, MRI, p. 11, 43, 60, 83), e nos faz concluir que, para Schopenhauer, o lema “toda determinação é negação” dos idealistas-espinosistas só vale para o conhecimento conceitual, e para o conhecimento intuitivo de indivíduos espaço-temporalmente determinados, mas não para o conhecimento intuitivo de suas Ideias platônicas, conhecimento este que, e isto Schopenhauer não se cansa de dizer ao longo de sua obra madura, *não* é um conhecimento de meras relações. Assim, a determinação das Ideias platônicas de Schopenhauer teria que se dar na ausência de qualquer relação para com algo outro, teria que se dar na ausência de qualquer negação; elas precisariam ser apreendidas numa instância que, tal como aquele Entendimento intuitivo de que falava Schopenhauer há pouco, desconhece completamente a negação.

Lembremos que, no artigo de Melamed anteriormente mencionado, ele, ao discriminar três interpretações do lema “toda determinação é negação”, sugere que Kant e Espinosa tenderiam a adotar a *terceira* daquelas interpretações, qual seja, a que concebe o Infinito como maximamente *determinado*. Mas, se nesta terceira interpretação o infinito é determinado sem que esta determinação se faça através da negação do finito, como ocorre na segunda interpretação “dialética”, temos aí uma *exceção* ao princípio de que “toda determinação é negação”! De qualquer forma, é aí que Melamed vê o maior contraste de ambos os filósofos para com Hegel:

Podemos ver agora que uma grande diferença entre os sistemas de Espinosa e de Hegel é que, para Hegel, tudo, mesmo o absoluto, é o que é também apenas em virtude de negar o que ele não é, ao passo que, para Espinosa, Deus, ou o Infinito, é *puramente afirmativo* (e ele *não* é o que é em virtude de negar o finito) (MELAMED, 2012, p.195).

Não podemos investigar, aqui, a questão sobre se Hegel estaria explicitando uma tendência já presente em Fichte e em Schelling – ao menos no caso de Schelling constatamos que este, ao contrário, falando do “caráter inteligível” do indivíduo e da maneira como este caráter precisa ter uma determinação como sua própria essência, diz que “o dito ‘*determinatio est negatio*’ não vale de modo algum para tal determinação” (SCHELLING, 2006, p.50). Mas, de qualquer forma, se antes vimos o jovem Schopenhauer criticar Espinosa por este ter extrapolado o âmbito do pensamento conceitual, ao entender a imanência de Deus ao mundo da mesma maneira como o conceito é imanente ao conjunto de predicados passíveis de dele serem analiticamente extraíveis, é muito provável que Schopenhauer denunciaria em Hegel uma ainda maior extrapolação do pensar conceitual, quando Hegel parece atribuir ao princípio de que “toda determinação é negação” uma validade ainda mais ampla do que aquela que se encontra em Espinosa. E é neste contexto de uma recusa do “pan-conceitualismo” de Espinosa e, principalmente, de Hegel, que encontramos, na obra madura de Schopenhauer, a única menção feita por ele ao princípio de que “toda determinação é negação”, princípio com que, segundo ele, os “neo-espinosistas hegelianos” ridiculamente se imaginam capazes de virar o mundo “de cabeça para baixo” (SCHOPENHAUER, 1996, p.118/1969, p.87).

Podemos, assim, concluir que, embora Schopenhauer efetivamente entenda, ao menos no início de sua elaboração filosófica, as re-

lações entre sua Vontade metafísica e o mundo da Representação nos moldes da relação em que, conforme vimos, o “idealismo-espinosista” presente nas filosofias de Fichte e Schelling concebia a “emanação” do finito determinado a partir do infinito ou “absoluto”, há aspectos de sua intuição filosófica, no entanto, que o fariam recusar peremptoriamente a extrapolação do pensar conceitual na validação irrestrita do princípio de que “toda determinação é negação”, tal como esta se apresentará em Hegel, ou naquilo que Melamed há pouco chamava de interpretação “dialética” deste princípio.

SCHOPENHAUER AND THE SPINOZISM

FROM GERMAN IDEALISM

ABSTRACT: In this paper I will evaluate the opinion about the similarities between Schopenhauer's philosophy and that of German Idealists. Drawing mainly on Schopenhauer's manuscripts prior to the mature phase of his philosophy, I will try to show that, despite the idealistic-spinozist framework in which he had to settle, Schopenhauer's philosophy differs radically from that of the German Idealists.

KEYWORDS: Schopenhauer, German Idealism, Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARTWRIGHT, D. (2010). *Schopenhauer: a biography*. Cambridge: Cambridge Univ.Press.

CASSIRER, E. (1986). *El problema del Conocimiento*. Vol.III.Roces, W. (trad) Mexico: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

COPLESTON, F.C. (1946). "Pantheism in Spinoza and the German Idealists". In: *Philosophy*, vol. 21, n.78 abril. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3748303?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=Pantheism&searchText=in&searchText=Spinoza&searchText=and&searchText=the&searchText=German&searchText=Idealists&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3DPantheism%2Bin%2BSpinoza%2Band%2Bthe%2BGerman%2BIdealists%26amp%3Bacc%3Don%26amp%3Bwc%3Don%26amp%3Bffc%3Doff%26amp%3Bgroup%3Dnone&ab_segments=0%2Fbasic_C-4802%2Ftest1&refreqid=search%3A3e5deba2cdf476976feec342ebb2be9d&seq=1#metadata_info_tab_contents>.

FICHTE, J.G. (2005). *The System of Ethics*. Breazele, D. e Zöller, G. (ed/trad). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

GARDNER, S. (2015). *Schopenhauer's Deconstruction of German Idealism*. Disponível em: <<https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1471828/1/SCHOPENHAUER.Gardner.book.chapter.pdf> >.

- JANAWAY, C. (2003). “Knowledge and tranquility: Schopenhauer on the value of art”. In JACQUETE, D. (ed) *Schopenhauer, philosophy and the arts*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- JACOBI, F.H. (1994). *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Di Giovanni (trad). Québec: McGill-Queen’s Univ.Press.
- MELAMED, Y.Y. (2012). “Omnis determinatio est negatio”: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel. Disponível em: <<https://philarchive.org/rec/MELODE>>.
- RAPPAPORT, S. (1889). *Spinoza und Schopenhauer*. Halle-Wittgenberg: Halle Als. Disponível em: < <https://epdf.pub/spinoza-und-schopenhauer.html> >.
- SCHELLING, F.W.J. (2006). *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Love, J. e Schmidt, J.(trad). New York: State Univ. of N.Y. Press.
- SCHOPENHAUER, A. (1813). *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Rudolstadt: Bayerische Staats Bibliothek – Müncher Digitalisierungs Zentrum.
- _____. (1988). *Manuscript Remains*. Vol.I –“Early Manuscripts” (MR1) e II – “Critical Debates” (MR2). Hübscher, A.(ed) e Payne, E.F.J.(trad). Oxford: Berg Publishers Ltda.
- _____. (1996). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vols.I e II. Frankfurt: InselVerlag/ *The World as Will and Representation*. Vols. I e II. Payne, E.F. J.(trad). New York: Dover Publications Inc, 1969.
- _____. (2010). *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cartwright, D. e Erdmann, E. (trad). Oxford: Oxford Univ. Press.
- _____. (1903). *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (3^a ed). Hillebrand, K.(trad). London: G.Bell and Sons.
- SEGALA, M. e DE CIAN, N. (2002). “What is Will?”. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, n.83 (<http://www.item.ens.fr/index.php?id=577242>)