

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia

Michael Peterson Olano Morgantti Pedroso

O Conhecimento enquanto Afirmação da Vontade de Vida:  
Um estudo acerca da dialética erística de Arthur Schopenhauer

Brasília/DF

2016

Michael Peterson Olano Morgantti Pedroso

O Conhecimento enquanto Afirmação da Vontade de Vida:

Um estudo acerca da dialética erística de Arthur Schopenhauer

Dissertação de Mestrado Acadêmico apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia/PPG-FIL da Universidade de Brasília/UnB, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, linha de pesquisa 1 – Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Hahn

Brasília/DF

2016

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O                   Olano Morgantti Pedroso, Michael Peterson  
SC373            O Conhecimento enquanto Afirmação da Vontade de  
c                   Vida / Michael Peterson Olano Morgantti Pedroso;  
                    orientador Alexandre Hahn. -- Brasília, 2016.  
                    138 p.

                    Dissertação (Mestrado - Mestrado em Filosofia) --  
                    Universidade de Brasília, 2016.

                    1. erística. 2. argumentação. 3. Schopenhauer. 4.  
                    Metafísica da Vontade. I. Hahn, Alexandre, orient.  
                    II. Título.

## **Folha de Aprovação**

Prof. Dr. Alexandre Hahn (UnB - Orientador)

---

Profa. Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)

---

Prof. Dr. Rainri Back (Universidade Católica de Brasília - Membro Externo)

---

À minha esposa Júlia, pelo apoio e companheirismo; à minha filha Valentina, fonte inesgotável de inspiração diária; à minha mãe Patricia, por ensinar-me a relevância da determinação e, por vezes, da obstinação; ao meu pai Scipião (*in memoriam*) – cuja ausência é sentida por todos – por haver em mim despertado o gosto por filosofia.

—

“— Graças ao sol, disse, e a vós todas, deidades celestes, por haverdes deixado ver, antes de abandonar a vida, em meu reino e sob este teto, Públio Cornélio Cipião, cujo nome é o bastante para me despertar alegria, recordando em minha alma o varão invicto de virtudes memoráveis!”. *O Sonho de Cipião in Cícero, Da República*, Livro VI.

“When intellectualism arises,  
hypocrisy is close behind”

*Tao Te Ching*, Lao Tsé

## RESUMO

A presente dissertação visa a investigar o opúsculo póstumo de Arthur Schopenhauer chamado *Die Kunst, Recht zu Behalten* (A Arte de Ter Razão), à luz dos principais aspectos de sua doutrina, mormente sua teoria do conhecimento e suas implicações estéticas e éticas. O texto é composto de 38 (trinta e oito) estratégias de argumentação desonesta, acompanhados de uma introdução e algumas notas, e tem redação estimada entre 1825 e 1830. Trechos do manuscrito foram publicados por ocasião da segunda edição de *Parerga e Paralipomena* em 1862. Dois anos mais tarde, o manuscrito (sem título) de Schopenhauer foi publicado na íntegra por Julius Frauenstädt, seu discípulo. Pouco estudada no Brasil, a *dialética erística* tem sido tratada mais de maneira cômica que séria pelo mercado editorial brasileiro, haja vista a abordagem por vezes apelativa defendida pela maior parte das edições no Brasil. Assim, o presente trabalho chama para si a tarefa de entender o manuscrito de maneira mais profunda, como um complemento sólido ao restante da obra do filósofo de Danzig, em vez de um mero panfleto de Schopenhauer com vistas a polemizar com a filosofia acadêmica alemã.

Palavras-chave: erística; argumentação; Schopenhauer; Metafísica da Vontade.

## ABSTRACT

This essay aims at investigating the posthumous opusculum by Arthur Schopenhauer called *Die Kunst, Recht zu Behalten* (The Art of Being Right), in light of the main aspects of his doctrine, in particular his theory of knowledge and its aesthetical and ethical implications. The text is composed of 38 (thirty-eight) stratagems on dishonest reasoning, along with an introduction and a few notes, and it is estimated to have been written at some point between 1825 and 1830. Parts of the manuscript were published on the second edition of *Parerga and Paralipomena* in 1862. Two years later, the full text of his manuscript (without a title) was published by Julius Frauenstädt, Schopenhauer's disciple. Little studied in Brazil, the *eristic dialectics* has been dealt with in a more comic than serious way by the Brazilian book market, given the sort of mocking approach advocated by most of Brazilian editions of the text. Thus, hereby work draws to itself the task of understanding the manuscript in a deeper way, as a solid complement to the rest of the philosopher of Danzig's work, rather than a mere propaganda by Schopenhauer with a view to attack the German academic philosophy.

Keywords: eristic; reasoning; Schopenhauer, Metaphysics of Will.



## **Lista de Abreviaturas e Siglas**

### **Obras de Schopenhauer:**

**MVR I** – O Mundo como Vontade e Representação, Tomo I  
**MVR II** – O Mundo como Vontade e Representação, Tomo II  
**SRQ** – Sobre a Raiz Quádrupla do Princípio de Razão Suficiente  
**SVC** – Sobre a Visão e as Cores  
**SVN** – Sobre a Vontade na Natureza  
**PP I** – *Parerga e Paralipomena*, 1ª edição  
**PP II** – *Parerga e Paralipomena*, 2ª edição  
**DE** – Dialética Erística

### **Obras de outros filósofos:**

**CRP** – Crítica da Razão Pura (Immanuel Kant)  
**MFP** – Meditações sobre a Filosofia Primeira (René Descartes)  
**F** – Fedro (Platão)  
**T** – Teeteto (Platão)  
**Me** – Metafísica (Aristóteles)  
**R** – Retórica (Aristóteles)  
**To** – Tópicos (Aristóteles)  
**Mo** – Monadologia (Leibniz)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1 O MUNDO PARA SCHOPENHAUER</b>	
1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA –KANT.....	20
1.2 SCHOPENHAUER E O “NEGÓCIO DO FILÓSOFO”.....	22
1.3 O CONHECIMENTO INTUITIVO ENQUANTO ORIGEM DO MUNDO: SOBRE A VISÃO E AS CORES.....	27
1.4 SOBRE A RAIZ QUÁDRUPLA DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE.....	34
1.4.1 As quatro classes de representação para o sujeito.....	36
1.5 A VONTADE EM SCHOPENHAUER E SEU DIÁLOGO COM OS DOIS TIPOS POSSÍVEIS DE CONHECIMENTO <i>STRICTO SENSU</i> .....	45
<b>2 A DIALÉTICA ERÍSTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER</b>	
2.1 UMA OBRA PÓSTUMA.....	54
2.2 SOBRE O NOME “DIALÉTICA ERÍSTICA”.....	56
2.3 A BASE DE TODA DIALÉTICA SEGUNDO SCHOPENHAUER.....	65
2.4 OS ESTRATAGEMAS.....	66
2.4.1 Estratagemas Propositivos	
2.4.1.1 <u>Quarto Estratagema</u> .....	68
2.4.1.2 <u>Quinto Estratagema</u> .....	69
2.4.1.3 <u>Sétimo Estratagema</u> .....	69
2.4.1.4 <u>Nono Estratagema</u> .....	70
2.4.1.5 <u>Décimo Estratagema</u> .....	70
2.4.1.6 <u>Décimo Quinto Estratagema</u> .....	71
2.4.1.7 <u>Trigésimo Quinto Estratagema (<i>argumentum ab utili</i>)</u> .....	71
2.4.2 Estratagemas Refutativos	

<u>2.4.2.1 Primeiro Estratagema (Amplificação)</u> .....	72
<u>2.4.2.2 Segundo Estratagema</u> .....	73
<u>2.4.2.3 Terceiro Estratagema</u> .....	74
<u>2.4.2.4 Oitavo Estratagema</u> .....	76
<u>2.4.2.5 Décimo Segundo Estratagema</u> .....	76
<u>2.4.2.6 Décimo Sexto Estratagema (<i>Argumentum ad hominem</i>)</u> .....	77
<u>2.4.2.7 Décimo Sétimo Estratagema (diferenciação sutil)</u> .....	77
<u>2.4.2.8 Décimo Oitavo Estratagema (<i>mutatio controversiae</i><sup>1</sup>)</u> .....	78
<u>2.4.2.9 Décimo Nono Estratagema</u> .....	78
<u>2.4.2.10 Vigésimo Primeiro Estratagema</u> .....	79
<u>2.4.2.11 Vigésimo Segundo Estratagema</u> .....	79
<u>2.4.2.12 Vigésimo Terceiro Estratagema</u> .....	80
<u>2.4.2.13 Vigésimo Quinto Estratagema</u> .....	80
<u>2.4.2.14 Vigésimo Sexto Estratagema</u> .....	81
<u>2.4.2.15 Vigésimo Sétimo Estratagema</u> .....	82
<u>2.4.2.16 Vigésimo Oitavo Estratagema (<i>argumentum ad auditores</i>)</u> .....	82
<u>2.4.2.17 Vigésimo Nono Estratagema (digressão)</u> .....	83
<u>2.4.2.18 Trigésimo Primeiro Estratagema</u> .....	84
<u>2.4.2.19 Trigésimo Segundo Estratagema</u> .....	84
<u>2.4.2.20 Trigésimo Terceiro Estratagema</u> .....	85
<u>2.4.2.21 Trigésimo Quarto Estratagema</u> .....	85
<u>2.4.2.22 Trigésimo Sétimo Estratagema (<i>argumentum ad hominem por ad rem</i>)</u> .....	85
<u>2.4.2.23 Último Estratagema (<i>argumentum ad personam</i>)</u> .....	86
2.4.3 Estratagemas Mistos	

---

<sup>1</sup> Mudança de controvérsia.

<u>2.4.3.1 Sexto Estratagema</u> .....	88
<u>2.4.3.2 Décimo Primeiro Estratagema</u> .....	88
<u>2.4.3.3 Décimo Terceiro Estratagema</u> .....	88
<u>2.4.3.4 Décimo Quarto Estratagema (<i>Fallacia non causae ut causae</i> – primeira ocorrência)</u> .....	89
<u>2.4.3.5 Vigésimo Estratagema (<i>fallacia non causae ut causae</i> – segunda ocorrência)</u> .....	89
<u>2.4.3.6 Vigésimo Quarto Estratagema</u> .....	90
<u>2.4.3.7 Trigésimo Estratagema (<i>argumentum ad verecundiam</i>)</u> .....	90
<u>2.4.3.8 Trigésimo Sexto Estratagema</u> .....	91
2.5 A DIALÉTICA ERÍSTICA SOB UM PONTO DE VISTA CONTEMPORÂNEO.....	93
<b>3 A EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER E A DIALÉTICA ERÍSTICA</b>	
3.1 PAVIMENTANDO O CAMINHO PARA UM POSSÍVEL DIÁLOGO.....	97
3.2 INDISSOCIABILIDADE DA EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER DE SUAS ESTÉTICA E ÉTICA.....	104
3.3 A DIALÉTICA ERÍSTICA COMO RETRATO AUTOEVIDENTE DO CONHECIMENTO A SERVIÇO DA VONTADE.....	112
<b>CONCLUSÃO</b> .....	124
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	134

## INTRODUÇÃO

Pois bem, foi a este Páris, quando ainda era pastor no monte Ida, que Zeus enviou Hermes com as três deusas, Hera, Atena e Afrodite, que disputavam, com sua beleza, a maçã de ouro que a provocante Éris, a Discórdia, deixou cair entre os deuses, por ocasião do banquete de núpcias de Tétis e Peleu. Ao ver as divindades, o pastor teve medo e quis fugir, mas Hermes o persuadiu a funcionar como árbitro do magno concurso, em nome da vontade de Zeus.

As três imortais expuseram então seus argumentos e defenderam sua própria causa e candidatura, prometendo cada uma sua proteção e dons particulares, se por ele declarada vitoriosa. Hera assegurou-lhe, se fosse eleita, o império da Ásia; Atena ofereceu-lhe a sabedoria e a vitória em todos os combates; Afrodite garantiu-lhe o amor da mulher mais bela do mundo: Helena, esposa de Menelau, rainha de Esparta. Alexandre [Páris] decidiu que a mais bela das três era Afrodite (...). (BRANDÃO, 1992, v. 2, p. 239).

Um juízo acerca de um fato, emitido não no intuito de se comunicar conhecimento e, assim, se chegar à verdade de uma questão em disputa, mas motivado pelos benefícios subjacentes reservados ao emissor deste juízo, que serão apoiados caso se agrade à plateia, ou a alguém em particular que dela faça parte, é a questão de interesse do opúsculo póstumo schopenhaueriano intitulado *Dialética Erística* e do presente trabalho, estando este adicionalmente preocupado com a relação daquela à luz da doutrina do mundo como Vontade e Representação de Arthur Schopenhauer. De acordo com o relato da mitologia grega, segundas intenções travestidas de informação imparcial foram a origem da Guerra de Tróia; o Pomo da Discórdia, razão última da indução de um juízo *ad hoc* por meio de fundamentações extra-argumentativas, foi o motivo de o Ocidente atribuir a Éris, potestade grega chamada Discórdia pela tradição latina, o estilo de argumentação em que o que importa é a vitória, pouco importando o meio; afirmação da vontade de vida na forma de linguagem verbal é o melhor entendimento que se pode ter da referida obra póstuma do filósofo de Danzig, conforme advoga a dissertação ora apresentada.

Do ponto de vista de sua obra tomada como um todo, Schopenhauer ingressa no debate filosófico inequivocamente partindo da separação entre fenômeno e coisa-em-si, inaugurada por Immanuel Kant, a quem Schopenhauer chamava “o assombroso” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 27) – apodo que nos remete imediatamente à famosa passagem

de um dos discursos platônicos – outra referência inequívoca para Schopenhauer, ao lado do próprio Kant – dedicados às investigações acerca do conhecimento, em que Sócrates explica a Teeteto que filosofia é assombro, espanto, em 155d:

TEET. — Pelos deuses, Sócrates, como me espanto muitíssimo com o facto de ser assim e, por vezes, quando verdadeiramente olho para isso, fico tonto.

S. — Efectivamente, meu amigo, Teodoro parece não ter adivinhado mal a tua natureza. Pois o que estás a passar, o maravilhares-te, é mais de um filósofo. De facto, não há outro princípio da filosofia que não este (...) (PLATÃO, 2010, p. 212).

Erudito e abastado, filho de um comerciante com uma romancista, instruído nas letras e nos números, Schopenhauer foi uma exceção dentre os filósofos modernos alemães, quase todos professores universitários – ou como dizia Schopenhauer, “filósofos de edícula” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 216.) –, alguns dos quais inclusive foram seus professores, como Fichte e Schleiermacher (*idem*, p. 12). Beneficiário da situação descrita por si próprio no Livro IV de sua *magna opera*<sup>2</sup> durante a maior parte de sua idade adulta, Schopenhauer pôde dedicar-se exclusivamente à filosofia por toda sua vida, mormente após a morte de seu pai, possivelmente por suicídio. Talvez por não estar inserido no circuito universitário prussiano oficial, aquilo que produziu e legou à posteridade via publicações levou muito tempo para que efetivamente impactasse a cena filosófica de então, o que lhe rendeu anos a fio de ilustre anonimato. Restou-lhe seguir uma vida dedicada ao estudo da filosofia, mas sem visibilidade. Tão importante para a sua realização enquanto filósofo era a questão da leitura de seus escritos, que desabafou no prefácio à 2ª edição de SVN: “*Legor et legar*”<sup>3</sup>, após duas edições do seu *opus magnum* que passaram despercebidas entre os alemães, sendo que Schopenhauer precisou resgatar boa parte da tiragem da primeira edição de modo a evitar que se tornasse papel de rascunho. A partir de 1851, com a publicação dos *Parerga und Paralipomena*<sup>4</sup>, Schopenhauer passa a gozar daquilo que havia aguardado pelos trinta e três

<sup>2</sup> “A resignação, ao contrário, assemelha-se à **fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todas as preocupações**”. Schopenhauer, Arthur. O Mundo como Vontade e como Representação - Tomo I. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 494, grifo nosso.

<sup>3</sup> Sou lido e serei lido.

<sup>4</sup> Conforme escreve no prefácio à terceira edição de MVR I, “Sete anos após a publicação da segunda edição publiquei dois tomos intitulados *Parerga e paralipomena* [ornatos e suplementos]. Aquilo contido sob este título são acréscimos à exposição sistemática de minha obra principal. Contudo, tinha então de publicá-los como podia, pois era bastante duvidoso se viveria para ver esta terceira edição” (*Ibid.*, pp. 38-39).

anos antecedentes, desde que veio a lume em 1819 a primeira edição de MVR I: reconhecimento público.

O filósofo que desprezava sua época<sup>5</sup> (desprezo que incluía sua repulsa à filosofia universitária, sobretudo aos professores universitários alemães, a quem responsabilizava por seu ostracismo forçado em sua própria terra<sup>6</sup>), abertamente regozija-se com a sua boa receptividade, não porque secretamente se importasse com a opinião dos outros<sup>7</sup>, mas sim porque Schopenhauer considerava a missão de sua vida<sup>8</sup> publicar sua obra satisfatoriamente, para os poucos leitores que já lhe eram fiéis<sup>9</sup> e também, provavelmente, porque sua doutrina filosófica declaradamente dialogava com os principais monumentos da história da filosofia ocidental como um todo até então, na opinião de Schopenhauer: Immanuel Kant e Platão. Kant inaugurara com a sua *Crítica da Razão Pura* o idealismo transcendental, donde partem as investigações schopenhauerianas, ao passo que Platão fornecera as Ideias, que terão um papel preponderante na filosofia de Schopenhauer.

Fez-se referência aqui às obras de Schopenhauer publicadas em vida, por sua própria decisão, mas não às póstumas – entre as quais se encontra nada menos que a edição final dos *Parerga e Paralipomena*, diga-se de passagem. Como já aludido, a presente dissertação se interessa especificamente por um pequeno texto póstumo de Schopenhauer, a um só tempo riquíssimo em possibilidades de complementação de interpretação de sua obra – reputada por ele próprio e por seus estudiosos como inteiriça, doutrina única e composição orgânica – e pouco estudado no Brasil, onde viceja uma abordagem, aqui assim reputada, equivocada

---

<sup>5</sup> “A minha doutrina não reclama de modo algum para si o nome de ‘filosofia do tempo presente’, tão disputado pelos grotescos adeptos da mistificação hegeliana, mas sim o de filosofia do tempo vindouro, tempo este que não mais encontrará sua satisfação em palavreados vazios de sentido, em frases ocas e em paralelismos jocosos, mas que exigirá da filosofia conteúdo real e conclusões sérias (...)”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na Natureza*. Trad. de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013, p. 49.

<sup>6</sup> Friedrich Dorguth, jusfilósofo alemão, comparava Schopenhauer a Kaspar Hauser, o jovem encontrado em Nuremberg no século XVIII que supostamente havia passado a maior parte da vida isolado do mundo, trancado num quarto, tamanho o silêncio dos filósofos alemães mais proeminentes à época acerca da obra do filósofo de Danzig. *Id.*

<sup>7</sup> “Nenhum homem deveria esperar muito dos outros ou, em geral, do mundo externo”. SCHOPENHAUER, Arthur. *A Sabedoria da Vida*. Trad. de Jeanne Rangel. São Paulo: Editora Golden Books, 2007a, p. 43.

<sup>8</sup> “Estou muito feliz por vivenciar ainda o nascimento de meu último filho, com o que eu dou por cumprida minha missão nesta Terra. Finalmente me sinto livre de um peso que carreguei desde meus 24 anos e que pendia fortemente em minhas costas. Ninguém pode imaginar como é isso”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Filosofia e seu Método*. Trad. de Flamarion C. Ramos. São Paulo, Hedra Editora, 2010, p. 13.

<sup>9</sup> Como ele próprio diz, “Agora, por meio do presente, admitidamente visei aos leitores primeiros, os quais estão familiarizados com minhas obras correlatas e substanciosas; talvez estes até mesmo encontrem aqui muito de seu desejado esclarecimento”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Gesammelte Werke in zehn Bänden*. Zurich: Diogenes Verlag, 1977, v.7, p.7.

sobre o tema em tela, tomado como produto do intuito final de deliberadamente instruir as pessoas a se enganarem umas às outras. A *dialética erística* de Arthur Schopenhauer, publicada postumamente em 1864 no bojo da obra *Eristik, in Arthur Schopenhauers Handschriftlicher Nachlass* – esta organizada por seu discípulo Julius Frauenstädt<sup>10</sup> –, consiste em 38 estratégias de argumentação desonesta mapeados pelo próprio Schopenhauer, ilustrados sempre que possível por exemplos de situações vividas por ele próprio. A *eristische Dialektik* é a atividade que se dedica a conferir ares de seriedade e imparcialidade argumentativa à pura imposição discursiva dos caprichos particulares de um indivíduo: trata-se de instrumental retórico-contencioso que permite, em última instância, a afirmação de posicionamentos arbitrários com verniz de *alétheia*. Como diz Schopenhauer, é ferramenta que lida com o gosto da vitória pela vitória, *per fas et per nefas*<sup>11</sup>, um belo exemplar de uma espécie de parnasianismo das objeções, que almeja ao êxito debatedor *per se* e que, por sua natureza teleológica mal dissimulada, torna-se o veículo verbal da má-fé humana por excelência: é o triunfo dos interesses personalíssimos, confessáveis e inconfessáveis; a ponte – cuidadosamente maquiada de investigação honesta – entre o discurso apresentado e suas motivações subjacentes.

As traduções da Erística de Schopenhauer no Brasil<sup>12</sup>, em sua maioria, destoam bastante de uma tendência já difundida no exterior, considerando-se que existem dezenas de edições estrangeiras do texto póstumo objeto da presente dissertação, a maior parte delas intitulada *The Art of Being Right* (edições anglófonas) e *Die Kunst, Recht zu Behalten* (edições germânicas). Título retirado da segunda nota de rodapé do opúsculo schopenhaueriano, apresenta propriedade e pertinência assombrosas, pois que não evoca determinado matiz semântico que daria a entender, ao leitor neófito, se tratar de um “manual de patifaria” ou de um guia infalível de persuasão, com vistas a se sagrar vencedor num embate verbal por meio da habilidade em defender a própria opinião, como o título da maior parte das edições brasileiras advoga<sup>13</sup>. Incansável crítico da desonestidade intelectual,

---

<sup>10</sup> Responsável pela primeira edição de obras póstumas de Schopenhauer. Posteriormente tais obras foram reunidas às obras publicadas *in vita* sob a batuta de Arthur Hübscher, cuja edição histórico-crítica é a principal referência bibliográfica mundial para estudos sobre Schopenhauer.

<sup>11</sup> Por meios pios e por meios ímpios.

<sup>12</sup> Três no total, pouquíssimas quando se observa a existência de dezenas de edições em língua inglesa, por exemplo.

<sup>13</sup> Livros cujos nomes sugestivamente são “Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão” e “38 Estratégias para Vencer Qualquer Debate”.



ferrenho defensor da clareza de discurso<sup>14</sup> e autêntico amante da sabedoria, no sentido etimológico da filosofia, nada jamais poderia estar mais distante do filósofo de Danzig do que redigir um roteiro endereçado a seus contemporâneos – que não gozavam de boa avaliação por ele<sup>15</sup> – com vistas a ensiná-los a embrulhar uns aos outros. Seu verdadeiro intuito com essa obra não pode ser mais do que especulado pela posteridade, por se tratar de um manuscrito que não foi publicado em sua integralidade pelo autor. Em sua integralidade, frise-se, porque os *Parerga* fazem menção à dialética erística em seu tomo II, mais precisamente no § 26, constante do capítulo 2 da obra, intitulado *Acerca da Lógica e da Dialética*. Lá Schopenhauer afirma:

Reuni então todos os artifícios desonestos que soem ocorrer com frequência ao se disputar e constituí claramente cada um deles conforme sua natureza peculiar, elucidados através de exemplos e designados pelo próprio nome; por fim coloquei também, de outra parte, os meios de contenção (bloqueio), por assim dizer, usados contra essas fintas (pseudoataques); **donde uma dialética erística formal [técnica do discutir] surgiu** (SCHOPENHAUER, 1977, v. 9, p. 33). Grifos nossos.

A dialética erística, assim, se propõe a fornecer um mapeamento dos ardis intelectuais de que tendem a se servir todos, sem exceção, quando tratam de se imiscuir numa contenda discursiva. *In verbis auctoris*, “[...] se dou razão ao adversário tão logo ele parece tê-la, dificilmente ele fará o mesmo quando o caso se inverter: procederá antes *per nefas*, portanto, tenho de fazer a mesma coisa. [...] Além disso, se eu quisesse – tão logo me parecesse que ele tem razão – renunciar à minha proposição, depois de tê-la examinado a fundo, poderia facilmente suceder que, induzido por uma impressão momentânea, eu estivesse renunciando à verdade para adotar o erro” (SCHOPENHAUER, 2001a, pp.91-92).

Apesar do retrato abominável que se pode fazer da dialética erística do ponto de vista intelectual, Schopenhauer lhe atribui, contudo, grande utilidade, considerando “sem razão que venha sendo desprezada em tempos recentes<sup>16</sup>” (*id.*, p.17), pois ela fornece provas de

<sup>14</sup> “(...) o filósofo [Schopenhauer] já se antecipava respondendo que um lago suíço, límpido, parece raso, mas uma prospeção dele revela as suas profundidades”. SCHOPENHAUER, 2005, p. 10.

<sup>15</sup> Seu desdém para com a própria geração é patente em trechos como “O leitor que não se interessar por estes assuntos pode transmitir este e todos meus escritos, intactos, a seus netos. Pouco me importa, pois não escrevo para uma geração, e sim para muitas”. SCHOPENHAUER, Arthur. *La Cuadruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Trad. de E. G. Blanco. Buenos Aires: El Ateneo, 1950, p. 65.

<sup>16</sup> A menção aos tempos recentes pode muito bem ser uma referência à atenção que o tema tinha nos tempos antigos, já que alguns dos estratagemas apresentados na dialética erística já constavam dos *Tópicos* aristotélicos, fazendo Schopenhauer as devidas remissões quando deles trata em seu opúsculo.

como se desmascarar uma argumentação que trate não de buscar o que ele chama de “verdade objetiva”, mas de tentar estabelecer qual argumento vence por mais artifícios, num putativo (e, se confirmado, flagrante) exemplo do conhecimento *stricto sensu*<sup>17</sup> a serviço da Vontade. Quanto a este substantivo, o presente trabalho adota a diferenciação entre Vontade (com inicial capitalizada) e vontade (com inicial minúscula), introduzida no § 22 da tradução de MVR I, feita por Jair Barboza, devido à melhor clareza possibilitada por tal diferenciação. Assim é que ele, por meio de um artifício didático, diferencia Vontade (coisa-em-si da natureza) e vontade (manifestação da Vontade nos indivíduos humanos).

Assim, o capítulo 1 desta dissertação trata da doutrina de Schopenhauer como um todo, explicitando a teoria do conhecimento que lhe é típica, que dialoga intimamente tanto com sua estética quanto com sua ética. O capítulo 2 expõe a dialética erística propriamente dita, os trinta e oito estratagemas reunidos por Schopenhauer em seu manuscrito. O capítulo 3 se propõe a lidar com o cerne do problema investigado pela presente dissertação, a saber, a relevância epistemológica – complementar ou suplementar – do pequeno tratado sobre argumentação desonesta frente à obra do filósofo de Danzig. A conclusão, por fim, avalia o saldo do trabalho, apontando as consequências investigativas do esforço até então empreendido de diálogo entre o Schopenhauer publicado *in vita* e aquele que a dedicação de um discípulo trouxe à luz.

Ora, um texto redigido por Schopenhauer em algum momento entre os anos 1825 e 1830, ao qual ele próprio faz menção aproximadamente vinte anos depois, é um fato no mínimo intrigante, por gerar a situação de um texto que foi escrito, nunca publicado pelo autor, muito embora exposto parcialmente posteriormente, já que três estratagemas foram apresentados nos *Parerga*, como mostrado no capítulo 2 da presente dissertação. Trata-se de uma obra póstuma, naturalmente, mas uma que o próprio autor decide exibir parcialmente para seus leitores – e, ironia do destino, o faz justamente na segunda edição da obra que o lança para a notoriedade mundial –, meramente insinuando aquilo que buscava ao escrever os 38 estratagemas. Em que situação isso deixa a dialética erística? Uma vez que Julius Frauenstädt publica o manuscrito postumamente e Arthur Hübscher o sedimenta no seio do

---

<sup>17</sup> Com vistas a tornar a exposição do presente trabalho mais clara, julgamos necessária uma diferenciação entre conhecimento propriamente dito (*stricto sensu*, aquele de que Schopenhauer trata no livro I de MVR I) e outras formas de conhecimento também divisadas por ele, como o conhecimento estético e o ético, tratados pelo filósofo na mesma obra nos livros III e IV, respectivamente.

*opus* schopenhaueriano, como a posteridade pode enfrentar a tarefa de ler o opúsculo em tela?

Conseqüentemente, este trabalho se pretende uma tarefa interpretativa da obra orgânica de Schopenhauer, que divide a realidade – tanto a aparente quanto a última – em representação (*Vorstellung*) e Vontade (*Wille*), respectivamente, partindo da divisão análoga feita primeiramente por Kant em coisa-em-si (*Ding-an-sich*) e fenômeno (*Erscheinung*). O tratamento da questão da erística aqui ensaiado, mais do que preocupado em expor os trinta e oito estratagemas retóricos mapeados por Schopenhauer como retrato do "vade mecum de picardia" do filósofo de Danzig, interessa-se por apresentá-los como introito a uma leitura que os vincula a aspectos típicos da epistemologia schopenhaueriana, com todas as suas implicações éticas e estéticas. O problema de que a presente dissertação se ocupa, portanto, é a relevância epistemológica da dialética erística de Schopenhauer frente à sua obra. Afinal, a pesquisa ora apresentada surgiu do pressentimento de que o opúsculo teria algo de mais profundo a oferecer, sobretudo quando tomado contextualmente com a doutrina filosófica do pessimismo schopenhaueriano, que propugna o mundo ilusório coberto pelo véu de Maia, puro caleidoscópio que preenche o vazio do tédio mortífero inerente à vida humana<sup>18</sup> e esconde do sujeito o único ser permanente que existe no sentido platônico: a Vontade. Da mesma maneira que um número de prestidigitação tem mais a dizer sobre os meandros da percepção da plateia do que sobre o truque de ilusionismo em si, assim aqui se considera a dialética erística mais importante pelas implicações complementares que autoriza frente ao mundo como Vontade absoluta e representações particulares relativas entre si, em oposição a um tutorial para consagrar-se vencedor em qualquer debate. Muito apropriadamente, o termo usado por Schopenhauer para designar cada uma das classes de argumentação desonesta da dialética erística (estrategema), também pode ser traduzido do alemão ao português pelo vocábulo "truque": *Kunstgriff*.

---

<sup>18</sup> A miséria da existência humana para Schopenhauer é inequivocamente expressa nesta passagem: "Sua vida [do animal e do homem], portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos". SCHOPENHAUER, 2005, p. 402.

## 1 O MUNDO PARA SCHOPENHAUER

### 1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA – KANT

Immanuel Kant, o filósofo da revolução copernicana do conhecimento, parece ser um inconformado com o diagnóstico de Hume quanto à impossibilidade de um conhecimento seguro. Ora, sendo o objetivo do conhecimento conferir informações e relações sólidas e confiáveis ao ser humano acerca da natureza, seja ela sobre si ou sobre o mundo externo, o que esperar de um cenário que não nos permita emitir quaisquer juízos (proposições) que digam respeito a nós e àquilo que nos circunda e, menos ainda, nos autorize a fazer relações entre os dados eventualmente obtidos com segurança?

Hume afirma que os raciocínios humanos sobre questões de fato derivam da analogia feita entre relações de causa e efeito passadas e futuras, apenas. **Assim sendo, inferências induzidas estatisticamente e embasadas tão somente pelo hábito seriam tudo de que a filosofia disporia e, deste modo, nem a racionalidade (raciocínio lógico) nem a experiência (observação empírica) conseguem fundamentar essa inferência.** Suas conclusões são uma condenação a uma vida pré-racional, como a dos demais animais, em que o máximo possível seria reagir estatisticamente aos dados sensórios: para ele os animais aprendem a partir da experiência assim como nós, e a razão deles sobre questões de fato também são fundamentadas pela crença (HUME, 2004). Sob tais condições, o grande trunfo de que o homem se gabava desde os tempos antigos e que é o centro da atividade filosófica – a razão – seria tão impotente no contexto da tarefa de conhecer quanto o é o instinto de uma besta... Mais do que isso, a filosofia estaria condenada a um obstáculo intransponível a si própria e, não obstante, descoberto por si própria. Aquilo que Kant expressa em seu prefácio à primeira edição da Crítica da Razão Pura para se referir à metafísica somente, pode ser visto sob a ótica humeana como dizendo respeito ao próprio conhecimento empírico: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KANT, 2001, A VII).

Analogamente ao que fez Copérnico, explicando de forma mais satisfatória e simples as observações astronômicas, ao deslocar o centro da gravitação dos planetas do sistema solar da Terra para o Sol, Kant retira do centro do fenômeno da aquisição de conhecimento o objeto

e, em seu lugar, insere o sujeito cognoscente, nisso consistindo sua própria revolução copernicana. Como disse Karl Jaspers, em filosofia as questões são mais essenciais que as respostas (JASPERS, 1951): Hume se colocou a pergunta de como seria possível o conhecimento se os objetos não se revelam completamente ao sujeito de modo a corroborar tudo o que deles pensamos conhecer; Kant se propõe a questão de como não seria possível ao sujeito conhecer, se aquilo que os objetos nos revelam é tudo o que podemos deles conhecer, na exata medida em que os dados sensórios de que dispomos já estão submetidos aos moldes do funcionamento cognitivo do próprio sujeito. Em outras palavras, a chave para a superação do pirronismo mitigado proposto por Hume passa pelas formas puras (é dizer, *a priori*) da sensibilidade (ou da capacidade de representação – *Vorstellung*), expostas na Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura.

O início das investigações kantianas são aquelas disciplinas que, segundo ele, já se mostraram capazes de produzir conhecimentos seguros (certamente não sendo esse o caso da metafísica). Os conhecimentos seguros são aqueles que seguiram a via segura da ciência. Embora pareça mero jogo de palavras, existe inovação aí: se para Hume, ter experiências equivale a receber impressões sensórias – esta, aliás, é a principal tese do empirismo moderno – e organizá-las sob a classe de relações de ideias ou questões de fato; para Kant, empiria é tudo aquilo que se submeta às condições de possibilidade da experiência; em não o fazendo, não há que se falar em experiência sob nenhuma hipótese. Assim, as condições para que haja percepções são o foco da Estética Transcendental e o ponto de partida para a superação do ceticismo humeano, que termina por reabilitar a possibilidade de aquisição de conhecimentos seguros e a inviabilizar, enquanto ciência, a metafísica que vinha sendo feita até então. Nas palavras de Dalbosco,

A resposta à pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori* é conquistada mediante a comprovação do espaço e do tempo como formas puras da sensibilidade e pela fundamentação do caráter *a priori* das categorias. (DALBOSCO, 1997, p. 16).

Assim, o conceito de hábito em Hume está intimamente relacionado com o de espaço e o de tempo. O famoso exemplo da bola de bilhar que se choca com a outra e *causa* o movimento desta é a ilustração de que *le bon David* – como foi conhecido na França nos anos em que lá viveu (MAGEE, 2001) – se serve diversas vezes em suas *Investigações* para chamar atenção ao fato de que as impressões sensórias não nos permitem admitir

empiricamente a existência da causalidade. Para Kant, um dos problemas do empirismo de Hume – e das metafísicas concebidas antes da sua filosofia crítica – é não delimitar claramente o que é *experiência* e o que é *condição de experiência*. Todas as experiências, diz Kant, têm um escopo bem delimitado e só são possíveis dentro de determinadas condições pré-estabelecidas pelo próprio aparato cognitivo do indivíduo, ou, para usar um termo seu, conforme o seu espírito (*Gemüt*). Logo, a qualificação da experiência em Kant é o início da revolução copernicana de trazer o sujeito ao centro da experiência e retirar desse mesmo centro o objeto: o tempo é condição para a experiência; não só ele, mas também o espaço – é dizer, o sujeito só tem experiência se aquilo que sensibiliza seus órgãos sensórios o faz inserido no tempo e no espaço. Assim, o tempo e o espaço não podem ser percebidos empiricamente por que eles não fazem parte da experiência, mas são condições de possibilidade desta; em outros termos, tempo e espaço são formas puras da sensibilidade ou intuições puras. Aqui se dá grande ênfase na estética transcendental por se tratar da parte melhor aproveitada sob o ponto de vista da doutrina de Schopenhauer e mesmo a mais admirada por ele na CRP<sup>19</sup>.

## 1.2 SCHOPENHAUER E O “NEGÓCIO DO FILÓSOFO”

A produção intelectual de Schopenhauer se inicia cronologicamente com a redação de sua tese de doutoramento em 1813. Cronologicamente porque a leitura das diferentes publicações de Schopenhauer não deixa espaço para dúvidas sobre se ele estava seguro a respeito sua filosofia desde o primeiro escrito, já que o seu *corpus* é tão coeso que cada uma das suas obras é clara sobre o todo daquilo que deseja expor e reverbera o que já fora exposto em escritos anteriores – à exceção, talvez, da *Metafísica do Belo*, que ainda não estava contemplada em SRQ. Ademais, o zelo que dispensava à clareza de suas exposições não lhe permitia ser menos do que didático ao retomar em uma obra aspectos já abordados em publicações prévias, fornecendo aos leitores as devidas remissões bibliográficas das

---

<sup>19</sup> Como ele afirma na *Crítica da Filosofia Kantiana*, apêndice a MVR I, “A estética transcendental é uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome de Kant”. E continua, mais à frente: “Nesse sentido, que distância entre a **estética** transcendental e a **analítica** transcendental! **Lá**, que clareza, determinidade, segurança, firme convicção enunciada abertamente e comunicada de maneira infalível! Tudo é cheio de luz, nenhum canto escuro é deixado: Kant ali sabe o que quer e sabe que tem razão. **Aqui**, ao contrário, tudo é obscuro, confuso, indeterminado, vacilante, incerto, a exposição é temerosa, cheia de desculpas e remissões ao que vem em seguida ou até mesmo tergiversações” (*Ibid.*, pp. 549 e 559, grifos no original).

passagens relevantes. Analogamente aos estudos de filosofia que seguem uma orientação cronológica, também aqui se adotará o critério temporal para a introdução da filosofia de Schopenhauer, mais por conveniência do que por idiossincrasias doutrinárias referentes ao filósofo, pois que em seu caso não é possível argumentar no sentido de que as suas obras constroem umas sobre as outras, acumulando-se e retomando-se enquanto premissas que conduzem às conclusões ulteriores, num *crescendo* teleológico, caminhando inexoravelmente ao zênite.

*Grosso modo* e na esteira do afirmado acima, pode-se dizer que tudo o que foi publicado por Schopenhauer são distintas apresentações de uma doutrina única, sendo que algumas obras são mais abrangentes que outras no que concerne à exposição dessa doutrina, haja vista a necessidade de explicitar mais ou menos determinada faceta de sua filosofia, a depender do texto em mãos. Naturalmente, *O Mundo como Vontade e Representação* é o cerne de sua filosofia e a principal fonte de referência para aqueles desejosos de conhecerem a contribuição do filósofo de Danzig à filosofia ocidental (e no seu caso específico também o aporte fornecido ao diálogo entre filosofia ocidental e oriental, sendo ele um dos poucos a entremear ambas no âmago de sua filosofia<sup>20</sup>). Em qualquer caso, engana-se quem acredita não se beneficiar de mais leituras para compreender mesmo seu *opus magnum* em particular, como o próprio filósofo afirma em inúmeras passagens desse texto. Assim sendo, é esperável que se encontrem a um tempo concentrados e difusos em sua obra os diferentes aspectos da sua filosofia, donde a necessidade de se buscar em seus distintos escritos a complementação mútua necessária para que se compreenda, enfim, a organicidade doutrinária autodeclarada por Schopenhauer e reconhecida por seus comentadores<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Conforme dizem Jair Barboza e Oswaldo Giacoia Jr., respectivamente: “E aqui entra em cena outro aspecto de peso do pensamento de Schopenhauer: foi o primeiro filósofo do Ocidente a propor uma interseção visceral entre a filosofia oriental (budismo, pensamento vedanta) e a filosofia ocidental de inspiração platônico-kantiana.” (*Ibid.*, p. 12); “A referência aos *Upanixade*, a frequência com que a expressão ‘véu de Maya’ comparece no texto schopenhaueriano, as recorrentes citações do *Bhagavad-Gita* não são artifícios estilísticos de retórica filosófica, mas indicam uma vinculação teórica entre o pensamento hindu – e budista – e o sistema filosófico de Arthur Schopenhauer”. FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo (Orgs.). *Budismo e Filosofia em Diálogo*. Campinas: Editora Phi, 2014, p. 90.

<sup>21</sup> “Uma parte se refere à outra e é por ela pressuposta. Apresenta uma ‘coesão orgânica’, isto é, ‘uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente’” (SCHOPENHAUER, 2005, p.16).

Talvez a melhor maneira de se iniciar a exposição da filosofia de Schopenhauer seja exatamente a partir de uma metareferência ao próprio trabalho; é dizer, da visão que lhe é própria referente à atividade filosófica em geral e do papel que atribui ao filósofo.

Os Livros I, III e IV de *O Mundo como Vontade e Representação* apresentam comentários explícitos de Schopenhauer acerca de sua concepção de filosofia, mas é neste último Livro que ele nos dá sua posição inequívoca acerca daquilo que considera ser filosofia, sua natureza e a missão dos que a ela se dedicam, mais precisamente nos parágrafos 53 e 68.

O filósofo de Danzig adota uma postura meditativa da filosofia. Como ele próprio nos diz, “Na minha opinião, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353). O máximo que é permitido à filosofia, como Schopenhauer a concebe, é interpretar e descrever a essência do mundo – da qual todos têm um vislumbre em forma de sentimento<sup>22</sup> –, trazendo-a à razão e explicitando todas as suas relações possíveis, sob todos os pontos de vista concebíveis.

Um dos pontos mais relevantes da doutrina de Schopenhauer – exatamente por expor as duas maneiras de se lidar com o mundo fenomênico e a coisa-em-si – é a comparação entre, de um lado, o santo, o asceta, e, de outro, o homem ordinário, comum. Essa dicotomia guarda analogia com a separação entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, pois enquanto o homem ordinário age sob o transe do Véu de Maia, o asceta já se libertou deste e enxerga a realidade nua, livre de ilusões. Assim como existe um abismo entre o asceta e o ser humano comum, também assim há um vasto oceano separando o conhecimento intuitivo do abstrato, afastamento este inversamente proporcional à atenção que lhe foi dada ao longo da história da filosofia, segundo Schopenhauer, e mesmo aqueles que contemplaram essa diferenciação erraram ao considerar o abstrato mais importante que o intuitivo enquanto fonte do conhecimento. Sua doutrina, diz ele, trata fundamentalmente das nuances de cada um de ambos os conhecimentos e deriva dessa diferenciação suas considerações éticas e estéticas.

Como certa vez disse Franz Kafka, “Schopenhauer é um artista da linguagem. Disso emana seu pensamento. A linguagem, por si só, é causa para que obrigatoriamente se o leia”

---

<sup>22</sup> Em Schopenhauer, sentimento (*Gefühl*) contrapõe-se à razão (*Vernunft*).



(FISCHER, 2010, p. 156). Numa das muitas belas passagens em MVR I, Schopenhauer discursa acerca da diferença entre ciência e filosofia. A ciência é a atividade intelectual humana que se serve de uma das quatro formas do princípio de razão suficiente para explicar os diversos componentes daquilo que estuda em relação às suas relações recíprocas; entretanto, sempre há algo sobre o que não se fala e que é inexplicável, por se tratar de pressuposto, como por exemplo as forças naturais na física. Assim, todos os ramos da ciência possuem um núcleo duro de pressupostos que não pode ser abandonado e que não é posto em questão, como *un point d'honneur*, um axioma, que não pode ser questionado, sob pena de não haver fundamento a partir do qual todas as relações recíprocas partam. Tal não é o caso da filosofia; em suas palavras:

A filosofia tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, mas tudo lhe é em igual medida estranho e problemático, não apenas as relações dos fenômenos, mas também eles mesmos, sim, o próprio princípio de razão, ao qual as outras ciências se contentam em remeter todas as coisas. Na filosofia, nada seria ganho com tal remissão, já que cada membro de uma série é tão estranho para ela quanto os demais. Além disso, esse tipo mesmo de concatenação lhe é tão problemático quanto aquilo que é ligado por ele; tão problemático após a ligação, quanto antes dela. **Pois, como mostrado, mesmo o que as ciências pressupõem como fundamento e limite de suas explanações é justamente o verdadeiro problema da filosofia, que, conseqüentemente, principia lá onde as ciências se detêm** (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137, grifo nosso).

Em outros termos, enquanto as ciências procuram o porquê dos fenômenos do mundo, havendo remissão imediata e necessária ao princípio de razão suficiente – já que “porque” remete apenas à explicação da passagem de um estado a outro – a filosofia preocupa-se com “o quê”, aquilo que é pressuposto das ciências. Ora, adiciona Schopenhauer, é válido dizer que todo homem sabe o que o mundo é, reconhece imediatamente as verdades filosóficas que são objeto dessa atividade, mas o faz intuitivamente, percebe-as pelo conhecimento intuitivo (mediante representações intuitivas). Trazê-las ao conhecimento abstrato, à exposição conceitual, à transmissão de um indivíduo ao outro, contudo, é exatamente a tarefa da filosofia, sua inescusável *raison d'être*. Assim,

Fazer filosofia é repetir abstratamente toda natureza íntima do mundo, de maneira distinta e universal, por conceitos, e assim deposita-la como imagem refletida nos conceitos permanentes, sempre disponíveis da razão, isso e nada mais é filosofia (*idem*, p.487).

No Livro I de MVR I, Schopenhauer transcreve a noção de filosofia de Bacon de Verulâmio, mostrando que as visões de ambos sobre a filosofia coincidem sobremaneira, embora Schopenhauer considere seu conceito mais universal que o de Bacon:

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 passa de um simulacro e reflexo do mundo, nada lhe acrescentando, mas somente repetindo e ecoando<sup>23</sup>. (BACON, *De Augmentis Scientiarum*, apud SCHOPENHAUER, 2005, p. 138).

Assim, reflexo do mundo, cópia da sua realidade (que em Schopenhauer corresponde à Vontade e às representações) em palavras, soma de tudo o que se encontra incluído no orbe terreno: boa filosofia é aquela que o retrata fielmente, em vez de a ele adicionar figuras – eis aí “o negócio do filósofo”<sup>24</sup>.

No tocante à sua própria missão enquanto filósofo, na tarefa de organizar em conceitos o mundo intuitivo como entendido por ele, Schopenhauer considerava imprescindível que aqueles que considerava os maiores filósofos da tradição ocidental fossem retomados e tratados conjuntamente, e assim se inicia sua doutrina. No início de sua tese de doutoramento, Schopenhauer confere a Platão e a Kant a autoria dos, na sua opinião, principais instrumentos metodológicos de investigação jamais fornecido à filosofia e às ciências em geral: a lei da homogeneidade – de autoria de Platão<sup>25</sup> – e a lei da especificidade – de autoria de Kant<sup>26</sup>. A lei da homogeneidade preconiza o método segundo o qual se deve reduzir, para fins de investigação científica e filosófica, a multiplicidade de entes sob espécies, depois sob gêneros e por fim sob conceitos, sempre segundo as semelhanças ou qualidades comuns, para que se possa chegar a uma quantidade de elementos razoavelmente adequados para se trabalhar. Tal redução de entes guarda relação estreita com a Navalha de Ockham, diz Schopenhauer, expressa pelo clássico princípio *entia praeter varietates non esse multiplicanda*<sup>27</sup>. Já a lei da especificidade proporia um enunciado contrário ao anterior:

---

<sup>23</sup> Interessante observar que Schopenhauer cite o patrono da ciência moderna para explicitar sua própria visão de filosofia, muito embora ambas – ciência e filosofia – difiram radicalmente, isto é, na raiz.

<sup>24</sup> *Id.* p. 486.

<sup>25</sup> Schopenhauer afirma que tal lei se encontra enunciada nas seguintes passagens: Filebo, 219-223; Político, 62-63; Fedro, 361-363

<sup>26</sup> Identificada por Schopenhauer na CRP, no Apêndice à Dialética Transcendental.

<sup>27</sup> Não se multiplica a diversidade dos entes para além do necessário.

*entium varietates non temere esse minuendas*<sup>28</sup>. Embora pareçam prescrições opostas, trata-se de orientações complementares, diz Schopenhauer, pois cada uma provê a limitação ao uso da outra, “sem que se abuse de uma em prejuízo da outra” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 27).

No parágrafo 31 de MVR I Schopenhauer ataca de frente a questão da relação entre Kant e Platão. Houvessem os filósofos alemães do século XIX, diz ele, compreendido tanto Platão quanto Kant, muitas farsas filosóficas teriam sido evitadas – aí incluídos aqueles que ele considera os engodos neokantianos do seu tempo. Em sua opinião, os poucos que se dedicaram à questão de pôr Platão e Kant a dialogar chegaram à conclusão de que não haveria concordância alguma entre ambos. Destarte, o filósofo de Danzig se propõe fechar essa lacuna da história da filosofia com sua própria doutrina, impondo-se a missão filosófica de retratar o mundo por representações abstratas e, ao fazê-lo, posicionar-se na qualidade de “o audaz continuador de sua filosofia [de Kant]” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 28).

### 1.3 O CONHECIMENTO INTUITIVO ENQUANTO ORIGEM DO MUNDO: SOBRE A VISÃO E AS CORES

A distinção proposta por Kant entre coisa-em-si (*Ding-an-sich*) e fenômeno (*Erscheinung*), exigida pela estética transcendental, é o ponto de partida da doutrina schopenhaueriana. Segundo o filósofo de Danzig, após Kant não se poderia mais fazer filosofia sem se levar em conta a *Crítica da Razão Pura*: “Se ingleses e franceses insistem em tais gracejos, podemos atribuí-los à sua simplicidade, porque a filosofia kantiana ainda não penetrou neles; por isso eles continuam se debatendo ainda com o parco empirismo de Locke e de Condillac” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 37). Aos seus conterrâneos, contudo, é imperdoável que ignorem Kant “como se a *Crítica da Razão Pura* tivesse sido escrita na Lua e nenhum exemplar dela tivesse chegado à Terra(...)” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 25), e que aqueles que o fazem são “pseudofilósofos alemães que se atrevem a considerar tempo, espaço e causalidade como conhecimentos empíricos, relançando no mercado, portanto, as mesmas absurdidades completamente eliminadas e explodidas há setenta anos, encaradas já com indiferença por seus avós (...)” (*idem*, p. 37).

---

<sup>28</sup> A variedade dos entes não deve ser reduzida apressadamente.

O maior mérito de Kant, diz Schopenhauer em sua *Crítica da Filosofia Kantiana*, foi a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. A demonstração de que entre as coisas e o sujeito percipiente sempre está o intelecto é a constatação subjacente às conclusões da estética transcendental e a fundamentação da distinção acima mencionada. Contudo, Schopenhauer discorda de Kant e rejeita sua afirmação em CRP B 75<sup>29</sup> ao dizer que o principal enunciado dessa passagem é falso por ser

exatamente o oposto da verdade; justamente porque os conceitos obtêm toda significação, todo conteúdo, exclusivamente a partir de sua referência às representações, das quais foram abstraídos, extraídos, isto é, formados pelo abandono de todo inessencial. Por isso, se deles é retirado o alicerce da intuição, são vazios e nulos. Intuições, ao contrário, têm em si mesmas grande e imediata significação (nelas, de fato, objetiva-se a coisa-em-si) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 592).

O protagonismo do intelecto na percepção do mundo pelo sujeito é tão proeminente, diz Schopenhauer, que nem mesmo os sentidos fisiológicos escapam a tal subordinação. O primeiro capítulo da doutrina das cores de Schopenhauer, espantosamente atual, considerando-se as constatações mais recentes das neurociências sobre a natureza das cores<sup>30</sup>, é apontado pelo próprio filósofo como leitura prévia obrigatória a todos aqueles que queiram ler sua obra capital.

O público leitor de SVC, em suas próprias palavras, é aquele familiarizado com a Doutrina das Cores de Goethe, que fornece as bases para uma Teoria das Cores não-

---

<sup>29</sup> “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”.

<sup>30</sup> A teoria newtoniana da luz, apresentada na obra *Nova Teoria sobre Luz e Cores*, publicada em 1672, explicava como as cores eram apenas um fenômeno físico da luz solar, cuja decomposição em diversas frequências de onda – estimulada por um prisma ou outra mudança de meio material para a luz – explicava porque eram percebidas cores distintas sob a incidência da luz branca. Posteriormente o espectro de luz visível descoberto por Newton seria complementado pelas noções de infravermelho e ultravioleta a partir dos trabalhos de um conterrâneo seu, William Herschel. Já a *Doutrina das Cores* de Goethe (1810) não admitia que a percepção das cores fosse meramente um resultado de predicados físicos da luz e a obra de Schopenhauer sobre o tema adotava o mesmo posicionamento, acerca da intelectualidade da luz. Hoje se sabe que ambos estavam certos, pois muito embora a abordagem de Newton sobre a composição coletiva da luz branca seja correta, o aspecto intelectual – hoje chamado neurocerebral – explica a possibilidade das diversas ilusões cromáticas devido aos fotorreceptores presentes na retina e o processamento desses impulsos elétricos no cérebro: “Ao passo que sabemos que as cores espectrais podem ser uma-a-uma correlacionadas ao comprimento de onda da luz, a percepção da luz com múltiplos comprimentos de onda é mais complicada. Descobriu-se que muitas combinações diferentes de comprimentos de onda de luz podem produzir a mesma percepção de cor. Isso pode ser posto em perspectiva com o diagrama de cromaticidade CIE”. WILLIAMSON, S. J.; CUMMINS, H. Z.: *Light and Color in Nature and Art*, Wiley. 1983. Disponível em <<http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbase/vision/colper.html>>. Acesso em 14 out. 2015.

newtoniana, no sentido de trazer estas à centralidade da percepção do sujeito, como Kant já havia feito com a revolução copernicana do idealismo transcendental. O trabalho de Schopenhauer ao escrever a sua teoria das cores a partir da doutrina de Goethe visa tão somente a satisfazer o anseio que esta cria quando tomada em seu todo, “assim como um acorde de uma sétima exige o harmônico que o dissolve” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 23); em outras palavras, a Doutrina das Cores de Goethe pedia sua complementação pela Teoria das Cores de Schopenhauer. Não obstante, o tratamento do problema das cores na sua teoria é cognitivo-epistemológico, filosófico, portanto, e visa a esclarecer que as cores, como as conhecemos, só existem na cabeça do sujeito percipiente.

Retomando algo que já havia afirmado em seu SRQ<sup>31</sup>, toda visão, diz Schopenhauer, é intelectual (relativa ao entendimento), pois sem o entendimento (*Verstand*) não poderia haver qualquer tipo de percepção sensória que fizesse sentido. Visão é conhecimento de um objeto e só acontece graças ao entendimento, que vincula toda impressão sensória a uma causa, de maneira *a priori*, automaticamente, sendo essa uma característica indissociável do entendimento, que reconhece toda impressão material como sendo da mesma natureza que o próprio corpo percipiente. O entendimento lida com impressões sensoriais – representações intuitivas para Schopenhauer –, ao passo que a razão trabalha com conceitos – chamadas por ele representações abstratas. O entendimento, na doutrina do filósofo de Danzig, é a ponte que paira sobre o abismo entre sensações e conhecimento.

Esse conhecimento (atribuição de uma representação intuitiva a uma causa material) não é racional no sentido de relativo à razão (*Vernunft*), mas puramente intuitivo, pois diz respeito ao entendimento puro, a base mesma da composição da experiência em seres humanos, como já ensinado pela estética transcendental kantiana. Não se trata, portanto, de uma demonstração ou de um silogismo que comprove um efeito estar vinculado a uma causa num espaço e tempo experimentados, mas sim de um movimento necessário a todo entendimento que não sofra de alguma limitação e que não comungue com a razão. Esta trabalha com representações abstratas e é graças a ela que o homem goza de suas grandes prerrogativas entre os demais animais: a língua, a ciência e a capacidade de transformar em conceitos a visão geral da vida e, assim, guiar-se pelo mundo independentemente das

---

<sup>31</sup> “Ao conhecimento objetivo contribuem propriamente somente dois sentidos: a vista e o tato. Eles sozinhos fornecem os dados, fundando-se nos quais, a razão, pelo processo indicado [por meio de suas formas características, espaço, tempo e causalidade], cria o mundo objetivo” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 76).

impressões do presente. A razão é a base da ponderação, da premeditação e do método. A causalidade (mais precisamente a sua lei) só é objeto da razão quando passa a ser tema de reflexão desta. O conhecimento da lei da causalidade (o entendimento, portanto) aplicado aos objetos mediatos presentes no mundo faz surgir a inteligência (*Klugheit*), que é por si só um testemunho sobre a acuidade do entendimento de um indivíduo e de sua proficiência em aplica-lo às representações intuitivas que o cercam.

A visão (assim como o tato<sup>32</sup>) é, portanto, o conhecimento de objetos por um sujeito por obra de seu entendimento. A diferença entre a visão e os demais sentidos, diz Schopenhauer, é que ela é a mais capaz em captar impressões externas com precisão e, portanto, fosse o sujeito detentor de tal visão destituído de entendimento, restar-lhe-ia não mais do que uma miríade de impressões visuais, sensibilizações cromáticas da retina, sem qualquer significação. É exatamente assim que uma criança nas primeiras semanas de vida fita o mundo, alega Schopenhauer: de modo abobalhado. Por ainda não ser capaz de usar o entendimento e aplicar a lei da causalidade, a criança vê, mas não apreende o mundo. Assim que consegue valer-se de seu próprio entendimento, a criança passa a trabalhar as representações intuitivas que experiencia, com os cinco sentidos e passa a conhecer o mundo pelas leis do espaço, do tempo e da causalidade, presentes em si *a priori*.

A intelectualidade da visão para Schopenhauer é manifesta. Não apenas o fato de as imagens que impressionam a retina estarem invertidas em relação à imagem que se tem do mundo no cérebro, mas também os fenômenos da visão única e da visão duplicada são uma comprovação, para Schopenhauer, dessa intelectualidade. Quando os olhos estão focados em um objeto qualquer, caso se coloque outro item tanto à frente quanto atrás do objeto inicialmente focado, as novas imagens, em ambos os casos, estarão duplicadas. Em outras palavras, a unificação das imagens (o fato de se enxergar um único objeto quando os olhos estão focados nele) é resultado direto da atividade intelectual sobre os dados sensórios que

---

<sup>32</sup> Schopenhauer considerava a audição, o olfato e o paladar sentidos que não fornecem nenhum dado para a determinação das relações espaciais do objeto, motivo por que não conferia a eles o mesmo *status* concedido à visão e ao tato. A compensação que os cegos logram ao transformar sua audição no sentido mais apurado de que dispõem (BELIN, Pascal et al. *Neuropsychology: pitch discrimination in the early blind*. Nature, Londres, v. 430, n. 6997. p. 309, 2004) e o silêncio de Schopenhauer acerca deste fato não chega a invalidar suas colocações, já que, nesses casos, a audição passa a ser o sentido que melhor fornece dados sobre as relações espaciais no ambiente em que o sujeito se encontra, passando então a audição a exercer a função ocupada pela visão em seres humanos que enxergam perfeitamente; é dizer, a audição assume o papel de sentido mais proeminente, normalmente ocupado pela visão.

atingem o cérebro pela visão, já que assim que esse objeto único percebido sai do foco dos olhos, ele passa a ser uma imagem dupla, dobrada. Tal fenômeno simultâneo da imagem única e das imagens duplicadas se origina na projeção da luz sobre as retinas: cada olho tem uma posição análoga um ao outro em suas respectivas órbitas e, portanto, regiões análogas de suas retinas. Quando um feixe de luz atinge essas regiões em ambos os olhos, é produzida uma única imagem; quando o mesmo feixe de luz atinge regiões não-análogas, existe a duplicação da imagem. Adicionalmente, Schopenhauer cita alguns casos clínicos de pessoas que, estrábicas permanentes, conseguem não obstante focar seus olhos em objetos e enxergar exatamente como as pessoas que possuem olhos perfeitamente paralelos. A conclusão de tal constatação é que o entendimento consegue adaptar as áreas não análogas da retina para áreas análogas. No que concerne ao tato, apalpar um objeto com os dedos cruzados (sobrepostos) gera a ilusão de que se está tocando mais de um objeto, sendo tal ilusão o equivalente do tato à visão duplicada.

Similarmente à relação entre os eixos oculares em cada um dos olhos e a posição espacial do objeto encontra-se a relação entre um objeto e os pontos de contato relativos em dez dedos que o apalpa: trata-se de dez impressões sensórias distintas mas o entendimento nos diz que se trata de apenas impressões relativas a um único objeto. Assim, a descontinuidade das impressões sensórias isoladas provindas de dez dedos diferentes é unificada no intelecto como sendo efeito de uma única causa, um único objeto. Nesse sentido é absurdo querer derivar da experiência a lei da causalidade (como o queria Hume), pois ela já tem de ser pressuposta pela própria experiência: ter a experiência de apalpar um objeto pressupõe a premissa de que as distintas impressões sensórias que ele nos causa provêm de uma única fonte.

Quaisquer dúvidas acerca da propriedade que o entendimento tem de unificar pluralidades sensórias devem, por fim, ser dirimidas a partir da possibilidade de se visualizar dois objetos distintos como apenas um, desde que eles sejam posicionados à frente dos olhos de modo que suas imagens se acomodem nas retinas individuais em posições análogas, como ocorre quando os olhos conjuntamente focam um único objeto. Segundo Schopenhauer, é impossível fornecer prova mais contundente acerca da intelectualidade da visão oposta à sua simples fisiologia. Os estereoscópios (que haviam sido inventados há pouco tempo)

funcionam pelo princípio da unificação de duas imagens idênticas em uma única, conferindo nitidez tridimensional às imagens, sendo uma excelente ferramenta de análise fotográfica<sup>33</sup>.

Os diversos efeitos ilusórios a que a visão (e o tato) estão submetidos são também um bom demarcador das diferenças entre entendimento e razão: por mais que uma ilusão de ótica nos engane, a razão sabe o que acontece de fato, e nesse sentido o entendimento é irracional e a razão imune à ilusão. A ilusão (*Schein*), a falsa aparência surge quando um estado incomum dos órgãos dos sentidos se sujeita à apreensão regular e permanente do entendimento ou quando uma representação intuitiva comumente causada por determinado motivo material é causado por outro, como por exemplo a ilusão do bastão quebrado na água ou as miragens no deserto. Já o erro (*Irrtum*) refere-se à razão e consiste em um juízo que trabalhando com elementos intuitivos (representações) chega a constatações equivocadas. Portanto o engano do entendimento é ilusão e se opõe à realidade (*Realität*), ao passo que o erro é o engano da razão e se opõe à verdade (*Wahrheit*).

Neste ponto, Schopenhauer considera suficientemente provado que a visão é fundamentalmente intelectual e não meramente fisiológica. Sendo o entendimento parte necessária de uma visão funcional – aquela que atenda à necessidade de o sujeito se localizar no espaço a priori e agir sobre ele, movimentando-se – resta provado que todo animal, racional ou irracional, que possua visão possui entendimento. É certo que os minerais e as plantas também demonstram movimento, mas são movimentos de uma natureza totalmente outra: enquanto os minerais se movem por pura lei da ação e reação (causalidade pura nas palavras de Schopenhauer) – como as bolas de bilhar de Hume –, os vegetais exigem excitações físico-químicas ao seu organismo (como os tropismos). Já o movimento tipicamente animal (excetuando-se, portanto, os movimentos mineral e vegetal aos quais os organismos animais também estão sujeitos) é a materialidade de sua atuação no mundo (que atende a motivos).

Ora, percepção é apreensão de representações intuitivas pelo entendimento e a visão é a forma de percepção mais perfeita de que dispomos. Visão, destarte, é prova de conhecimento intuitivo. Todo animal, do mais simples (pólipo) ao mais complexo (ser

---

<sup>33</sup> O mesmo princípio é explorado pelos estereogramas, usados nos livros com imagens bidimensionais mas que, não obstante, por meio da repetição da mesma imagem diversas vezes, sob visualização propícia, gera o efeito de um único objeto em três dimensões.



humano) age no mundo a partir de sua visão (percepção); assim sendo, argumenta Schopenhauer, “**conhecer** é o caráter verdadeiramente marcante da animalidade” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 45). Esse papel central do conhecimento já acenado nesta obra seminal de Schopenhauer é mantido ao longo de toda a sua obra e dele são derivadas as outras áreas filosóficas de sua doutrina.

De qualquer maneira, Schopenhauer, já em sua tese de doutorado, admite a indissociabilidade do intelecto e das percepções sensoriais. Toda experiência depende da lei da causalidade, que é forma de apreensão da realidade fenomênica segundo o próprio Kant. Assim sendo, para Schopenhauer existe um mundo objetivo que é apreendido pelo sujeito por meio da organização pelo entendimento dos dados provenientes da sensibilização dos órgãos dos sentidos, a partir das suas formas características (tempo, espaço e causalidade<sup>34</sup>). Tudo isso pode ser expresso por um curto enunciado, com o qual Schopenhauer abre sua obra maior: “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Para ele, essa é a verdade mais *a priori* que pode ser expressa, pois é a asserção mais geral acerca da forma de toda a experiência possível.

Assim, o mundo como representação é bifronte: compõe-se de sujeito e de objeto, cuja forma (deste último) é espaço e tempo - e, a partir destes, pluralidade. Ambas as metades só existem uma para a outra e o desaparecimento de uma conduz necessariamente ao desaparecimento da outra. Onde um começa o outro termina. A aprioridade das formas essenciais e universais de todo objeto apontada por Kant é prova dessa separação nítida entre sujeito e objeto.

Destarte, diz Schopenhauer, o sujeito é aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém. O corpo do sujeito é objeto imediato do conhecimento (SRQ, § 22) entre objetos mediatos do conhecimento. Todo objeto se subordina às formas do conhecer (tempo e espaço, formas da pluralidade<sup>35</sup>), pois estas só dizem respeito às representações, nunca ao sujeito que conhece, já que elas são por ele pressupostas e, portanto, não podem a ele ser

---

<sup>34</sup> Schopenhauer admite que tempo e espaço sejam as condições de possibilidade da experiência e os enquadra na terceira raiz do princípio de razão suficiente, a do ser, como se verá a seguir. Quanto à causalidade, é a única das doze categorias do entendimento propostas por Kant que Schopenhauer aceita.

<sup>35</sup> Para Schopenhauer, toda pluralidade só é possível no mundo da representação e as formas em que ela se expressa são tempo e espaço: “Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é espaço e tempo, e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, mas está inteiro e indiviso em cada ser que representa”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46).

aplicadas. Assim sendo, não se aplicam a ele nem a pluralidade nem a unicidade, a não ser que se tome o sujeito percipiente como objeto, evento só possível no conhecimento típico da quarta raiz do princípio de razão suficiente, a do agir.

#### 1.4 SOBRE A RAIZ QUÁDRUPLA DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Como afirma Paul Strathern, o título da tese de doutorado de Schopenhauer é tão interessante quanto parece (STRATHERN, 1997). O entendimento geral dos comentadores é que, nessa primeira obra, Schopenhauer faz uma leitura kantiana de um dos temas mais importantes da filosofia à época em que Schopenhauer redige o texto mediante o qual obtém seu título de doutor em filosofia: o princípio de razão suficiente. Diz Christopher Janaway que o conceito do princípio era tema recorrente entre os filósofos de então e que “o arcabouço sistemático era derivado de Kant, cujo pensamento Schopenhauer claramente assimilou, porém não de modo acrítico” (JANAWAY, 2003, p. 16); Leandro Chevitarese atribui ao princípio com quatro raízes uma leitura kantiana por parte de Schopenhauer, uma espécie de cópula entre o princípio e a estética transcendental de Kant (CHEVITARESE, 2003).

Seja como for, a tese de doutorado é uma obra de referência de Schopenhauer, pois há diversas menções a ela não apenas em MVR I, mas também em outras obras do filósofo. É preciso ressaltar a organicidade da obra de Schopenhauer de modo a compreender a relevância de sua tese de doutorado no conjunto da obra. Longe de agir como um dos filósofos que muito influenciados foram por sua obra (Wittgenstein), Schopenhauer não renega trabalhos anteriores; ao contrário, constrói em cima deles e mesmo os adorna e repara, se julga tal comportamento necessário (o que de fato ocorreu, não raras vezes). Nem a frequente necessidade de “escrever sempre renovados ‘adendos’, ‘complementos’, ‘confirmações’ e ‘suplementos’” de que fala Gabriel Valladão, (SCHOPENHAUER, 2013, p. 9) foi o suficiente para que o filósofo de Danzig reavaliasse a relevância da sua tese de doutorado frente à sua doutrina como um todo. Tanto é assim que ela se inicia com um histórico do tratamento do princípio (ou de seus rudimentos) ao longo das obras dos filósofos que o antecederam, começando pelos gregos e chegando, naturalmente à própria tese, de modo a contextualizar as investigações próprias que a tese apresenta.

Uma vez constatada a importância do princípio de razão suficiente para a obra de Schopenhauer por meio da sua manutenção em local de destaque na obra ao longo do tempo

– além das reiteradas menções à obra por parte de Schopenhauer e as sempre presentes menções, por parte de seus comentadores, à reedição da tese de doutorado em 1847, 34 anos após a obtenção do título pelo filósofo, é imprescindível aqui, portanto, que se esclareça como a abordagem quadrimensional, por assim dizer, que o filósofo de Danzig imprime ao princípio se enquadra em sua teoria do conhecimento. Não é demais lembrar que a presente dissertação está preocupada em apreciar de que maneira a dialética erística dialoga com a teoria do conhecimento de Schopenhauer e, para fazê-lo, tem de contemplar esse aspecto temático da obra do filósofo como forma de contextualizar o entendimento que se tem da DE no capítulo 3 à frente.

É impossível falar da dissertação de doutorado de Schopenhauer sem que se mencione o seu conceito de princípio de razão suficiente. Por outro lado, ao fazê-lo, é inevitável que venha à mente a clássica definição do princípio feita no período moderno da filosofia, exposta por Leibniz nos parágrafos 31 e 32 da obra *Mo*:

31. Nossos raciocínios estão fundados em dois grandes princípios, o da contradição, em virtude do qual julgamos que é falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ou contraditório ao falso. *Teodicéia*, §§ 44 e 169.

32. E o de razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com muita freqüência estas razões não possam ser conhecidas por nós. *Teodicéia*, §§ 44 e 169. (LEIBNIZ, 2004, pp. 136-137).

A visão que Schopenhauer tem do princípio de razão suficiente pode ser condensada no seguinte enunciado, que talvez não seja tão elegante quanto a formulação do próprio filósofo: todo objeto existente no mundo, seja qual for a sua natureza, possui uma razão de ser, um motivo para sua existência, e esse motivo sempre deverá ser procurado fora do objeto mesmo, é dizer, fora do fato de que ele existe. Pois bem, um objeto sempre tem uma razão de existir que o precede, que está fora de si próprio e que o justifica diretamente. Mas de que objeto fala Schopenhauer aqui? Não se trata de um só, mas de vários – quatro caso se queira ser exato. É possível que a definição precisa dos tipos de objeto que podem ser encontrados no mundo (partindo do pressuposto do idealismo transcendental, ou seja, objetos para um sujeito, sempre), feita por Schopenhauer em SRQ, atende a uma das “deficiências” kantianas apontadas pelo filósofo de Danzig em sua *Crítica da Filosofia Kantiana*, qual seja, a imprecisão de Kant ao tratar do seu “objeto da experiência em geral” (MVR I 517 e 523),

que seria equivalente, segundo Schopenhauer, a um objeto absoluto, um claro contrassenso em sua opinião. Assim é que, naturalmente tendo sempre em mente que a *Crítica da Filosofia Kantiana* é posterior a SRQ, entende-se aqui a preocupação de Schopenhauer em delimitar inequivocamente de que objetos fala ele.

Por outro lado, Dale Jacquette (2005) suscita a hipótese de que uma ênfase excessiva nos objetos poderia ser entendida como uma contradição por parte de Schopenhauer, que tanto critica Kant, por este, a seu ver, ter se permitido conceber um objeto que não pressuponha um sujeito percipiente. Não obstante, responde Jacquette, Schopenhauer considera que “a filosofia deve se iniciar preferentemente com representações, e portanto com o conhecimento representacional analisável em termos de sujeito e objeto interpressupostos”. Em outros termos, embora o filósofo de Danzig pareça focar excessivamente nos objetos ao expor seus quatro tipos de objeto, ele nunca perde de vista o fato de que as quatro formas de apresentação dos objetos o são sempre para um sujeito.

#### 1.4.1 As quatro classes de representação para o sujeito

Schopenhauer levava a filosofia muito a sério. Como ele mesmo diz em SVN, “Kant introduziu a seriedade na filosofia, e eu a mantenho de pé” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 35). De forma muito coerente com a visão que ele próprio tinha sobre o trabalho do filósofo e a tarefa da filosofia, vistos na seção anterior, o entendimento de Schopenhauer sobre o mundo como representação caminha *pari passu* com a descrição das maneiras que as representações (objetos) podem aparecer para a consciência humana, para o sujeito que as aprecia. Assim é que, tal como afirma Fernando Monteiro (2014), o princípio de razão suficiente possui apenas uma raiz, mas esta se apresenta de quatro maneiras distintas (donde o nome de “quádrupla raiz do princípio de razão suficiente”). Seguindo a nomenclatura do próprio filósofo de Danzig, entretanto, tratar-se-á aqui cada uma das formas do princípio de razão suficiente como se um princípio independente fosse, por meio de metonímia.

A primeira raiz do princípio de razão suficiente, que lida precisamente com as representações intuitivas – aquelas que também possuem lugar de destaque em SVC, como

se viu – chama-se princípio de razão suficiente do devir<sup>36</sup> (*principium rationis sufficientis fiendi*) e é justamente a lei da causalidade. Ela prevê que um novo estado de um objeto sempre é precedido de outro estado, que nada mais é que a descrição da mudança (movimento). Todo efeito é causa de outro efeito, sendo que o primeiro efeito foi causado por outra causa, que, por sua vez, também era efeito de outro estado e assim por diante: o que diferencia uma causa de um efeito é a ordem de cada um no tempo. Causa e efeito são nomenclaturas aplicáveis a estados das coisas, não às coisas (em toda a obra schopenhaueriana tomadas unicamente como fenômenos), mesmo porque estas possuem a matéria (que não se cria nem se destrói, não podendo haver aí mudança de *status* ontológico, por assim dizer). Ademais, a sucessão de diferentes estados no tempo só pode ser entendida como causalidade se houver uma ligação necessária entre o primeiro e o segundo, de maneira que este seja inequivocamente consequência daquele: a isso dá-se o nome de nexos causal, que é justamente a significação do conceito de necessidade em Schopenhauer, como se depreende da seguinte passagem extraída da *Crítica da Filosofia Kantiana*:

(...) a conclusão, que é a asserção da realidade, sempre se segue NECESSARIAMENTE. Daí resulta que todo real é também necessário, o que ainda pode ser visto no fato de ser-necessário significar simplesmente seguir-se de um fundamento dado: este é, na realidade efetiva, uma causa: logo, todo real é necessário. **Em conformidade com tudo isso, vemos os conceitos de possível, real e necessário coincidirem.** Não apenas o último pressupõe o primeiro, mas também o inverso. **O que os mantém separados é a limitação de nosso intelecto pela forma do tempo, pois o tempo é o mediador entre possibilidade e realidade.** A necessidade do evento singular deixa-se compreender, plenamente, pelo conhecimento do conjunto de suas causas, mas a coincidência de todas essas causas diferentes e independentes umas das outras aparece-nos como CONTINGENTE, sim, mesmo sua independência uma da outra é justamente o conceito de contingência. Contudo, visto que cada uma delas foi a consequência necessária de SUA causa, cuja cadeia é sem começo, **mostra-se dessa forma que a contingência é um fenômeno meramente subjetivo, nascendo da limitação do horizonte de nosso entendimento, e em verdade um fenômeno tão subjetivo quanto o horizonte ótico no qual o céu toca a terra** (SCHOPENHAUER, 2005, p. 585, grifos nossos.)

Existe necessariamente, portanto, uma cadeia da causalidade infinita para trás e para a frente, não podendo logicamente haver um início (nem um fim) para tal cadeia – pois o

---

<sup>36</sup> Schopenhauer, em sua tese de doutorado, apresenta as nomenclaturas das raízes de seu princípio de razão suficiente em alemão, naturalmente, e em latim. A primeira raiz se chama *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens* em alemão e em latim, *principium rationis sufficientis fiendi*.

próprio conceito de “mudança” inclui um estado anterior. Schopenhauer chama a este princípio de *razão suficiente do devir* porque remete sempre a uma sucessão de estados – o que, a propósito e a seu ver, termina por invalidar o conceito de ação recíproca, segundo o que expõe na *Crítica da Filosofia Kantiana* e segue transcrito:

Causalidade é a lei segundo a qual os estados da matéria a entrarem em cena determinam suas posições no tempo. Na causalidade trata-se apenas de estados, sim, propriamente dizendo, só de mudanças, e não da matéria enquanto tal, nem da permanência sem mudança. (...) A partir daí fica claro que o ser-causa e o ser-efeito é algo que se encontra em rigorosa conexão e relação necessária com a sequência do tempo. (...) O conceito de ação recíproca contém, todavia, que ambos são causa e ambos são efeito um do outro. Isto, todavia, equivale a dizer que cada um dos dois é o anterior, mas também o posterior; portanto, um não-pensamento (*id.*, p. 575).

É importante observar que Schopenhauer considera a primeira raiz do princípio de razão suficiente como sendo material-conteudístico em relação à terceira raiz, que portanto seria formal em relação à primeira. Se as quatro raízes do princípio de razão suficiente são não apenas a descrição de quatro tipos de objetos para um sujeito, mas também quatro tipos de explicação, como defende Jacquette (2005), então os objetos da primeira classe são físicos e os da terceira se referem às condições (formas) de existência do mundo físico, do ponto de vista da pluralidade (tempo e espaço).

Vinculada à primeira raiz se encontra o primeiro tipo de necessidade de acordo com Schopenhauer, a saber, a necessidade física, segundo a qual dada uma causa (conforme entendida pela lei da causalidade), o efeito não pode deixar de ser produzido.

A segunda classe de representações para o sujeito é composta justamente do diferencial entre seres humanos e animais: as representações de representações ou representações abstratas ou, ainda, os conceitos. Aqui faz-se, novamente, uma confrontação da tarefa do filósofo, segundo Schopenhauer, de repetir o mundo em conceitos: assim como um sistema filosófico é um espelho da leitura que se tem do mundo (e, naturalmente, Schopenhauer considerava a sua leitura a mais correta de todas – basta que se tenha em mente a convicção que ele tinha da própria realização intelectual com a publicação de MVR I (STRATHERN, 1997)), assim também o princípio de razão suficiente do conhecer<sup>37</sup>,

---

<sup>37</sup> *Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens* em alemão, *principium rationis sufficientis cognoscendi* em latim.

segunda raiz do princípio para Schopenhauer, trata da classe de objetos que a razão (*Vernunft*) produz ao reproduzir o mundo dos objetos físicos percebidos pelo entendimento (*Verstand*).

Mais de um comentador de Schopenhauer o considera pouco rigoroso ao cunhar conceitos e mesmo em erigir uma doutrina que seja sólida e à prova de testes mais contundentes: Janaway (2003), por exemplo, afirma haverem debilidades no sistema de Schopenhauer que responderiam pelo fato de que o filósofo de Danzig tenha tido mais influência fora do que dentro do ambiente filosófico (ao que acrescentamos a sua postura intransigente frente à filosofia acadêmica), muito embora o comentador reconheça sua decisiva influência sobre Nietzsche e Wittgenstein. Seguindo uma linha argumentativa parecida, Lefranc (2002) afirma que rigor vocabular não é uma das características pelas quais Schopenhauer se distingue. Ambos os comentários são ilustrativos para que se reconheça, na obra do filósofo de Danzig, o verdadeiro brilho das passagens que prezam por uma maior tecnicidade: esse é o caso da noção de verdade para Schopenhauer, totalmente vinculada à segunda raiz do princípio de razão suficiente.

Ora, se quatro são as maneiras de se perceber a realidade representativa do mundo (é dizer, o mundo como representação), pois há quatro e apenas quatro tipos de objetos para um sujeito<sup>38</sup>, como estipula a tese de doutorado de Schopenhauer, ao reproduzir-se a realidade por meio de conceitos, por meio da razão, esse mundo recriado terá de abarcar objetos também de quatro tipos e é assim que Schopenhauer enumera seus quatro tipos de verdade<sup>39</sup>, a saber:

- Verdade lógica: quando um juízo se encontra fundamentado por outro, cuja verdade esteja pacificada;
- Verdade empírica: é a fundamentação de um juízo por uma representação empírica, recebida pela intuição e formatada pelo entendimento;

---

<sup>38</sup> Essa inclusive é uma das críticas de Dale Jacquette ao princípio de razão suficiente conforme entendido por Schopenhauer: “(...) infelizmente Schopenhauer não fornece o argumento exigido para estabelecer duas alegações essencialmente relacionadas a isso: (i) que não há menos classes dessas quatro categorias de explicação – que nenhum dos tipos de explicação que Schopenhauer menciona possa ser reduzido a outro, mas que todos são independentemente necessários; e (ii) que não há mais do que essas quatro categorias de explicação – que não há outros tipos de fatos a serem explicados que não se enquadrem em nenhuma dessas quatro categorias, mas que todas as quatro são conjuntamente suficientes para todas as necessidades explanatórias científicas em relação a todos os fenômenos”. JACQUETTE, Dale. *The Philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen Publishing Limited, 2005, p. 59.

<sup>39</sup> Tenha-se sempre em mente que, conforme afirmado em SRQ, toda verdade é uma relação de um juízo sobre o que está fora dele; é dizer, a exigida conexão de um construto humano (o juízo) frente à correspondência de determinado estado de coisas com esse mesmo juízo.

- Verdade transcendental: fala-se nela quando se quer isolar a verdade de um juízo quando ele está, em última instância, fundamentado nas condições de toda a experiência possível, pelas formas a priori da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), e se trata da verdade típica de juízos sintéticos *a priori*;
- Verdade metalógica: esta, por fim, é a classe de verdade que fundamenta um juízo pelas condições formais de todo o pensar – podendo ser vista inclusive como uma metaverdade ou as condições de verdade de qualquer verdade. Segundo Schopenhauer, este tipo de verdade está condicionado a quatro princípios:
  - O princípio da identidade ( $a = a$ );
  - O princípio da não-contradição [ $N(a \ \& \ -a)$ ];
  - O princípio do terceiro excluído (de dois predicados contraditórios, um deles deve convir a um sujeito);
  - O princípio de razão suficiente do conhecer

Em complemento às quatro classes de verdade acima, Schopenhauer introduz a noção de verdade material: “Um juízo ter verdade material significa sobretudo: seus conceitos estão de maneira tal ligados, delimitados, atados uns aos outros, assim como as representações intuitivas que trazem consigo e exigem, e pelas quais eles se encontram fundados” (SCHOPENHAUER, 1977, p. 123). Ter verdade material equivale a um juízo espelhar, na esfera conceitual, domínio da razão, a sua indissociabilidade das representações intuitivas empíricas, domínio do entendimento. De acordo com o que o filósofo nos diz em sua tese de doutorado (§§ 31 e 32), apenas a verdade empírica e a verdade transcendental possuem verdade material: se essa verdade material está apoiada imediatamente na experiência, ela será uma verdade empírica; se for sustentada pelas condições de toda experiência possível, tratar-se-á de verdade transcendental. Assim sendo, **a verdade material é o denominador comum do entendimento e da razão**<sup>40</sup>. Quanto às demais classes de verdade que não possuem verdade material (verdades lógica e metalógica), pode-se inferir que dispõem apenas de verdade formal.

Retornando aos comentadores de Schopenhauer e sua visão não muito condescendente de pontos que poderiam ser apontados como deficiências em sua doutrina, é plausível que F. C. White (1992) esteja entre os mais enfáticos. Ao discursar sobre a segunda

---

<sup>40</sup> Ou, no dizer de Jair Barboza, “no domínio das verdades empíricas, no qual se localiza, para a filosofia, a referência exterior de seu discurso, os conceitos têm de ser remetidos a intuições, e de um modo tal que a estrutura da frase corresponda à ordenação fenomênica do mundo. A intuição tem de controlar o discurso” BARBOZA, Jair. Os Limites da Expressão. Linguagem e Realidade em Schopenhauer. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 1, pp. 127-135, 2005, p. 132. Assim, a verdade material, enquanto correspondência entre um estado de coisas fenomênico e um enunciado linguístico, torna-se a ponte entre entendimento e razão.



raiz do princípio de razão suficiente em Schopenhauer, o comentador dá muito pouco crédito ao filósofo quanto à sua conceituação de “verdade”, enumerando, também as quatro classes de verdade supra, mas afirmando que pouco foi o esforço de Schopenhauer em trabalhar a verdade enquanto algo em si, concedendo ao pensador uma teoria da verdade correlacional (e claramente fazendo um juízo de valor não muito elevado sobre isso). Ainda no que concerne ao princípio de razão suficiente do conhecer, há também uma abordagem que pode ser vista como equivocada por parte de White (por evocar um desrespeito ao princípio de caridade, sempre de bom tom em se tratando de filosofia): Schopenhauer considera a faculdade da razão exclusiva dos seres humanos, concedendo aos animais a faculdade do entendimento. É notório o vanguardismo de Schopenhauer aqui, sob qualquer ótica: quando se considera a Partilha da África, da qual a Alemanha participou em posição de destaque, apenas 20 anos após a morte do filósofo de Danzig; trazendo-se à baila o escárnio com que a teoria da evolução de Darwin – contemporâneo de Schopenhauer – foi recebida pelo meio acadêmico europeu; considerando o local de destaque que Rudyard Kipling gozou na qualidade de poeta, sem que se esqueça que o autor do “Livro da Selva” (obra que inspirou a Disney a criar o filme Mogli) também concebeu o poema “O Fardo do Homem Branco”, verdadeira ode ao imperialismo europeu tardio. Não gratuitamente Barbara Hannan considera a apreciação da inteligência dos animais por Schopenhauer “uma das características charmosas de sua filosofia” (HANNAN, 2009, p. 5). Acusar Schopenhauer de “erro”, de um ponto de vista pós-moderno e contemporâneo, com base em pesquisas científicas recentes, por não conceder aos animais também a faculdade da razão (que lida exclusivamente com conceitos e abstrações e é mesmo considerada inferior ao entendimento por Schopenhauer, como se verá ao longo do presente trabalho) parece uma postura desmesurada e descontextualizada de ao menos dois dos grandes diferenciais schopenhauerianos frente à sua época, a saber, a aproximação entre animais e seres humanos e a depreciação da razão enquanto quintessência da humanidade.

Entende-se aqui que a abordagem da verdade em Schopenhauer é mais complexa do que White quer fazer crer e que, para a investigação pretendida no presente trabalho (a saber, ressalte-se ainda uma vez, como entender a dialética erística frente à obra de Schopenhauer), essa problemática é capital para os desenvolvimentos ulteriores da investigação. Assim sendo, roga-se ao leitor que aguarde as menções e desenvolvimentos ulteriores sobre o tema

da verdade em Schopenhauer (nos capítulos 2 e 3 do presente texto) a fim de se retomar o assunto de maneira mais completa.

A segunda raiz do princípio de razão suficiente também possui um tipo de necessidade derivado de si: a necessidade lógica, que preconiza que dadas as premissas, resta dada a conclusão por necessidade.

A terceira raiz do princípio de razão suficiente diz respeito ao mesmo tema da estética transcendental de Kant, é dizer, as condições de possibilidade de toda experiência, as formas puras *a priori* da intuição, o tempo e o espaço. Como nos diz Jarlee Salviano, “a terceira classe de representações é formada pelo modo de ser do espaço e do tempo como objetos da intuição pura, isolados de seu conteúdo”. (SALVIANO, 2009. p.108). A raiz do princípio de razão suficiente que lida com tais objetos é o princípio de razão do ser<sup>41</sup> e para ele os objetos são geométricos e aritméticos. Esta terceira raiz subdivide-se, ainda, em razão de ser no espaço (que lida com o aspecto geométrico do princípio, é dizer, a coexistência da matéria e a relação entre suas diversas partes) e a razão de ser no tempo (que versa sobre a sucessão da matéria, à semelhança da sucessão dos números na aritmética). Essa é a forma em que o conteúdo material do mundo como representação se apresenta ao sujeito, contraparte indissociável do objeto na filosofia de Schopenhauer.

Como tal descrição espaço-temporal corresponde a uma análise (quebra) da natureza da terceira raiz do princípio de razão suficiente, pressupõe-se que ela está presente no intelecto de forma unida, pois, como já visto, a terceira raiz é formal em relação à primeira. Os animais e os humanos percebem o mundo material pré-linguisticamente pelo entendimento, que é o responsável pela junção de ambas as facetas do princípio de razão suficiente de ser (tempo e espaço). É precisamente essa junção que constitui a causalidade, segundo o filósofo de Danzig, e a causalidade é o conteúdo dos requisitos formais da experiência (tempo e espaço, chamados por Kant condições de toda experiência possível). Como idealista transcendental, Schopenhauer entende aquilo que o realismo ingênuo concebe positiva e independentemente de nós no mundo como conteúdos mentais que nos são típicos, dadas as conformações cerebrais do ser humano.

---

<sup>41</sup> *Satz vom Grunde des Seins*, no original em alemão, *principium rationis sufficientis essendi* em latim. Curiosamente, apenas nessa terceira nomenclatura, no idioma pátrio de Schopenhauer, o adjetivo “suficiente” foi deixado de lado.

Como não poderia deixar de ser, a terceira raiz do princípio de razão suficiente suscita um terceiro tipo de necessidade, a necessidade matemática, em virtude da qual a verdade de determinado teorema é irrefutável.

Por fim, Schopenhauer expõe a quarta raiz do princípio de razão suficiente. Esta é a mais *sui generis* de todas as raízes, por se tratar daquela que acena para o caminho de descoberta da coisa-em-si. De que forma isso acontece? Como alertam Jacquette (2015) e Hannan (2009), a quarta raiz do princípio de razão suficiente é um tipo específico de causalidade, a que explica os comportamentos dos indivíduos humanos e animais sob uma ótica motivacional: o motivo que conduz um indivíduo a determinada ação é, como indica o próprio vocábulo “motivo”, a força motriz de seu agir, condensado no querer individual. Por esse motivo é que Schopenhauer nomeia a quarta raiz do princípio com a alcunha razão suficiente do agir<sup>42</sup> – princípio de razão suficiente do agir ou simplesmente “lei da motivação” (SCHOPENHAUER, 1977, v. 5, p. 162). Aqui reside o primeiro, e mais explícito, ponto de contato entre epistemologia e ética na doutrina schopenhauereana<sup>43</sup>. No comentário de Jarlee Salviano,

A quarta classe é representada pelo objeto imediato do sentido interno, o sujeito do querer. As volições e ações humanas serão então regidas pelo princípio de razão suficiente do agir, ou lei da motivação (*rationis agendi*). Na senda cartesiana do autoconhecimento, o sujeito do conhecer não pode, diz Schopenhauer, encontrar a si mesmo, mas tão somente o querer; não um *cogito*, mas um *velle*. O que teria levado toda a tradição filosófica ao mesmo erro de Descartes é o fato de que neste conhecimento interno o sujeito que conhece misteriosamente tende a identificar-se com o sujeito do querer (o milagre, *κατ' ἐξοχήν*). O Eu nada mais é do que a tentativa de substancialização desta identidade: portanto, um vazio, uma ilusão. É preciso ter em mente que na Dissertação de 1813 Schopenhauer ainda não tivera a visão do mundo como Vontade, tampouco se pode pensar ali na vontade individual como caráter inteligível, a Ideia platônica; trata-se neste caso apenas do querer fenomênico, a vontade já travestida sob a forma do tempo, que ganhará o nome de caráter empírico. Portanto, esta classe de representações deverá ser repensada no segundo livro d'O mundo visando a relação com aquela outra classe: a das Ideias. Sabemos que, no conhecimento dos objetos da primeira classe de representações, sujeito que conhece e objeto são correlatos, ou seja, só com base na relação entre ambos é que surge o mundo como representação –

---

<sup>42</sup> *Satz von zureichenden Grunde des Handelns*, no original em alemão, *principium rationem sufficientis agendis* em latim. Schopenhauer remete à sua “Memória sobre o livre arbítrio” para uma descrição detalhada da necessidade da eficácia do motivo (sua condicionalidade pelo caráter empírico individual) e do coeficiente cognoscitivo do indivíduo, entre outras teses correlatas.

<sup>43</sup> A clara relação entre teoria do conhecimento e ética fica evidente e se aprofunda quando Schopenhauer trata da ascese, no Livro IV de MVR I.

nunca de um dos polos apenas, como o queriam o idealismo e o materialismo –, não podendo, assim, haver uma relação de causa e efeito entre os dois. Com o querer, no entanto, isto deve necessariamente ocorrer, pois, sendo ele uma representação, um objeto, estará infalivelmente em relação de causalidade com um outro objeto, o motivo. A motivação é “a causalidade vista do interior” (SALVIANO, 2009, pp. 108-109).

A imagem de milagre por excelência (*kat'exhokén*) que Schopenhauer evoca para explicar a única forma de o sujeito virar objeto do conhecimento para o próprio sujeito é, a um só tempo, uma crítica ao modo de ver o mundo judaico das religiões monoteístas ocidentais (entre as quais Schopenhauer inclui o cristianismo), na forma de um exemplo de como se deve usar o vocábulo milagre, e, o mais importante aqui, a incongruência inspirada pelo fato de que o sujeito do conhecimento passe a ser seu próprio objeto de contemplação, muito embora em termos não cognitivos, mas **volitivos**: o querer do indivíduo humano é uma forma de conhecimento imediato de si próprio por meios não epistemológicos. Aqui traz-se à baila uma outra famosa passagem de MVR I, segundo a qual o filósofo de Danzig equipara o sujeito que conhece ao sujeito que quer: o detentor de um intelecto que perscruta o mundo como representação, à maneira científica e distante de um médico legista que realiza uma necropsia, não pode ser iludido por si próprio e pensar que ele mesmo é uma manifestação imaculada do investigar, conhecer feito carne, à imagem e semelhança do Verbo divino feito homem; é antes um sujeito que quer, que possui um corpo com necessidades, que, no mais das vezes, lhe infunde querereres que terão de ser satisfeitos por meio do agir. Para usar as palavras precisas de Schopenhauer, esse afastamento absoluto entre sujeito e objeto do conhecimento só seria possível “se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156). Nas palavras de Leandro Chevitarese,

O corpo é o ponto de entrelaçamento entre o mundo como representação e como vontade. Esse caráter singular, próprio ao corpo, deve-se ao fato de que somente ele pode ser tomado pelo sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: como representação fenomênica – do mesmo modo que quaisquer outros objetos – e como vontade. Dessa última maneira, o corpo surge como um princípio imediatamente conhecido pelos indivíduos: “todo ato real de nossa vontade é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento de nosso corpo” p.110) (CHEVITARESE, 2005, pp. 22-23).

Por fim, é necessário (com perdão pelo trocadilho) fechar o rol dos tipos de necessidade estipulados por Schopenhauer a partir de suas quatro raízes do princípio de razão suficiente, apresentando o quarto tipo de necessidade, vinculado à lei da motivação: a necessidade moral, que nos diz que dado um motivo, o ser humano e os animais agirão indefectivelmente em conformidade com a motivação que se apresente – a diferença é que os seres humanos seguirão a sua índole enquanto indivíduos, ao passo que os animais renderão contas à sua natureza enquanto espécie.

### 1.5 A VONTADE EM SCHOPENHAUER E SEU DIÁLOGO COM OS DOIS TIPOS POSSÍVEIS DE CONHECIMENTO *STRICTO SENSU*

Ao discursar acerca das diferentes representações existentes no mundo a partir da ótica do ser humano, Schopenhauer argumenta no sentido de haver uma confusão que a tradição filosófica não conseguiu equacionar e que gerou muitas doutrinas equivocadas: a interpenetração entre sujeito e objeto. Para além disso, todavia, existe algo que ainda não foi devidamente tratado e que é exigido por coerência interna ao discurso de Schopenhauer, que se declara idealista transcendental: a coisa-em-si.

Quando se fala em sujeito e objeto, diz Schopenhauer, se está falando dos dois polos complementares e interdependentes, como se viu, e são o conteúdo da representação intuitiva, como exposto no Livro II de MVR I. Entretanto, se eles perfizessem a completude de tudo o que existe, não haveria porque Schopenhauer se referir a um idealismo transcendental em sua doutrina, já que ainda estaria na esfera do realismo material. À coisa-em-si, também postulada por Schopenhauer, ele dá o nome de Vontade.

Se há algo para além das representações, esse algo deve ser totalmente diferente delas, uma vez que nosso aparato sensório-cognitivo não chega a ele da mesma forma que às representações. Destarte, inútil seguir o fio de Ariadne do princípio de razão para chegar à coisa-em-si: tal metodologia sempre nos conduzirá de volta ao Minotauro, já que o princípio apenas liga representações a outras representações. Assim é que a já mencionada quarta classe de representações tem um status especial, pois ela serve de vislumbre da coisa em si, da Vontade, ao revelar-se ao sujeito cognoscente não enquanto conteúdo de seu conhecimento, mas sim do seu querer.

Assim se chega à posição privilegiada que o corpo ocupa na filosofia de Schopenhauer, uma vez que ele é o único conhecimento imediato possível a seres humanos e sinônimo de *vontade objetivada*. Se por um lado o entendimento é sensibilizado, por assim dizer, por representações, por intuições externas, o corpo é, a um só tempo, fornecedor e receptor de “certas poucas impressões sobre o corpo que não estimulam a vontade e unicamente mediante as quais o corpo é objeto imediato do conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p.158). A verdadeira contribuição corpórea ao vislumbre da coisa em si, na realidade, é levada a cabo pela dor e pelo prazer, que são “afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo” (*idem*).

Isso quer dizer, em suma, que a vontade não pode ser deduzida nem conhecida como um objeto o seria. O corpo é o que nos dá a consciência de que há algo mais além das representações externas que nos afetam no dia-a-dia, que fornece um conhecimento somático totalmente único (imediato) e conduz à consciência da vontade. O próprio corpo do indivíduo é o único objeto do qual não se conhece apenas um lado da realidade (é dizer, a representação), mas a realidade por completo (graças ao conhecimento imediato da vontade individual). O conhecimento imediato da vontade por meio do próprio corpo faz com que Schopenhauer estenda essa outra dimensão do corpo a todos os objetos do mundo, para evitar o solipsismo<sup>44</sup> (e é assim que o filósofo postula a Vontade a partir da vontade). A Vontade, sendo a coisa-em-si, aquilo que permeia todos os fenômenos (representações) do mundo, se manifesta na doutrina de Schopenhauer por meio de objetivações (ou objetividades, segundo o termo usado pelo filósofo de Danzig). Tais objetividades são justamente as Ideias platônicas (pontos de concentração de características provenientes da Vontade, que é a leitura de Schopenhauer para os arquétipos platônicos).

Muito embora Darwin tenha publicado a *Origem das Espécies* somente em 1859 (é dizer, um ano antes da morte de Schopenhauer), não deixa de surpreender a semelhança entre o conceito de seleção natural e a autofagia da Vontade, o canibalismo expresso no confronto entre diversas objetividades da Vontade na luta pela matéria, sendo a cadeia alimentar a imagem mais ilustrativa da Vontade que “crava os dentes na própria carne” (*idem*, p. 452). Já o ser humano é um microcosmo dessa luta da Vontade contra si própria, por meio das

---

<sup>44</sup> Que, na opinião de Schopenhauer, “Enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162).

vontades individuais: como já visto acima, de acordo com Schopenhauer, os animais seguem o querer que lhes é típico enquanto representantes da espécie, ao passo que os indivíduos humanos possuem um querer individual propriamente dito, invariavelmente ligado ao seu caráter.

Desse modo, diz Schopenhauer, todo indivíduo humano deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, quase como uma Ideia platônica em si, um ato próprio de objetivação da Vontade. É importante observar, no entanto, que mesmo que os indivíduos humanos possam ser entendidos como objetividades claras da Vontade, eles não se revelam tal como são com da mesma maneira inequívoca que o faz um cristal, um vegetal, e, em menor grau, fazem os animais irracionais (para usar exemplos de Schopenhauer), mas **a verdadeira natureza de cada indivíduo humano é dissimulada**, havendo pouco ou nenhum espaço, entre entes humanos, para a ingenuidade no revelar-se. Isso já é um prenúncio da desonestidade inata do ser humano, que, conforme se verá, perpassa toda argumentação que lance mão de um *ethos* erístico.

Aqui se chega ao cerne do problema da motivação em Schopenhauer. Os motivos de qualquer comportamento dão o âmage daquela manifestação comportamental em particular, dadas aquelas condições determinadas, pois o princípio de razão não vai além do que é fenômeno. Para Schopenhauer, toda e qualquer ação é necessariamente exteriorização da vontade. Ela provém do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, mas só é causa uma vez postas as condições iniciais *necessárias* para seu desencadeamento. Os motivos de alguém para agir de uma maneira ou de outra são as causas ocasionais, o caráter é a força natural que o impulsiona. Se alguém é mau caráter, diz Schopenhauer, ele pode sê-lo em “injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas exercidas no estreito círculo de seu ambiente” (SCHOPENHAUER, 2005 p. 201). Ou, por outro lado, uma pessoa mau caráter pode impor a grande parcela da humanidade sua natureza exacerbadamente egoísta e centrada na realização dos seus queres personalíssimos, impondo terrível sofrimento aos demais, à maneira de um ditador sanguinário.

Assim, todo movimento está fundamentado no conhecimento, pois este engloba o princípio de razão suficiente e este, por sua vez, inclui a motivação como aquilo que é contemplado pelo princípio de razão do agir. Assim regressa-se ao diálogo existente entre epistemologia e ética em Schopenhauer, ao qual já se aludiu acima.

O conhecimento em geral, via de regra, se encontra a serviço da Vontade (MVR I 208). E o conhecimento que serve à Vontade só conhece dos objetos aquilo que é relativo neles (vale dizer, suas relações no tempo, espaço e na causalidade – o conhecimento segue o fio do princípio de razão suficiente), segundo o único ponto de vista de interesse para um corpo que seja objeto entre objetos e esse interesse é determinado pela vontade individual, pelo **querer**, que provém da ganância interminável que nos é típica, segundo a visão pessimista que Schopenhauer tinha do ser humano. Disso se segue que toda atividade intelectual e racional (é dizer, afeta ao conhecimento *stricto sensu*) é tributária, acima de tudo, dos desejos individuais, do querer humano.

Como se supera a servidão do conhecimento frente à Vontade? Existem duas classes de indivíduos humanos que conseguem fazê-lo, segundo Schopenhauer: o gênio artístico e o asceta.

Em *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*, D. T. Suzuki, uma das referências mundiais em Zen-budismo, explica no que consiste a arte milenar do arco e flecha no Japão:

No tiro com arco, arqueiro e alvo deixam de ser entidades opostas, mas uma única e mesma realidade. O arqueiro não está consciente do seu “eu”, como alguém que esteja empenhado unicamente em acertar o alvo. Mas esse estado de não-consciência só é possível alcançar se o arqueiro estiver desprendido de si próprio, sem, contudo, desprezar a habilidade e o preparo técnico. (HERRIGEL, 1975, p. 9).

Aqui fica claro o diálogo da doutrina de Schopenhauer com o budismo (no caso ora considerado, uma de suas vertentes, o Zen-budismo): Suzuki trata da postura que o arqueiro da tradição japonesa deve ter frente à atividade que desempenha de disparar uma flecha a um alvo, mas poderia estar expondo como Schopenhauer entende a atividade do gênio artístico, essa figura central da estética do filósofo de Danzig, para quem a genialidade é a habilidade de agir como o arqueiro japonês, que se torna uno com o alvo; o artista se funde na representação do objeto de sua arte e passa a considera-lo de uma maneira totalmente alheia àquela típica da contemplação epistemológica segundo o princípio de razão suficiente. O artista é aquele que consegue “perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254), abstendo-se da personalidade e restando apenas o “puro sujeito que conhece, claro olho cósmico” (*idem*). Quando o artista intui na mais perfeita objetividade, ele atinge justamente a essência daquilo que contempla, precisamente por deixar de ser sujeito pelo



tempo em que durar sua contemplação perfeitamente objetiva e, assim, a vontade individual é calada momentaneamente.

Esse tipo de contemplação superior do mundo que o gênio artístico logra atingir é tributário de uma mudança metodológica da forma de perceber o mundo, que não lança mão do princípio de razão suficiente para fazê-lo, mas que possibilita uma ruptura na relação sujeito-objeto do conhecimento, dissolvendo as tão rigidamente delimitadas fronteiras entre eles criando um meio fluido de transmissão de conhecimento de um polo ao outro, ou melhor, tornando ambos os extremos da relação um só ponto. Na linha do que aqui se quer provar mais à frente, Patrick Gardiner chega a argumentar que o modo de conhecimento artístico é a porta de escape da vassalagem cotidiana do conhecimento frente ao querer, e que o modo de fazê-lo passa pelo abandono dos conceitos e pela “permanência na forma infantil da linguagem da percepção (GARDINER, 1963, pp. 189-190)”. Desse modo, em Schopenhauer, não há que se levar em consideração os conceitos se o assunto for a classe de conhecimento típica da arte. Compete ao gênio artístico conhecer o belo e o sublime não por comunicação conceitual (pelo princípio de razão suficiente do conhecer), nem por observação empírica (por intermédio do princípio de razão suficiente do devir), nem por deduções matemáticas (via princípio de razão suficiente do ser), nem – menos ainda! – pela rendição aos desejos individuais (é dizer, pelo princípio de razão suficiente do agir). O gênio conhece o belo e o sublime não pela razão, mas pela contemplação singular do seu objeto na qualidade da unificação entre sujeito e objeto, arqueiro e alvo: a arte, diz Schopenhauer, é o vislumbre das Ideias platônicas no mundo.

Assim é que uma classe de conhecimento (que neste caso é um outro aspecto da epistemologia schopenhaueriana) se encontra com a arte (a estética). Mas ele (o conhecimento) também pode se relacionar intimamente com a conduta, com a filosofia prática, com a ética. Isso ocorre quando o conhecimento liberado do serviço da Vontade deixa de ser momentâneo, como é no gênio artístico, e passa a ser permanente, como o é no asceta, no santo. Tal figura humana é apresentada no Livro IV de MVR I, o mais grave de todos os quatro Livros – nas palavras do próprio autor, por tratar da relação de todo o conteúdo da investigação que se desenrolou até agora com o agir, com o comportamento humano.

O agir do homem se diferencia do agir animal devido ao modo de conhecimento próprio de ambos. Os atos dos humanos se beneficiam de decisões eletivas, que em geral são

vistas como liberdade da vontade em atos individuais, mas que na verdade não passam de uma resultante da luta entre distintos motivos, a prevalência do mais forte, uma vez que eles tenham assumido a forma de pensamentos abstratos, substrato da ponderação, avaliação de diversos cursos de ação. A liberdade de ação é mero exercício racional conduzido pela força dos motivos, de maneira que ela (a dita liberdade) é necessidade, no sentido de vinculação ao princípio de razão, à lei de causalidade.

Aí também reside a diferenciação entre um indivíduo humano e outro, já que a reação de cada um às mesmas condições iniciais, por assim dizer, é o que lhe define o caráter, diferentemente dos animais, que reagem como espécie. A decisão é a marca da individualidade e a expressão da decisão é o ato, aceitas as premissas de que o ser humano é senhor de sua razão e possui clareza de consciência. Schopenhauer afirma adotar o conceito de caráter inteligível de Kant, que seria o denominador comum, tomado atemporalmente, abstraído da observação empírica das reações de um indivíduo humano frente às diferentes situações de sua vida, sendo este último o caráter empírico.

Não existe mudança de caráter para Schopenhauer (considerando que o caráter – seja ele empírico ou inteligível – é fenômeno individual da Vontade, exprimido pela vontade de vida), mas isso não quer dizer que seja inútil trabalhar para aprimorar aquele que nos é próprio. A doutrina do destino inexorável se equivoca ao considerar que tudo aquilo que ocorre é inevitável, pois a inevitabilidade se encontra em que uma consequência siga de uma causa, não na colocação das causas. Ao aprimorar nosso caráter podemos de certa forma influenciar as causas que de outra forma estariam dadas e, por conseguinte, alterar as consequências<sup>45</sup>.

A questão do caráter em Schopenhauer é relevante para que se fale sobre dois temas estreitamente relacionados ao problema de contextualizar a dialética erística frente a obra do filósofo de Danzig: a afirmação da vontade de vida e a dissimulação. O caráter empírico é a índole exibida por cada um reiteradamente nas mais diversas situações da vida; o caráter

---

<sup>45</sup> Aqui desponta uma possível incongruência de Schopenhauer: o mundo como representação para ele é uma cadeia fechada de eventos determinados pela lei da causalidade, que determina que, uma vez posta a causa, a consequência é necessária. Se o caráter é imutável, como defender uma possível mudança de rumos dos elementos da cadeia causal, que de todo modo é inexorável? A nosso ver, essa é uma das passagens que aponta para a inarredável postura, em Schopenhauer, da superação da escravidão individual à Vontade, possível apenas nos domínios da estética e ética na doutrina do filósofo de Danzig. Não existe coerência em Schopenhauer se não se considerar o escape das garras da Vontade.

inteligível é aquele que pode ser intelectualmente extraído do somatório das condutas humanas de um indivíduo e condensado sob a imagem de uma Idea platônica que lhe corresponderia (ao indivíduo). Um terceiro tipo de caráter em Schopenhauer é o caráter adquirido, que seria uma autovisão do caráter empírico, por parte do próprio detentor do caráter analisado. É o caráter adquirido que nos dá a tão valorizada por Sócrates consciência de nós mesmos; é por meio dele que sabemos das nossas limitações e excelências e, a partir de tal conhecimento, agimos conformemente a melhor aproveitá-lo na vivência do *quotidie*, da vida diária (donde, inclusive, se pode extrair uma máxima schopenhaueriana: quem não se conhece, não possui caráter).

Destarte, o caráter empírico responde pela afirmação da vontade de vida, pela autoindulgência nos quereres e desejos sedentos de satisfação nunca definitiva. O caráter adquirido, quando ausente (por falta de vivência no mais das vezes) leva a que se aja em desacordo com aquilo que se é; sempre que tal afronta à própria natureza é levada a cabo, diz Schopenhauer, incorre-se na dissimulação. A dissimulação é uma contradição da Vontade consigo própria, não faz sentido sob nenhum ponto de vista (racional, sentimental, prático ou epistemológico). Falta de autoconhecimento é ignorância sobre si próprio; ignorância sobre si próprio é causa para o efeito de uma falsa opinião sobre si, que é causa para o efeito da presunção.

Assim, o homem que se dá conta, por uma intelecção mais abrangente ou pela vivência de sofrimentos contínuos, que a vida é unicamente o sofrimento e que este é constante no mundo, faz parte de sua essência; que se conscientiza em pensamentos e atos que é apenas representação da sua vontade, assim como todo o mundo é representação da Vontade – e portanto ele e o mundo são unos na medida em que são cópias dela; tal homem – afirma Schopenhauer – abraçaria o sofrimento da sua vida, aceitaria de bom grado suas deficiências e tormentos como o único que existe no mundo do ser, indissociando vida e agruras. Este homem, agora equipado com essa “consciência melhor”, e que portanto será um gênio artístico ou um santo, um asceta (ARAMAYO, 2001), “tem não só uma vida certa, mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade; portanto, nenhum passado ou futuro infinitos, no qual não existira, pode lhe amedrontar” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368). Tal homem, diz Schopenhauer, se

situaria com “firmes, resistentes ossos sobre o arredondado e duradouro solo da terra” (*Id.*), inabalável.

A negação da Vontade de vida é o oposto do seguimento do ritmo da Vontade, o empecilho a que a natureza siga seu curso. Do ponto de vista do indivíduo humano, só há liberdade na negação da Vontade de vida, já que a afirmação é mera conduta movida por desejos e querer. Liberdade relativa, portanto, é o máximo de que podem disfrutar os seres humanos; liberdade absoluta, só a Vontade possui.

Por ser a Vontade externa ao mundo fenomênico, não se submete a qualquer necessidade. Não sendo necessária, é negativamente *livre*. Assim, tudo o que há é necessário, mas tomado em essência é livre.

Afirmação da Vontade é o querer constante, inato, indissociável da vida mesma. O corpo está para a Vontade enquanto sua objetivação num indivíduo assim como o querer individual está para o corpo que o manifesta; renúncia voluntária à afirmação da Vontade é resultado de conhecimento que serve como quietivo da Vontade, como já visto. Impedimento da afirmação da Vontade própria por causas externas, involuntárias, é conhecido pelo nome de *injustiça* e ocorre quando uma afirmação de Vontade alheia impede-nos de afirmarmos nossa própria Vontade.

Como se viu, o virtuoso está livre da influência da ignorância que veste todo aquele sob o efeito do véu de Maia, saiu do transe induzido pela ilusão do sono em vigília, não mais separa o mundo em eu e eles, mas tudo e todos lhe são igualmente próximos. Avançar sobre qualquer coisa em qualquer grau é atingir a si próprio, mais valendo, portanto, apaziguar o próprio querer e abster-se de injustiças em qualquer grau. Eis como o santo reconhece que a vida sob o véu de Maia é um círculo vicioso, um trajeto circular composto de carvões em brasas e carvões frios, sendo os trechos frios os momentos de felicidade (isto é, de negação do sofrimento), que estão aí para consolar os indivíduos dos momentos de caminhada sobre brasas. Quem enxerga além do véu de Maia, no entanto, não se deixa convencer pelos carvões frios, os vê como verdadeiramente são e se retira do círculo, abstendo-se de sofrimentos e prazeres indiscriminadamente.

A negação da Vontade é regra geral para o santo, daí a lógica subjacente à bem-aventurança de adotar o pacifismo, oferecer a outra face, caminhar duas milhas com quem te

obriga a andar uma e ceder também a capa a quem lhe rouba a túnica<sup>46</sup>, pois a autonegação da Vontade busca o mesmo objetivo que a coação da própria Vontade por outrem.

Diversas confissões religiosas oferecem casos de ascese e no Ocidente a principal religião a oferece-los é a cristã; nada que se compare, contudo, ao portfólio, por assim dizer, da religião antiga sânscrita (hindu). De qualquer modo, as semelhanças entre uns e outros (cristão e hindus) apenas falam em unísono sobre o fato de que a negação da vontade de vida é um lado essencial da natureza humana que raramente aparece em virtude de sua qualidade superior. Esses casos são as fontes a partir das quais se pode obter um conhecimento imediato da vida, extraído justamente da negação da vontade de vida.

Ora, livrar-se de si mesmo por um instante é bem-aventurança, o que dizer de livrar-se permanentemente de si mesmo, como o faz o santo e o asceta: todos os laços dele com a montanha russa da excitação e da depressão, o ser joguete da dor e dos prazeres do mundo, seus fenômenos dançando diante do santo sem afetá-lo, que tudo observa indiferente, frequentemente não distinguindo sua existência de uma não-existência, tamanha a sua indiferença<sup>47</sup>.

Não há que se iludir, contudo, e crer ser possível vencer a Vontade permanentemente e de um só golpe, “pois sobre a face da Terra ninguém pode ter paz duradoura” (*ibidem*, p. 496): faz-se necessária a insistente mortificação da Vontade no tempo e no espaço, até o último dia de vida do indivíduo. A tarefa é tanto mais difícil quanto renovadamente as tentações da Vontade entram em cena, seduzindo-nos (e é por isso que tais tentações e seduções foram identificadas pelo cristianismo com o diabo, diz Schopenhauer).

A única superação da necessidade reside na liberdade de se negar o necessário; em outras palavras, necessidade é afirmação da vontade, liberdade é negação da vontade.

---

<sup>46</sup> Conforme o Sermão da Montanha, Mateus, 5:7, como observa Schopenhauer.

<sup>47</sup> Conforme citação da mística Madame Guyon em MVR I, uma das representantes do Quietismo, sobre os quais se fala no capítulo 2, movimento que lembra a expressão que Schopenhauer usa para descrever o apaziguamento do querer: quietivo da vontade.

## 2 A DIALÉTICA ERÍSTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

### 2.1 UMA OBRA PÓSTUMA

O fato de a dialética erística ter sido encontrada no espólio manuscrito do filósofo de Danzig deu causa a diversas interpretações do que pretendia ele ao escrever o que veio a se tornar um de seus opúsculos. Ademais, a falta de uma configuração interna do escrito definida pelo próprio autor terminou por submeter a organização do texto mesmo ao trato favorito do comentador de ocasião, numa putativa apropriação de um escrito órfão, como se se pudesse fazer o que bem se entende com ele. Um dos resultados dessa confluência de fatores foi o isolamento do texto em relação à extensa obra de Schopenhauer e compreensão do opúsculo segundo um aspecto biográfico mais apelativo, como por exemplo uma ferramenta de crítica a Hegel ou uma cartilha de enganação indefectível. A única menção no texto de Schopenhauer que poderia ser entendida como alusão a esse uso é quando ele diz que uma ulterior melhor organização dos estratagemas torná-los-ia “úteis tanto para uso próprio quanto para frustrar os mesmos artificios quando utilizados pelo adversário” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 19). Do ponto de vista do próprio filósofo de Danzig, contudo, entender essa frase como a justificação última de seu opúsculo seria no mínimo temerário. Ora, partindo-se de sua doutrina, qualquer juízo que não disponha de fundamentação em um dos quatro tipos de verdade (conforme exposto acima, p. 39) não é propriamente um juízo, donde afirmar que ele de fato quis dar determinada significação inequívoca ao seu manuscrito seria um bom exemplo de juízo sem fundamento. Uma vez mais, ressalta-se que o interesse da presente dissertação é entender como o conteúdo da dialética erística se enquadraria no âmbito da obra de Schopenhauer como um todo, e não apenas tomada individualmente.

Sabe-se que Schopenhauer apresenta seu texto, para si mesmo, como uma primeira tentativa de se mapear a argumentação desonesta e que reconhece que se poderia completar o esforço no futuro – isso quando da redação do opúsculo, já que o texto no futuro foi abandonado pelo autor<sup>48</sup>. Tudo isso serve de indicativo para que se entenda a opereta como

---

<sup>48</sup> Para fins de publicação integral do texto, bem entendido, uma vez que, repise-se, este foi divulgado parcialmente em PP II, obra que, embora também publicada postumamente, foi organizada pelo filósofo.

inacabada, mas não deixa de surpreender que Schopenhauer organize numa sequência numérica os seus estratagemas e apresente o trigésimo oitavo como o “*letzte Kunstgriff*”<sup>49</sup>.

No Brasil, especificamente, onde há apenas três edições da obra, duas delas se dedicam a dar um verniz que o próprio Schopenhauer decididamente não teve a intenção de atrelar ao texto, sobretudo por se tratar de um manuscrito feito para si próprio, como a menção a ele feita em PP II – após apresentar os estratagemas de 7 a 9 como amostra do trabalho feito então e que é a própria declaração de abandono de seu texto – dá a entender:

Mas a iluminação de toda esta ocultação, com teimosia, vaidade e desonestidade, geminada com imbecilidade e incompetência, repugna-me agora; por isso vou deixar estar estas amostras e refiro-me tanto mais gravemente às razões acima com vistas a se evitar disputar com as pessoas, como em sua maioria são. (SCHOPENHAUER, 1977, v. 9, p. 39).

A primeira edição brasileira é a organizada por Franco Volpi e inauguralmente publicada em 2001. Trata-se da edição adotada como referencial da presente dissertação, vez que reputada a mais lúcida e com maior preocupação filosófica, pois apresenta o texto *as is*, como se depreende de uma confrontação entre esta edição e o original em alemão. A segunda edição é de 2002, foi organizada por Olavo de Carvalho e está repleta de declarações explícitas acerca do teor prescritivo da *erística* de Schopenhauer como “manual de patifaria” e “empreendimento de saúde pública” enquanto roteiro de treinamento para a má argumentação. A terceira edição, datada de 2014, também não tem muitas preocupações de fidedignidade autoral, pois chega ao ponto de conferir subtítulos a todos os estratagemas. Ora, Schopenhauer intitula explicitamente alguns de seus estratagemas e mantém outros apenas com a identificação numérica que lhes coube; a referida terceira edição brasileira, entretanto, não apenas confere títulos àqueles estratagemas que Schopenhauer não intitulou, mas chega ao cúmulo de rebatizar mesmo aqueles que já dispunham de um título, conferido pelo próprio autor.

Em todo caso, considerando-se que mesmo uma obra acabada não impede diversas interpretações, aquelas conferidas à *erística* de Schopenhauer que não se coadunam com a aqui esposada têm seu direito à luz do dia; apenas são consideradas pelo presente trabalho como equivocadas.

---

<sup>49</sup> Último estratagema.

## 2.2 SOBRE O NOME “DIALÉTICA ERÍSTICA”

À guisa de prelúdio ao opúsculo schopenhaueriano, fazem-se necessárias algumas colocações a respeito dos conceitos que compõem a expressão-título da obra, que foi alcunhada despreziosa e indiretamente, como já mencionado na Introdução do presente trabalho (p. 14).

Ferrater Mora (2009), em seu *Diccionario de Filosofía*, registra duas acepções históricas para o verbete *erística*, etimologicamente derivado de *éris*, disputa: uma meliorativa, segundo o qual a erística é tomada como sinônimo de dialética platônica e, nesse caso, o método dialético e o erístico são um só, servindo à disputa no sentido exclusivo de se determinar via diálogo uma verdade que jaz pronta para ser descoberta, ainda que numa charla com outros ou consigo mesmo; e uma pejorativa, reservada à tarefa não tão nobre de nomear a disputa que não tem outro propósito que não a disputa mesma, ocasião em que ela degenera em sofística e seu método passa a ser visto com maus olhos. A escola de Mégara teria sido vítima do arrebatamento pelo gosto do convencimento e, muito embora Euclides, o discípulo de Sócrates e fundador da escola, seja reconhecido por valer-se de procedimentos dialéticos – de maneira alguma considerados sofísticos – para defender suas posições filosóficas, é certo, diz Ferrater Mora, que ele também se comprazia em defender e atacar um mesmo tema na mesma discussão, conduzir seus diálogos a uma conclusão e logo em seguida fundamentar conclusão diametralmente oposta, à semelhança do Zenão de Eleia relatado por Platão em F, 261d<sup>50</sup>. Esse, contudo, não era o seu foco. Seus discípulos, não obstante, teriam se interessado mais pelo segundo uso da erística do que pelo primeiro e esse foi o início da sua mal-afamada carreira. Assim, diz o acadêmico espanhol:

o abuso do argumentar pelo mero argumentar, em que pareciam se comprazer alguns dos megáricos, levou muitos a identificarem a erística com a sofística e a dialética, com a consequência de que a erística foi definida como um exagerado apetite por triunfar sobre o adversário por cima das exigências da verdade, e sem levar em conta outros gêneros e qualquer outra classe de sofismas. É o sentido que tem ainda hoje o termo ‘erística’ na literatura filosófica. (FERRATER MORA, 2009, p. 1.048).

---

<sup>50</sup> “Agora, não sabemos que o Palamedes de Eleia [Zenão] fala com arte, de maneira que, àqueles que o ouvem, as mesmas coisas parecem semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, e, ainda, em repouso e em movimento?”. PLATÃO. *Phaedrus*. New York: Cornell University Press, 1998, p. 69.



Nicola Abbagnano, outro enciclopedista da filosofia, também trata do tema em suas considerações, mas concede ao verbete *erística* apenas a sua semântica depreciativa, por intermédio de um exemplo retirado de Platão, *in verbis*:

arte de combater com palavras, ou seja, vencer nas discussões. Foi cultivada na Antiguidade pelos sofistas e pela escola megárica, cujos membros foram chamados, por antonomásia, de ‘erísticos’ (Diógenes Laércio, II, 106). Em *Eutidemos*, Platão dá um exemplo vivo do modo como essa arte era exercida em seu tempo. Os interlocutores do diálogo, os irmãos Eutidemos e Dionisodoro, divertem-se em demonstrar, por exemplo, que só o ignorante pode aprender, e logo depois que só o sábio aprende; que se aprende só o que não se sabe e depois que se aprende só o que se sabe, etc. O fundamento de semelhantes exercícios é a doutrina compartilhada por megáricos, sofistas e cínicos, de que o erro não é possível porque, não se podendo dizer o que não é (que equivale a não dizer), sempre se diz o que é, logo a verdade. (ABBAGNANO, 2000, p. 340).

Exemplificando o duplo entendimento acerca da erística identificado por Ferrater Mora na história da filosofia, apresenta-se a visão de Arthur Schopenhauer sobre o tema.

A erística – que Schopenhauer intitula dialética erística<sup>51</sup> – é nomeadamente a arte de disputar de modo a *ter razão*. A noção de *ter razão* neste opúsculo schopenhaueriano envolve duas significações distintas: “é possível ter razão **objetiva** na questão em si e, no entanto, aos olhos dos presentes, por vezes mesmo aos próprios olhos, não ter razão” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 3, grifo no original). Tal diferenciação em Schopenhauer é possível por distinguir ele entre *verdade objetiva* (*objektive Wahrheit*) de uma proposição e *validade* (*Gültigkeit*) aos olhos de quem debate e de quem a ele assiste, que poderia ser entendida como uma verdade subjetiva.

Robert Wardy ao discursar acerca do *Górgias*, suscita a noção socrática da disputa dialética defendida por Platão:

O argumento dialético não se encontra no escopo de um pronome pessoal; não é nem ‘seu’ nem ‘meu’; em vez disso, ele progride através das fases do exame crítico para benefício intelectual e moral tanto do questionador quanto do respondente. A finalidade da dialética é, em última instância, o conhecimento. Se ele aparenta atacar ou poupar o interlocutor, trata-se de mera aparência. O argumento em si não é apenas nossa principal, mas nossa única preocupação: interagimos com nosso parceiro somente porque – e na medida em que – ele contribui com a investigação. Pelo mesmo motivo, não nos importamos com nosso próprio destino dialético enquanto tal, é

---

<sup>51</sup> *Eristische Dialektik* no original em alemão.

dizer, se qualquer fragmento ou produção de verdade na discussão é “nossa”. A verdade, nesta concepção socrática, não é um bem acessível a determinados cargos dentro de uma hierarquia, à custa dos ocupantes de outros cargos; todos os participantes da discussão compartilham o sucesso – chegando à verdade – coletivamente. (NICHOLAS BUNNIN; E. P. TSUI-JAMES, 2003, p. 589. Grifo nosso).

Assim, nessa classe de diálogo socrático-platônico, não se conhece ainda a verdade definitiva, e os contendores interessam-se exclusivamente por encontrá-la, em benefício mútuo. Schopenhauer parte do pressuposto de que essa busca pela verdade é o direcionamento correto que debatedores quaisquer deveriam imprimir a suas colocações, mas que a má qualidade dos seres humanos – via de regra imersos na afirmação da vontade de vida, como se viu no primeiro capítulo – termina por determinar o rumo de qualquer discussão por meio de outros parâmetros. Nesse sentido, a dialética é, ao fim e ao cabo, para Schopenhauer, a arte da discussão para vencer por meio da refutação do oponente, sendo o objeto principal dessa atividade não a verdade objetiva, socrática, mas a já aludida noção de validade, dirigida ao público e aos debatedores na qualidade de plateia e protagonistas de um espetáculo.

Diz o filósofo de Danzig em sua primeira nota de rodapé, na primeira linha do opúsculo, com o intuito de elucidar o seu uso do termo dialética erística, que “lógica e dialética são geralmente utilizadas como sinônimos; o mesmo fazem os modernos” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 89). Ele, no entanto, faz uma sucinta exposição sobre o uso dos termos dialética, lógica, sofística e erística em Aristóteles, como forma de se posicionar frente ao uso que faz dos mesmos termos.

Diz Schopenhauer que os silogismos na obra do Estagirita podem ser enquadrados em quatro classes distintas: 1) lógicos ou analíticos, quando se tratar de silogismos verdadeiros ou apodícticos; 2) dialéticos, quando os silogismos pertencem à *éndoxa*<sup>52</sup> ou opinião qualificada e respeitada, situação em que não se pode provar nem sua verdade nem sua falsidade; 3) erísticos (erística), nos casos em que a forma do silogismo é correta, mas o seu conteúdo não o é, apenas aparenta ser; e, por fim, 4) sofísticos (sofística), sempre que a

---

<sup>52</sup> O próprio conceito aristotélico de *éndoxa* é questionado por Schopenhauer, que se pergunta: “E o que é isso, se não a arte de ter razão, independentemente do fato de a termos realmente ou não?”. SCHOPENHAUER, Arthur. A Arte de Ter Razão – Exposta em 38 Estratagemas. Trad. de Alexandre Krug e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001a, p.90.

forma do silogismo for falsa mas parecer correta. A seu ver, a dialética é uma macrocategoria que deve englobar todos as outras três classes de silogismos, já que ninguém tem interesse na verdade objetiva, mas na sua mera aparência e visam apenas a ter razão. Desnecessário iniciar uma discussão sobre a retidão do entendimento que Schopenhauer tem de Aristóteles, já que o interesse primordial aqui é a contextualização da terminologia usada por aquele no que concerne ao tema ora examinado.

O comentário supra de Abbagnano alude ainda a mais um ponto que precisa ser elucidado em Schopenhauer antes que se contemple sua dialética erística. Como exposto pelo estudioso italiano, a noção de verdade está intimamente ligada ao discurso erístico-sofístico de Eutidemo, já que a verdade para ele seria o ser no sentido parmenidiano, aquilo sobre o que se pode falar, pouco importando como dela se fala. Schopenhauer, como já se viu, era platônico e assim sendo não aceitava uma abordagem acerca da *veritas* que a considerasse mutável, oscilante, adaptável. A verdade enquanto entidade autônoma e desvinculada de uma época era para ele inegociável e sua doutrina tinha que tratar dela conformemente.

Como visto no capítulo 1, o conhecimento está, via de regra, subjugado pelas amarras do querer à Vontade. Isso ocorre porque as representações intuitivas que se tem do mundo fenomênico estão vinculadas ao Véu de Maia, que nada mais é que o transe ilusório ao qual todos estão presos de ordinário, a não ser que consigam dele se liberar momentânea ou permanentemente, silenciando a Vontade de vida, negando-a. A classe de indivíduos que consegue fazê-lo são os gênios artísticos e os ascetas.

Os dois principais modos de consideração do mundo para Schopenhauer são o do cientista e o do artista. A ciência se serve do modo racional (princípio de razão) e a arte, do modo genial (contemplação pura). Nas palavras do filósofo:

A ciência segue a torrente infinda e incessante das diversas formas de fundamento a consequência: de cada fim alcançado é novamente atirada mais adiante, nunca alcançando um fim final, ou uma satisfação completa, tão pouco quanto, correndo, pode-se alcançar o ponto onde as nuvens tocam a linha do horizonte. A arte, ao contrário, encontra em toda parte o seu fim. Pois o objeto de sua contemplação ela o retira da torrente do curso do mundo e o isola diante de si. E este particular, que na torrente fugidia do todo, um equivalente no espaço e no tempo do muito infinito. A arte se detém nesse particular. A roda do tempo para. As relações desaparecem. Apenas o essencial, a Ideia, é objeto da arte. – Podemos, por conseguinte, definir a arte **como o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão**, oposto justamente à consideração que o segue, que é o

caminho da experiência e da ciência (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 253-254, grifo no original).

O gênio artístico é, portanto, aquele que consegue enxergar a permanência subjacente ao movimento no mundo, aquilo que os outros não veem; o gênio, pelos momentos em que consegue contemplar o mundo artisticamente, não se deixa levar pela aparência fugidia do encadeamento de causas e consequências e suas interações com o próprio querer, mas, sim, contempla as Ideias puramente:

A essência do **gênio** consiste justamente na capacidade preponderante para tal contemplação. Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a **genialidade** nada é senão a **objetividade** mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Por consequência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da Vontade – ou seja, de seu interesse, querer e fins –, fazendo assim a personalidade ausentar-se completamente por um tempo, restando apenas o **puro sujeito que conhece**, claro olho cósmico (*id.* p. 254, grifos no original).

O gênio é capaz dessa façanha não por ser intrinsecamente superior, mas por possuir uma inclinação maior que os outros para tal; a faculdade, contudo, encontra-se em todos os seres humanos. A essa melhor percepção da realidade para além das representações, Schopenhauer chama *Metafísica do Belo*. Na interpretação de Jair Barboza,

*Metaphysik des Schönen* é uma expressão do próprio filósofo e delimita um projeto de compreensão daquilo que tem sua realidade para além do fenômeno, aparecendo aos olhos de um sujeito, puro, como beleza artística ou natural, expressivas de uma Ideia. Não designa o conhecimento de entidades extramundanas, que ultrapassam os fenômenos, ao contrário, é uma meditação que se pretende ancorada no solo firme da experiência, recorrendo a conteúdos intelectuais que mostram algo, intuível, através da natureza, que a possibilita. (BARBOZA, 2001, p. 9).

O gênio, o protagonista da *Metafísica do Belo*, é aquele que logra intuir puramente, enxergar através do Véu de Maia, contemplar a Vontade. Também nesse sentido argumenta Maria Lúcia Cacciola:

O gênio, olho do mundo, **o vê na sua verdade**, porém, quando o revela, se reporta necessariamente aos outros espectadores que, para ver o que se produz nessa representação devem poder também ser dotados dessa capacidade, embora num grau menor e diferenciado, que permite a receptividade para o belo e o sublime, e portanto a fruição das obras de arte (CACCIOLA, 2012, p. 33, grifo nosso).

Assim, seria plausível postular que a verdade objetiva a que Schopenhauer se refere é justamente aquela percebida pelo gênio artístico, que, por abstrair-se do seu próprio querer ao produzir a obra de arte, consegue livrar-se do conhecimento condicionado e contempla as Ideias. Em apoio a tal interpretação, segue Cacciola: “Já que as ideias significariam para Schopenhauer a possibilidade de **ascensão a um conhecimento objetivo**, é esta forma da objetividade que permitiria qualquer comunicação entre o gênio, olho do mundo, e os outros homens” (*id.*, p. 38, grifo nosso).

Ora, Schopenhauer nega às representações abstratas (conceitos) – e portanto ao discurso – qualquer validade quando se trata de arte, pois esta está inteiramente alicerçada em intuições puras. Se apenas a arte, como afirma Cacciola – com propriedade, tendo em vista a passagem do § 36 de MVR I transcrito acima –, pode atingir o conhecimento objetivo, então se poderia concluir que a verdade objetiva de que tanto fala Schopenhauer em sua dialética erística não pode ser outra que a mesma a que se chega intuitivamente, que também é a mesma que todos podem atingir uma vez desenvolvida sua inclinação à genialidade e, talvez, seja a própria verdade (a essência do mundo) a que todos chegam intuitivamente, mas que cabe exclusivamente ao filósofo comunicar por palavras<sup>53</sup>.

Todavia, o opúsculo schopenhaueriano ao qual a presente dissertação está dedicada traz uma afirmação um tanto perturbadora, ao menos à primeira vista:

A fim de apresentar claramente a dialética, devemos, independentemente da **verdade objetiva (que é assunto da lógica)**, contemplá-la simplesmente como a arte de ficar com a razão, o que sem dúvida será tanto mais fácil quando se tiver objetivamente razão (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 15, grifo nosso).

Ora, em MVR I, mais precisamente no Livro I, o lugar da lógica entre as ciências é claramente delimitado por Schopenhauer. Para ele, a lógica é a ciência da razão por excelência, já que esta se vale de conceitos, representações abstratas, representações de representações, com uma particularidade que a distingue de todas as outras ciências: enquanto estas são compostas por um conglomerado de verdades gerais (abstratas) que

---

<sup>53</sup> Como conciliar o já mencionado “negócio do filósofo” com o conhecimento objetivo revelado pela arte? Parece que também aqui perpassa uma razão tácita, como em outros temas um tanto quanto obscuros em Schopenhauer: a constatação de que o filósofo, o verdadeiro filósofo (cf. a visão que Schopenhauer tinha de seus filósofos contemporâneos) tem algo de artista; não que a filosofia seja equiparável à arte, mas sim que arte e filosofia trazem consigo a possibilidade de superar o fio condutor do princípio de causalidade e superar o conhecimento escravizado pela Vontade.

versam acerca de alguma classe de objetos, a lógica é uma ciência *sui generis*, pois se nas demais ciências a verdade do caso particular é atestada pela regra, na lógica a verdade da regra tem de ser extraída do caso particular. Também por isso é que, afirma Schopenhauer, não é necessário estudar lógica para não ser enganado por falsas conclusões, dado que **a lógica é o saber *in abstracto* daquilo que se sabe *in concreto*** (MVR I 53). Se se compara tal afirmação com a já vista superioridade do conhecimento intuitivo frente ao conhecimento abstrato, do ponto de vista de Schopenhauer, passa a ser difícil defender que a verdade objetiva, que caracterizaria toda investigação intelectual genuína, esteja sob a batuta da lógica, essa que é a ciência, por excelência, do conhecimento abstrato.

Aqui já se pode retomar a interpretação anterior de que o conhecimento intuitivo é a fonte da verdade objetiva, que todos podem a ela chegar, que o gênio artístico é quem o faz com certeza e que o filósofo é aquele que consegue captar a essência do mundo e comunicá-la por palavras, pois a lógica, que se serve de conceitos para transmitir a verdade objetiva, o faz apenas e quando essa mesma verdade já houver sido contemplada por aquele que dessa classe de silogismos se serve para transmitir essa mesma verdade.

Destarte e em apoio à interpretação supra, Schopenhauer afirma que a dialética deveria ser separada da lógica de uma maneira mais nítida do que a separação feita por Aristóteles, deixando a verdade objetiva, na medida em que ela é formal, aos cuidados da lógica, e delegando à dialética o interesse exclusivo na obtenção da razão. Ademais, a dialética deve ficar junto com a sofística e a erística, pois todas as três dizem respeito a tipos de discursos em que a argumentação de ambos os polos da discussão conduz todos ao erro, já que se está procurando algo que não se sabe onde está, ou seja, a verdade. Como Schopenhauer considera dialética “a arte da conversação dirigida à investigação comum da verdade, nomeadamente a filosófica” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 171); como a dialética sempre envolve, em maior ou menor grau, a controvérsia, e no caso dessa obra póstuma, uma controvérsia motivada pela desonestidade, Schopenhauer batiza a disciplina que delineia em seu texto com o nome **dialética erística**. Entretanto, pode-se entender que Schopenhauer foi muito comedido no batistério que expede e não entrega aos pais, por assim dizer, pois parece que, a seu ver, a sua disciplina poderia ser intitulada, por exemplo, **dialética erística sofística**; por que não? Considerando que ele adota uma linha que pode ser interpretada como anti-aristotélica (*cf.* Salviano e Saes *in* Capítulo 3) ao equiparar, dialética e erística sob o

mesmo substantivo, algo que poderia ser esperado de um Górgias ou do próprio Zenão de Eléia, tem-se a impressão de que Schopenhauer está adotando uma linha também anti-platônica da dialética, o que seria bastante difícil de defender, considerando que Platão é uma de suas grandes influências autodeclaradas. O presente trabalho entende que possíveis incongruências como essas devem ser enfrentadas colocando tais particularidades na conta (inafastável, apesar de tudo o que se argumenta na conclusão) de se tratar de um opúsculo póstumo – como Schopenhauer mesmo diz, “uma primeira tentativa” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 19).

A raiz definitiva da distinção entre verdade objetiva e validade dialética se encontra na desonestidade humana inata: se todos fossem sinceros quanto à busca da verdade naquilo que concerne aos locutórios em que se imiscuem não haveria que se falar em dialética erística, já que toda confrontação verbal estaria preocupada em desvelar a realidade última do tema debatido, não em refutar o oponente devido a segundas intenções não declaradas<sup>54</sup>. Assim, “o interesse pela verdade, que na maioria dos casos foi o único motivo para sustentar a proposição considerada verdadeira, acaba cedendo totalmente ao interesse da vaidade: o verdadeiro deve parecer falso, e o falso, verdadeiro” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 4). Ainda quando se tem em vista uma fidelidade à verdade presumida, se recai novamente na desonestidade. É isso que ocorre quando se insiste no próprio argumento, ainda que a argumentação da outra parte pareça derrubá-lo, pois frequentemente, *a posteriori*, descobre-se que o próprio argumento estava correto por outras evidências que não as apresentadas no momento; deste modo, preemptivamente, tende-se a insistir na própria argumentação e derrubar a contraparte a todo custo, em nome de uma meramente divisada verdade subjacente, vez que ainda não descoberta. Do ponto de vista do confronto socrático ideal, tem-se aqui um resultado idêntico àquele que se atingiria se a motivação fosse desonesta desde o princípio, o que torna tal condução de uma discussão tão perversa quanto aquela totalmente desinteressada no que concerne à descoberta conjunta da verdade objetiva.

Dialética (ou erística) é, portanto, para Schopenhauer, esgrima intelectual, confronto como fim em si, com vistas a vencer a qualquer custo aos olhos dos demais debatedores e do auditório. É importante esclarecer desde já que Schopenhauer não se atribui originalidade na

---

<sup>54</sup> Como se viu no Capítulo 1, o ser humano é capaz do grau máximo de dissimulação dentre as objetividades da Vontade.

redação dos estratagemas, haja vista várias constarem em To de Aristóteles – o mérito que se outorga é, este sim, o de haver feito um trabalho extenso voltado para esse fim compendiando aquilo que seria essencial a todas as disputas e que ninguém antes havia feito, segundo suas pesquisas lhe revelaram.

A verdade objetiva é o destino comum de ambos os polos de uma discussão, pouco importando quem chega lá primeiro: sendo a argumentação de ambos um meio para se atingir um fim comum, todos os participantes têm a sua contribuição no sucesso da missão e, portanto, é irrelevante quem primeiramente defendeu a tese que por fim seria considerada verdadeira objetivamente. A avaliação de uma argumentação no intuito de se apontar algo como um “vencedor” é absolutamente sem sentido do ponto de vista de uma investigação honesta.

A argumentação desonesta difere da honesta, para Schopenhauer, do seguinte modo:

- ela não está preocupada em chegar a uma verdade objetiva;
- cada polo da discussão já possui sua própria verdade subjetiva;
- a própria verdade de cada um por vezes nem ao menos goza de prestígio junto àquele que a defende – nesses casos ela só é defendida por se tratar de antítese à tese do oponente;
- a defesa de sua própria verdade – apoiada ou não pelo próprio defensor – é a razão central do empreendimento de se imiscuir numa contenda verbal;
- seja por acreditar na própria verdade, seja por simplesmente querer derrubar a verdade do oponente, o objetivo final de qualquer debatedor desonesto é vencer aos olhos do oponente e/ou da plateia.

Existem, portanto, duas macroclasses de estratagemas da dialética erística de Schopenhauer e essas duas macroclasses estão submetidas a uma dinâmica: se ela já se inicia desonesta, ela terminará desonesta; caso ela se inicie honesta em um dos polos, o polo honesto pode se dar conta de que seu interlocutor está sendo desonesto e decidir valer-se de expedientes também desonestos, conduzindo, assim, a discussão a um desenrolar daí por diante exatamente como a primeira macroclasse de diálogo.



### 2.3 A BASE DE TODA DIALÉTICA SEGUNDO SCHOPENHAUER

Antes de ingressar nos estratagemas propriamente ditos da sua dialética erística, Schopenhauer trata daquilo que considera ser os pontos comuns – é dizer, essenciais – de toda dialética, que para ele, como se viu, é sinônimo de disputa.

Toda dialética, diz Schopenhauer, pressupõe uma tese e uma refutação, esta última ocorrendo por dois modos e duas vias. Pelo modo *ad rem* mostra-se que a proposição não condiz com a verdade objetiva absoluta (a natureza das coisas); pelo modo *ad hominem* ou *ex concessis*, revela-se incongruência do enunciado com outras declarações e proposições de autoria do emissor do enunciado. Já os caminhos são a refutação direta – quando a tese é atacada em seus fundamentos e, conseqüentemente a refutação mostra que a tese *não é verdadeira* – e a indireta, que ataca as implicações da tese, o que significa que ela *não pode ser verdadeira*.

A refutação direta pode ser feita de duas maneiras: atacando-se os fundamentos da tese, explicitando sua falsidade<sup>55</sup> ou se aceita os fundamentos, pondo às claras, contudo, que a consequência deles não segue<sup>56</sup>, invalidando o argumento. A refutação indireta, por sua vez, se subdivide em duas classes: apagogia e instância. Pela primeira, se aceita a proposição do adversário como verdadeira, apenas no intuito de vinculá-la a outra proposição reconhecidamente verdadeira, com vistas a que a proposição do adversário seja premissa que conduza a conclusão evidentemente falsa *ad rem* ou *ad hominem*. Adicionalmente, se a proposição do adversário contrariar uma verdade evidente, então, diz Schopenhauer, ele terá sido levado *ad absurdum*. Já a instância ou *exemplum in contrarium* ou *énstasis*<sup>57</sup> consiste na “refutação da proposição genérica mediante indicação direta de casos isolados, compreendidos em seu enunciado, para os quais, porém, ela não vale” (*id.*, p. 23).

Informa-nos o filósofo de Danzig que os dois modos e as duas vias acima são a osteologia, a anatomia esquelética da dialética (lógica) e que, portanto, toda disputa caminha nessas linhas gerais. Contudo, como se viu, nem sempre se conhece a verdade, pois ainda se está em processo de busca. Assim sendo, à semelhança da lógica formal, seu opúsculo oferece

<sup>55</sup> Aqui faz-se referência às duas classes de verdade que possuem verdade material à página 39 *retro*.

<sup>56</sup> E aqui se evoca as classes de verdade que possuem apenas verdade formal, também mencionadas anteriormente na página 40.

<sup>57</sup> Objeção.

os estratagemas sem levar em conta o fato de se ter objetivamente razão ou não – tal constatação deve ser atingida, segundo o que vimos, mediante o litígio.

Em qualquer caso, pontua Schopenhauer, a forma mais segura de evitar imiscuir-se em uma contenda na qual ser-se-á conduzido a uma discussão desonesta é dialogar apenas com quem conhece as regras da disputa, conforme a máxima latina *contra negantem principia non est disputandum* (*ibid.*, p. 24). Assim justifica Schopenhauer sua apresentação dos estratagemas “sem levar em conta o fato de se ter objetivamente razão ou não, pois nem mesmo nós podemos sabe-lo com certeza: isso só deve ser estabelecido mediante o litígio” (*ibid.*).

Se há uma arte para iludir, poder-se-ia perguntar, haverá também uma arte para esclarecer e encontrar a verdade? Retomando a discussão socrática à qual já se aludiu neste capítulo, Schopenhauer afirma que se deve

separar nitidamente a descoberta da verdade objetiva e a arte de validar as próprias proposições como verdadeiras: aquela é objeto de uma *pragmatéia* totalmente diferente, é obra do discernimento, da reflexão, da experiência, **e por isso não há para ela nenhuma arte específica** (*ibid.* p. 15, grifo nosso).

## 2.4 OS ESTRATAGEMAS

Considerando-se a já mencionada abordagem equivocada da DE em edições brasileiras, é sempre um perigo esboçar uma estrutura explicativa ao opúsculo, sobretudo em virtude de o próprio Schopenhauer não havê-lo feito nem em PP II<sup>58</sup>. Corre-se o risco de ceder à tentação de “completar” o texto, “corrigi-lo” e “entende-lo” melhor que o próprio autor<sup>59</sup>. Por outro lado, uma exposição pura e simples dos estratagemas conforme apresentados pelo filósofo de Danzig poderia fazer crer que não mais que uma replicação sumarizada do texto seria possível. Também por conta desse *tradeoff* entre reprodução

---

<sup>58</sup> Embora Schopenhauer faça menção ao fato de que o primeiro, o segundo e o terceiro estratagemas compõem, a seu ver, um grupo coeso, cujo critério aglutinador seria o fato de que todos os três se prestem a refutar o oponente colocando palavras em sua boca, distorcendo o que efetivamente foi dito pelo adversário, e que os estratagemas seguintes (4 e 5) sejam úteis para enfrentar um adversário que não queira admitir premissas verdadeiras. A presente dissertação mantém esses estratagemas reunidos sob a mesma alcunha em diferentes grupos, concedendo a Schopenhauer essa que talvez tenha sido a maior tarefa de metaanálise feita por ele quanto aos seus estratagemas.

<sup>59</sup> Para nós trata-se, sim, de um risco, pois são esses rompantes de “entendimento superior” que geram obras, a nosso ver, mais preocupadas com autopromoção do que com contribuição à discussão acerca de determinado autor.

acrítica e reformulação desautorizada é que o foco da presente dissertação não é o texto mesmo da DE, mas sua contextualização no âmbito da obra de Schopenhauer. Não obstante, julga-se válido aqui esboçar ao menos um trabalho de apresentação dos estratagemas schopenhauerianos segundo alguns critérios mínimos.

Schopenhauer, deliberada ou acidentalmente, acaba delineando um esboço de forma para seus estratagemas, é dizer, pontos comuns a cada um deles na exposição, além de fornecer ao leitor um parâmetro para a utilização dos trinta e oito “truques” que arrola em seu opúsculo. A primeira constatação da osteologia de toda dialética proposta por Schopenhauer, como visto, é precisamente a dicotomia **tese versus refutação**. Disso se conclui que os estratagemas podem, num grau mínimo de organização analítica, serem diferenciados 1) segundo aqueles que servem à propositura de uma tese; 2) conforme aqueles que somente têm valor caso se queira lançar mão de uma refutação; e 3) do ponto de vista dos estratagemas que sejam tão versáteis que possam ser usados tanto para propor teses como para refutá-las. Aprofundando um pouco mais a análise, percebe-se que os estratagemas também são apresentados pelo filósofo de Danzig conforme ilustrações fornecidas por exemplos, que são provenientes tanto de casos reais quanto da imaginação de Schopenhauer (como recurso didático) ou de outrem. Digno de nota é também o batismo *ab ovo* do estratagema por Schopenhauer, a inclusão de um título ao estratagema desde o manuscrito original (muito embora esse seja um critério fraco, já que pouquíssimos são os estratagemas com nomes já pensados pelo filósofo. Um último critério (ainda mais fraco) pode ser a apresentação de antídotos contra a aplicação dos estratagemas, caso o leitor se veja enredado em um deles numa discussão. Trata-se, contudo, do mais fraco dos critérios pois a prescrição de contra-ataques é pouco explorada por Schopenhauer. Não obstante, não é difícil ver que alguns estratagemas despontam, eles próprios, como técnicas de bloqueio de outros estratagemas.

Assim sendo, os estratagemas serão doravante apresentados segundo um critério de aplicação: eles serão **propositivos** (destinados precipuamente à defesa de uma tese, seja ela a mesma desde o início do debate ou não), **refutativos** (quando se quer descartar uma tese ou uma objeção a uma tese) ou **mistos** (casos em que os estratagemas aí enquadrados podem ser usados para propor ou refutar teses). Adicionalmente, constarão o título original (entre parênteses, se houver), o exemplo real ou fictício porventura atrelado ao estratagema por

Schopenhauer, e, por fim, uma menção sobre seu antídoto, seja ele originalmente prescrito pelo filósofo ou percebido ao longo do estudo.

Para que se tenha uma visão geral do conteúdo do opúsculo apresentado segundo tais critérios de aplicação dos estratagemas, a DE possui sete estratagemas propositivos, vinte e três estratagemas refutativos e oito mistos.

## 2.4.1 Estratagemas Propositivos

### 2.4.1.1 Quarto Estratagema

Trata-se de lidar com o argumento "à distância", o que significa impedir que o adversário antecipe as conclusões a partir da apresentação das premissas. Como ataque preemptivo ao opositor, o emissor da tese deve fazer com que aquele admita as premissas deste sem que perceba, valendo-se de sua argúcia para impedir que o outro seja arguto por antecedência e invalide sua conclusão antes mesmo de proferida. Deste modo, o estratagema prevê que se introduza o argumento aos poucos, apresentando-se premissas das premissas, elaborando-se pré-silogismos, para, uma vez que se tenha conseguido o assentimento do interlocutor a todos os elementos necessários, se feche o cerco e seja disparada a conclusão, negando à vítima quaisquer chances de defesa. Schopenhauer não fornece exemplos e Aristóteles também não; há em To, Livro VIII, 1 uma breve menção a esse artifício que Schopenhauer isola neste quarto estratagema, *in verbis*:

Além destas últimas, as proposições dos tipos referidos devem ser empregadas no interesse das *necessárias*, e cada uma deve ser usada de modo a induzir do particular para o universal, e do conhecido para o desconhecido; as coisas mais conhecidas são as que resultam de dados sensoriais, em absoluto ou, pelo menos, para a maioria das pessoas. **Para ocultar a conclusão** convém recorrer a raciocínios prévios provenientes das premissas em que se fundamenta a conclusão à qual se pretende chegar desde o início, e quantos mais eles forem, melhor (ARISTÓTELES, 2007, p. 467, grifo nosso).

Este estratagema ilustra bem o matiz de desonestidade que Schopenhauer frisa em seu opúsculo, pois aqui o emissor da tese previne-se da desonestidade alheia sendo desonesto.

#### 2.4.1.2 Quinto Estratagema

Este estratagema é uma maneira de se salvar uma argumentação eventualmente frustrada por não se haver empregado o quarto estratagema (seja por se tentar uma argumentação honesta, seja por inabilidade do próprio debatedor desonesto em defender suas teses) e, conseqüentemente, as premissas verdadeiras originais do argumento já se encontram rechaçadas. Nesse caso, a salvação do argumento seria pela utilização de premissas falsas que conduzam à mesma conclusão (tese) que se queria provar inicialmente. As proposições nesse caso são falsas *ad hominem* e engendram, portanto, uma argumentação *ex concessis* a partir do modo de pensar do adversário, numa espécie de refutação *intuitu personae*. Assim, se o opositor do emissor da tese é adepto de determinada doutrina ou partidário de crença com a qual este não concorda, ele pode usar contra aquele os postulados ou recomendações de tal doutrina ou crença de modo a embasar sua própria conclusão, anteriormente refutada previamente pela recusa das premissas verdadeiras originais. Procedimento constante em To, VIII, 9.

Aqui a explicitação do aspecto desonesto da argumentação é justamente o fato de o emissor da tese querer provar seu ponto de qualquer maneira, mesmo que para isso tenha de valer-se até mesmo de premissas falsas. Entretanto, como a própria lógica prevê, premissas falsas podem levar a conclusões verdadeiras e neste caso não se pode condenar quem de tais premissas lance mão, desde que seja no intuito de se atingir em última instância uma conclusão verdadeira. No entanto, a lógica neste caso não tem como atestar a veracidade de uma conclusão e esta, se não for garantida por outras vias, nunca será sabida com certeza - ao menos por qualquer indivíduo que seja ludibriado pelo estratagema.

#### 2.4.1.3 Sétimo Estratagema

Se por um lado a maiêutica socrática pode ser considerada um dos maiores momentos da filosofia antiga, por se tratar do primeiro ponto de inflexão da história da filosofia, por outro lado seu método erotemático pode ser utilizado para fins menos nobres, como nos informa Schopenhauer em seu sétimo estratagema da dialética erística.

Conduzir uma investigação a partir de perguntas pode tanto ser uma forma de se pesquisar conjuntamente um tema com vistas a chegar à verdade objetiva, como diz

Schopenhauer, ou apenas um método dissimulado de se confundir o contendente com perguntas que desviem sua atenção do que realmente importa: “fazer muitas perguntas de uma só vez e de modo pormenorizado, a fim de ocultar o que na verdade se quer ver admitido”. Em seguida, o emissor da tese deverá repassar rapidamente tudo o que foi admitido acerca da própria argumentação pelo adversário.

Segundo Schopenhauer esse estratagema encontra seu melhor uso entre aqueles interlocutores que são lentos de compreensão, por não conseguirem acompanhar com exatidão e deixarem passar as eventuais falhas e lacunas na arguição.

#### 2.4.1.4 Nono Estratagema

Análogo ao quarto estratagema, como informado pelo próprio Schopenhauer, e também ao quinto (segundo a classificação do filósofo de Danzig à qual já se aludiu), o nono estratagema trata de reforçar o grupo de procedimentos erísticos que visam especificamente a confundir o adversário, impedir que este consiga antever aonde vai a argumentação, de modo a prevenir que este adversário se antecipe àquele que defende a tese e a refute antes mesmo de ser emitida. Pode-se acrescentar que ao mote do nono, do quarto e do quinto estratagemas pode-se incluir também o sétimo, já que ele também trata de expor a tese de forma disfarçada e confusa, evitando refutações quaisquer de premissas necessárias.

#### 2.4.1.5 Décimo Estratagema

O subgrupo de estratagemas acima delineado (estratagemas 4, 5, 7, e 9) retratam truques usados para se impedir a refutação de premissas necessárias a uma argumentação (defesa de uma tese, portanto). O décimo estratagema também visa ulteriormente à proposição de uma tese, mas pode-se dizer que a defende quando os estratagemas acima (que devem evitar a não aceitação das premissas) não logram sucesso. Ei-lo: quando se repara que o oponente está negando as perguntas da argumentação de maneira proposital, de modo a impedir que haja concessões suas sobre as quais aquele que pergunta tenta pavimentar o caminho à conclusão, deve-se perguntar a versão contrária das perguntas que seriam feitas ou apresentar tanto a pergunta correta quanto a sua negação e oferece-las à escolha do opositor, para que este não saiba qual das perguntas serve à argumentação original e não

possa impedir a conclusão. Ao ver do presente trabalho, esse estratagema é inequivocamente ilustrativo de um intelecto vivo e criativo quando se trata de satisfazer os próprios desejos.

#### 2.4.1.6 Décimo Quinto Estratagema

A expressão tipicamente brasileira “boi de piranha”, equivalente à mais cosmopolita “bode expiatório”, registra no léxico pátrio a conduta de se desviar a atenção daquilo que realmente importa por meio do sacrifício daquilo que é dispensável. Essa é a essência do décimo quinto estratagema da DE. Quando uma tese difícil de ser aceita precisa ser defendida, quem quer que se encontre na saia justa de advogar a favor da tese deve proceder da seguinte maneira: primeiro se apresenta uma tese correta, mas não completamente evidente, como uma isca que suponha ser essa a comprovação; se o oponente a rejeita por desconfiança, deve-se comprová-la por redução ao absurdo e assim vencer; se o oponente a aceita, adicionamos a nosso favor uma afirmação correta e aceita pelo opositor, e assim se ganha sobrevida para seguir debatendo.

Há também a hipótese de não seguir debatendo e, com a aceitação da afirmação espantallo pelo oponente, encerrar-se o debate com o décimo quarto estratagema. Esta saída, afirma Schopenhauer, exige o máximo de impertinência e, segundo nos conta, ocorre efetivamente e pessoas há que a usam instintivamente.

#### 2.4.1.7 Trigésimo Quinto Estratagema (*argumentum ab utili*)

Este é o estratagema que mais permite vislumbrar uma conexão entre a dialética erística de Schopenhauer e a sua doutrina da Vontade e consiste em “agir sobre a vontade por meio de motivações” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 69), de modo que “o adversário, bem como os ouvintes, caso tenham o mesmo interesse que ele, são imediatamente conquistados para a nossa opinião, ainda que esta tenha sido tirada do manicômio” (*id.*). A razão para que isso ocorra, segundo Schopenhauer, é que “meia onça de vontade pesa mais do que uma tonelada de entendimento e convicção” (*ibid.*).

Utilizar esse estratagema, contudo, pressupõe um contexto deveras favorável: é preciso que adversário vislumbre que a verdade de sua própria tese contradiria indiretamente algum dogma ou outra tese que lhe seja cara por qualquer motivo (religioso, ideológico etc.).

Como exemplos, Schopenhauer suscita um religioso que defende uma proposição que, desenvolvida, contraria um dogma de sua igreja; tão logo ele perceba isso, abandonará voluntária e diligentemente a tese que apoiava sem que maiores esforços sejam necessários por parte do oponente. Schopenhauer também ilustra o estratagema com a imagem de um latifundiário que louva a substituição do trabalho braçal camponês por máquinas a vapor; assim que se o deixe entrever que mesmo outras áreas serão também afetadas pela automatização mecânica, como a tração de carros e diligências, o que afetaria seu ainda próspero negócio de criação de equinos, é que se verá qual a sua convicção quanto à tese em questão. O que há de comum nos dois exemplos é justamente o lado emocional, o sentimento (*Gefühl*), qualquer que seja ele (vergonha, medo etc.).

Outro nicho de exploração desse mesmo estratagema são as situações em que os ouvintes são da mesma opinião que nós (ou seja, pertencem à mesma filiação política, ideológica, religiosa, profissional etc.). Qualquer tese, por mais correta que possa ser, que confronte, ainda que indiretamente, as disposições dessa filiação, será considerada falsa, fraca e deplorável pela plateia: mesmo que a antítese que desencadeie tal reação seja insana e desvairada, será apoiada pelo auditório como justa e verdadeira e o oponente se verá obrigado a abandonar a disputa.

Aqui Schopenhauer cita o *Novum Organon* de Francis Bacon, I, 49, para apoiar a abordagem mais motivacional da argumentação, que é justamente a espinha dorsal de sua dialética erística. Segundo Bacon, “*intellectus luminis sicci non est recipit infusionem a voluntate et afflectibus*”, ou seja, o intelecto não é uma luz que arde sem óleo, mas é alimentado pela vontade e pelas paixões; nas palavras de Schopenhauer, “(...) aquilo que nos é desvantajoso geralmente parece absurdo ao intelecto” (*ibid.*, p. 71).

## 2.4.2 Estratagemas Refutativos

### 2.4.2.1 Primeiro Estratagema (Amplificação)

O primeiro estratagema da erística de Schopenhauer é chamado de **amplificação** (*Erweiterung*) e consiste em extrapolar a proposição do adversário para além dos limites semânticos que ela admite ou concentrá-la no sentido mais limitado possível que possa ser a ela aplicado; em qualquer das hipóteses trata-se de uma refutação por instância, já que se



tenta enxertar num enunciado geral casos particulares que tal enunciado não admite. Para ilustrar esse primeiro estratagema Schopenhauer apresenta três exemplos, dois verídicos e outro de sua criação. No primeiro, o interlocutor tenta desqualificar a afirmação de Schopenhauer de que “Os ingleses são a primeira nação no gênero dramático” dizendo que os ingleses nada criaram na música, e sendo assim também não o fizeram na ópera. A extrapolação aqui reside em querer incluir sob a alcunha de *gênero dramático* tanto a música quanto a ópera, a despeito deste gênero incluir apenas a comédia e a tragédia, como diz Schopenhauer.

No segundo exemplo, a tese de que a restauração monárquica francesa de 1814 concedeu novamente liberdade às cidades hanseáticas alemãs é refutada pelo adversário com a contestação de que Danzig (cidade natal de Schopenhauer) perdeu sua autonomia após a queda de Napoleão; Danzig nessa tese, contudo, é corretamente enquadrada como cidade hanseática polonesa, não alemã, e assim a ampliação fica patente. Este estratagema, diz Schopenhauer, já era ensinado por Aristóteles em To, VIII, 12.

O terceiro exemplo é uma réplica real de Lamarck a uma refutação da comunidade científica à sua tese de que os pólipos não possuem nervos, já que seu corpo é composto de um tecido indiferenciado e não há órgãos sensoriais bem definidos. Segundo os opositores de Lamarck, o sistema nervoso dos pólipos existiria, mas seria difuso, considerando-se que eles são capazes de perceber o alimento e devorá-lo por movimentos próprios dos seus tentáculos. Lamarck, então, pratica a instância, pois admite a antítese de que a percepção dos pólipos é difusa e a extrapola, informando que se os pólipos têm nervos e percepção difusa, também devem ter todo tipo de sensação e percepção também difusos, donde teriam também pensamento difuso e assim, seriam superiores mesmo aos seres humanos, uma vez que todas as partes de seus corpos estariam dotadas de todas as capacidades que os humanos têm, mas que nestes se encontram concentradas, não difusas.

#### 2.4.2.2 Segundo Estratagema

De acordo com Schopenhauer, este estratagema pode ser considerado idêntico ao sofisma *ex homonymia*<sup>60</sup> de que fala Aristóteles em To I, 13, mas deve ser enumerado como

---

<sup>60</sup> Atualmente chamado equívoco, falácia informal de ambiguidade.

estratagema à parte por ser uma versão mais tênue do referido sofisma, que é tão óbvio a ponto de não enganar ninguém. O argumento que usa para ilustrar o sofisma aristotélico é “Toda luz pode ser extinta; ora, o intelecto é luz; logo o intelecto pode ser extinto”.

Os exemplos do estratagema seriam mais sutis e ilustrariam a estratégia que um interlocutor desonesto poderia usar (no primeiro exemplo, criado por Schopenhauer) e que efetivamente usou (segundo exemplo, retirado da experiência<sup>61</sup>).

No primeiro exemplo, uma pessoa diz a outra que este ainda não foi introduzido nos mistérios kantianos. A outra contesta dizendo que nada que seja misterioso lhe interessa. Aqui o substantivo “mistério” se refere tanto a ensinamentos de que nenhum outro filósofo foi capaz quanto a “dogmas” ou “doutrinas secretas”, sendo que essa segunda significação efetivamente esvazia o conteúdo de seriedade da tese inicialmente proferida.

No segundo exemplo, Schopenhauer relata acerca de uma ocasião em que, reiterando oralmente uma tese sua já constante dos *Parerga*, segundo a qual o princípio da honra é insensato porque preconiza retaliação mediante derramamento de sangue em razão da dignidade ofendida em qualquer caso por ações de terceiros, repousando a insanidade de tal conduta na falta de controle de qualquer um sobre as ações de terceiros; em suma, a própria honra só pode ser ofendida por conduta ativa própria. Seu opositor rechaçou-lhe o ponto de vista alegando que um comerciante que sofra ataques à sua honra enquanto negociante, deveria, sim, restaurá-la mediante penalidade contra o agressor. Nesse caso, diz Schopenhauer, seu oponente valeu-se da homonímia para inserir em sua tese uma afirmação que não havia feito, a saber, a de que a honra civil – ferida pela calúnia e protegida pelo direito de resposta - não poderia ser defendida por se tratar de ofensa praticada por terceiros, sendo que a honra a que se referia Schopenhauer era a honra cavalheiresca.

#### 2.4.2.3 Terceiro Estratagema

Este foi tomado de Argumentos Sofísticos de Aristóteles, Cap. 5, 4, 166 b22, conforme nota de rodapé Schopenhauer e consiste em **tomar uma declaração relativa como**

---

<sup>61</sup> Schopenhauer, aliás, alega que a melhor forma de ilustrar seus estratagemas é com exemplos reais, extraídos da experiência, pois “os casos intencionalmente engendrados nunca são refinados o bastante para poder iludir” SCHOPENHAUER, 2001a, p. 29. Em outras palavras, nada como a desonestidade autêntica para falar por si só.

**se fosse absoluta**, ou em entende-la em sentido diferente do empregado. O exemplo de Aristóteles é “O mouro é negro; os dentes do mouro não são negros; logo, o mouro é a um só tempo negro e não-negro”.

Muito embora o sofisma aristotélico ilustre bem o uso da mesma expressão em diferentes sentidos, também não persuadiria ninguém, segundo Schopenhauer, de modo que ele apresenta como exemplo de seu estratagema outro caso ocorrido consigo.

Em uma conversa sobre filosofia, Schopenhauer afirma que sua doutrina exalta os quietistas, cujos maiores expoentes foram Miguel de Molinos, François Malaval e Madame Guyon – esta última citada literalmente em MVR I 462. Condenados por heresia pelo Papa Inocêncio XI, sua doutrina quietista declarava que a maior perfeição do homem consiste em um tipo de autoaniquilação física e uma conseqüente absorção da alma na Divina Essência até mesmo durante a vida presente. No estado de ‘quietude’, diziam eles, a mente encontrar-se-ia por completo inativa; ela não mais pensaria ou quereria por vontade própria, mas permaneceria passiva enquanto Deus agiria nela. (PACE *et alli*, 1911).

Posteriormente, a discussão se encaminha para Hegel, momento em que Schopenhauer afirma que “a maior parte das coisas que ele escrevera não tem sentido ou, pelo menos, que muitas passagens de seus escritos são tais que o autor coloca a palavra e é o leitor quem deve dar-lhes o sentido” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 32). O interlocutor de Schopenhauer neste momento tenta refutá-lo pelo modo *ad hominem*, alegando que ele já havia louvado os quietistas, que também escreveram coisas sem sentido, e que por isso sua crítica a Hegel não se sustentaria; o filósofo de Danzig, então, esclarece o sentido de cada uma das suas teses: os quietistas escreveram produções que versavam sobre condutas, sobre prática, enquanto que os escritos de Hegel criticados por ele são de caráter teórico, restringindo-se assim a extensão do sentido conferido a cada uma das declarações.

Os estratagemas de 1 a 3 podem ser aglutinados sob a mesma classificação por se tratar de condutas que compartilham entre si a seguinte desonestidade intelectual: não admitir premissas verdadeiras por se antecipar sua conclusão, também verdadeira. Ademais, todas as três trabalham com distintas compreensões de algum dos sentidos utilizados na tese: o primeiro estratagema utiliza-o no limite de sua significação expandindo-a ou restringindo-a; o segundo estratagema vale-se da homonímia, lidando a refutação da tese com outro sentido que não o usado inicialmente; ao passo que o terceiro estratagema lida com o sentido do

enunciado inteiro, entendendo-o num contexto que não aquele para o qual inicialmente foi emitido.

Complementarmente, os estratagemas 1 e 2 valem-se de pretensas refutações *ad rem*, por embasarem-se nos temas discutidos pelo emissor da tese, enquanto que o estratagema 3, como informado pelo próprio Schopenhauer, lança mão de uma refutação pelo modo *ad hominem*.

#### 2.4.2.4 Oitavo Estratagema

O objetivo aqui, diz Schopenhauer, é desestabilizar emocionalmente o opositor com o intuito determinado de lhe causar raiva, com vistas a impedir que ele julgue corretamente ou perceba a própria vantagem. Deve-se necessariamente ser injusto com o interlocutor, de modo explícito, atormentá-lo e proceder de maneira impudente.

Trata-se portanto de um estratagema de resgate de argumentação que, de outra forma, está condenada ao fracasso. O antídoto, embora não mencionado por Schopenhauer quando expõe este estratagema, consta das suas considerações acerca do último deles (o estratagema trinta e oito) e consiste em assumir uma postura serena e impassível diante das agressões gratuitas sofridas por ocasião da “argumentação” de quem se vale deste oitavo estratagema, fazendo regressar a discussão aos pontos em que o agora agressor foi batido. Contudo, tal frieza argumentativa não é uma característica bem distribuída entre as pessoas, de modo que essa saída não goza de uso franco.

#### 2.4.2.5 Décimo Segundo Estratagema

Uma questão de nomenclatura: esse é o tema deste estratagema. Muito se diz atualmente sobre o politicamente correto e seus eufemismos; o estratagema doze é exatamente o oposto disso: disfemismo.

Tanto nos casos em que se discute sobre algo que não possui nome próprio, específico, quanto naqueles em que o conceito utilizado já possui nome tradicional, deve-se nomeá-lo por nomenclatura que favoreça a própria argumentação, atribuindo-lhe valor que não necessariamente lhe corresponda. Como exemplo desse estratagema, Schopenhauer cita

a diferenciação entre partido *liberal* e partido *servil*, vigente na Espanha à época da redação de seu opúsculo, prova cabal de que a nomenclatura do segundo foi originada por indivíduos que certamente não eram a ele filiados. Assim também se pode proceder em relação a quaisquer termos que se queira usar em benefício próprio: *modificação* pode ser trocada por *inovação*<sup>62</sup>; fervor religioso pode ser trocado por fanatismo; galanteria por adultério; dificuldades financeiras por bancarrota; reconhecimento sincero por bom pagamento e assim por diante.

Esse, diz Schopenhauer, é o estratagema mais usado dentre todos, pois que instintivamente as pessoas fazem isso.

#### 2.4.2.6 Décimo Sexto Estratagema (*Argumentum ad hominem*)

*Argumenta ad hominem* ou *ex concessis* clássicos. Qualquer afirmação que o oponente faz deve ser comparada com outras afirmações ou com comportamentos ou doutrinas de que seja adepto, a fim de se verificar se a afirmação escrutinada não está em contradição com outras opiniões ou aspectos da sua vida. Se estiver, a afirmação pode ser invalidada desse modo, ainda que a contradição seja apenas aparente – pouco importará, o relevante é o efeito causado pelo estratagema.

Exemplos desse tipo de argumentação fornecidos por Schopenhauer: alguém afirma ser favorável ao suicídio, a que lhe contestam: “por que você não se enforca?”; emite-se a afirmação de que Berlim é uma cidade desagradável para se viver, logo havendo a réplica: “por que você não parte com a primeira diligência?”.

#### 2.4.2.7 Décimo Sétimo Estratagema (diferenciação sutil)

Se confrontado com uma contraprova por seu oponente, um debatedor pode escapar dela por meio de uma diferenciação sutil, desde que o assunto admita duplos significados ou duplos casos. Schopenhauer não entra em detalhes neste estratagema sobre de que modo seria feita essa diferenciação, mas pode-se supor que tenha relação com à já aludida homonímia,

---

<sup>62</sup> Atualmente “inovação” é um termo bem reputado internacionalmente; mais valeria, para nós do século XXI, se quisermos criar o mesmo efeito que “inovação” criava à época de Schopenhauer, substituir “modificação” por *revolução* ou *reviravolta*.

considerando que de fato não houve engano por parte do interlocutor quanto aos termos que utilizou. Outras formas de diferenciação sutil poderiam ser também aquelas apontadas pelas demais falácias de ambiguidade, a saber, a anfibologia e a ênfase.

#### 2.4.2.8 Décimo Oitavo Estratagema (*mutatio controversiae*<sup>63</sup>)

Se se percebe que a argumentação do adversário caminha para se sagrar a vencedora do debate, não se pode deixá-lo concluir a exposição, mas rapidamente interrompê-lo, mudar o foco da discussão, desviar o andamento da disputa a outros pontos, evitando, assim, a conclusão exitosa da argumentação.

Considerando que a conclusão bem-sucedida de uma argumentação pode ser conquistada por vias honestas ou desonestas, neste último caso, o presente estratagema pode ser entendido como aplicável por quem se encontre no pólo oposto dos estratagemas 4, 5, 7, 9 e 10, todos destinados ao propositor da tese se precaver contra a oposição à propositura tentada. Em outras palavras, se se quer impedir uma tese de ser defendida (proposta), mas a utilização de um dos cinco (ou mesmo dos cinco) estratagemas supracitados, por parte do propositor da tese, frustra as tentativas de impedir que ela seja defendida, pode-se lançar mão do estratagema 18 como tentativa de anular os efeitos dos estratagemas propositivos mencionados.

#### 2.4.2.9 Décimo Nono Estratagema

Quando alguém é instado por seu interlocutor a apontar um ponto específico de suas afirmações que esteja sujeito à invalidação, mas não se tem nada a criticar, cabe responder ao desafio passando a tratar o assunto de forma genérica e, num momento posterior, discursar contra tal generalidade.

O exemplo de Schopenhauer é apresentado, como em outros estratagemas, de forma abstrata, estrutural. No caso deste estratagema, é necessário argumentar contra a confiança numa determinada hipótese física. Assim, faz-se um discurso genérico sobre o caráter

---

<sup>63</sup> Mudança de controvérsia.

duvidoso da aquisição de conhecimento pelos seres humanos e em seguida se comenta o tema *ad nauseam*.

Para tornar o exemplo mais didático, suponha-se que a discussão chegou à afirmação de que determinado evento é causado pela precipitação pluviométrica. Como essa conclusão contraria a tese defendida pela outra parte, esta apresenta reticência em aceitar o desfecho do argumento. Instado o insatisfeito a apresentar uma refutação que invalide a conclusão, e vendo este que é inútil tentar, trata o assunto genericamente, discursando sobre a forma como o conhecimento empírico é obtido sem garantias quaisquer de segurança epistemológica e, ato contínuo, passa a discursar sobre como diversas escolas filosóficas como o ceticismo questionaram a validade de qualquer saber que se pretenda seguro. A invalidação da afirmação/conclusão do adversário é atingida questionando-se todo o aparato cognitivo que o conduziu à referida proposição.

#### 2.4.2.10 Vigésimo Primeiro Estratagema

Aqui se está diante de um metaestratagema, aquele que pode ser considerado o estratagema coringa, utilizável como fármaco contra qualquer dos trinta e oito estratagemas elencados por Schopenhauer na DE.

Percebendo-se que o adversário lança mão de algum argumento aparente ou sofisticado já vislumbrado – é dizer, nas hipóteses em que o adversário vale-se de algum dos estratagemas da dialética erística ora apresentados, pode-se proceder de duas maneiras: 1) identificando o estratagema e expondo sua inconsistência argumentativa àquele que dele se serve e à plateia (via longa de refutação) ou 2) contra-atacando simplesmente a exposição do oponente com o mesmo estratagema (e nesse último caso, o estratagema seria de refutação não necessariamente de uma tese, mas de uma contestação).

#### 2.4.2.11 Vigésimo Segundo Estratagema

O mote deste estratagema é equiparável ao princípio de direito penal *nemo tenetur se detegere*<sup>64</sup>, segundo o qual a doutrina penalista brasileira entende que ninguém é obrigado

---

<sup>64</sup> Ninguém tem de se expor.

a fornecer provas contra si mesmo. Nessa senda, numa discussão não se deve conceder nada que possa conduzir automaticamente a uma confirmação, de qualquer natureza, da tese do oponente. Caso o adversário exija que façamos tal admissão, deve-se recusá-la e fazer essa exigência passar por uma petição de princípio. Afinal, aos olhos da plateia e mesmo aos do adversário, uma afirmação estreitamente aparentada com a tese deste parecerá idêntica a esta.

Este estratagema concentra justamente o comportamento que se quer evitar ao se lançar mão do grupo de estratagemas composto pelos truques de número 4, 5, 7, 9, 10, com o que se pode concluir que esses cinco estratagemas são, eles próprios, antídotos ao presente estratagema de número 22.

#### 2.4.2.12 Vigésimo Terceiro Estratagema

Discussões propiciam ânimos acirrados; estes estimulam o *exagero*, diz Schopenhauer. O exagero se apresenta como motivação para que se hiperbolize uma afirmação, uma proposição, uma tese. Nisso consiste o presente estratagema: um dos polos da discussão emite um juízo e seu oponente extrapola seu juízo para além dos limites inicialmente estipulados pelo autor da proposição; após aceita a expansão, rejeita-se a tese por sua falsidade, decorrente justamente da expansão; ato contínuo, o oponente que expandiu a tese rejeita a tese inicial, pois aos olhos da plateia é como se a própria tese, dentro de seus limites originais, houvesse sido, também, rejeitada. Se alguém tenta expandir uma tese, o emissor desta deve imediatamente pontuar a própria colocação com os limites originais da afirmação, caso não queira se enredar numa teia de desonestidade até ser tarde demais.

Este estratagema é análogo ao primeiro dos estratagemas de refutação (e que coincidentemente é o estratagema de número 1 da DE), especificamente no que aquele versa sobre ampliar uma tese (já que o estratagema 1 também envolve reduzir o alcance da tese proposta pelo oponente).

#### 2.4.2.13 Vigésimo Quinto Estratagema

Como visto no início deste capítulo, quando foi exposta a osteologia das disputas dialéticas segundo Schopenhauer, a instância é a apresentação de um único contraexemplo que invalida toda uma tese. Schopenhauer cita como exemplo a confrontação da tese “todo



ruminante tem chifres” com o caso do camelo, mas também poder-se-ia citar o exemplo clássico, ilustrativo do problema da indução levantado por David Hume, acerca da insegurança das inferências, por ocasião da descoberta (por Willem de Vlamingh) de cisnes negros na Austrália, como base da refutação da tese “todo cisne é branco”.

O presente estratagema consiste no uso incorreto da instância e isso sempre ocorrerá, diz Schopenhauer, quando os seus três critérios de validade não forem cumpridos, como segue:

- 1) Se o exemplo apresentado pela instância é de fato verdadeiro (por exemplo se efetivamente foi encontrado um cisne negro);
- 2) Se o exemplo está de fato incluído no conceito da verdade apresentada, pois isso pode ser meramente aparente, o que exige uma distinção precisa com vistas a esclarecer o caso (por exemplo, se não se está falando sobre o animal cisne, mas algum outro tipo de cisne, como em linguagem figurada);
- 3) Se o exemplo está realmente em contradição com a verdade apresentada (mantendo-se o exemplo do cisne, se aquilo que se crê ser um cisne negro é de fato um cisne ou se de fato é negro).

#### 2.4.2.14 Vigésimo Sexto Estratagema

Por meio deste estratagema, que Schopenhauer reputa “um golpe brilhante” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 51), pode-se usar o argumento do adversário em favor de sua tese, *ipsis literis*, contra essa mesma tese. Tal truque pode ser usado sempre que o argumento do oponente puder ser mais bem usado contra ele próprio.

O exemplo de Schopenhauer é: o adversário afirma algo como “não se deve ser tão rígido com crianças, por ser uma criança”. Pode-se redarguir que “justamente por serem crianças é que se deve ser rígido com elas, para que não prossiga em seus maus hábitos”.

Pode-se eventualmente crer que o estratagema 26 seria redutível ao 22, mas enquanto este recomenda o uso da forma do argumento do oponente contra ele (ou seja, o próprio estratagema usado), aquele (o estratagema 26) prescreve o uso do conteúdo material do argumento do oponente.

#### 2.4.2.15 Vigésimo Sétimo Estratagema

Se determinado argumento utilizado involuntariamente causa raiva no adversário, deve-se insistir vigorosamente em tal argumento, por dois motivos: 1) como já se viu, provocar a raiva no adversário equivale a desestabilizá-lo emocionalmente e dificultar que ele veja claramente o andamento da discussão, tendo uma autopercepção do diálogo indigna de confiança; 2) a reação inesperada do oponente dá causa à suposição de que foi encontrado um ponto fraco em seu raciocínio, de modo que insistir no ponto pode se revelar bastante profícuo do ponto de vista da vitória. Schopenhauer não apresenta exemplos para este estratagema.

#### 2.4.2.16 Vigésimo Oitavo Estratagema (*argumentum ad auditores*)

Especialmente eficaz quando eruditos ou especialistas debatem frente a uma plateia leiga. Quando não se dispõe de *um argumentum ad rem* nem *ad hominem* para refutar aquilo que o adversário expõe, deve-se proceder por meio de um *ad auditores*. Isso equivale a dizer que deve ser feita uma objeção inválida às colocações do interlocutor, mas sua qualidade é tão técnica que apenas o próprio interlocutor, que é um erudito assim como aquele que este estratagema lança mão, pode perceber a inconsistência argumentativa. O efeito é ainda melhor se a objeção inválida confere à proposição do oponente ar de ridicularidade. Nesse momento, o que importa é o auditório rindo-se daquele que foi ridicularizado e, aos olhos desta, derrotado. Uma vez atingido esse ponto, a única saída é a vítima expor longamente o porquê de a objeção ser inválida, mas isso pressupõe uma atenção dos ouvintes que muito provavelmente ele não receberá.

Para este estratagema Schopenhauer apresenta um exemplo fictício. Numa discussão sobre a formação da crosta terrestre rochosa entre dois peritos no tema, o primeiro afirma que a massa pastosa aquecida que cobria a Terra se solidificou por efeito do resfriamento causado pela água do mar que passou a cobri-la. A isso o oponente, valendo-se do estratagema ora apresentado, contesta dizendo que à temperatura que a massa pastosa supostamente estaria, antes de diminuir sob a água do mar, evaporaria esta por completo. Em meio às risadas da plateia, seria praticamente impossível rebater a afirmação erística,

esclarecendo que não apenas a temperatura, mas também a pressão atmosférica influi na ebulição da água.

#### 2.4.2.17 Vigésimo Nono Estratagema (digressão)

Aquele que percebe uma derrota iminente deve fazer uma digressão: introduzir algo completamente diferente do que se discute, mas como se fosse plenamente pertinente e um argumento contra o adversário. Caso a digressão verse ainda sobre o tema, deve ser feita com reservas, sem grandes sobressaltos; se diz respeito ao oponente, com abundância de insolência.

O exemplo de Schopenhauer para este stratagema é real, mas a digressão inadvertidamente foi feita não por quem estava em vias de perder a discussão com ele, mas que, ao contrário, estava com uma vitória até muito bem encaminhada. No caso em tela Schopenhauer louvava num diálogo a meritocracia voltada à ocupação de cargos públicos na China. Seu oponente rebateu-o dizendo a erudição capacitava à administração tanto quanto o berço, mas logo após embrenhou-se numa digressão sobre como as punições a todas as classes na China eram perpetradas mediante bastonadas, e atribuía isso ao hábito de se tomar muito chá. Ao se deixar desviar dessa maneira, o interlocutor deixou escapar a vitória entre os dedos.

Uma digressão insolente seria aquela que abandona totalmente o assunto e parte para o ataque pessoal. Segundo Schopenhauer, ela faz parte dos stratagemas que prezam o “tornar-se ofensivo” e é um nível intermediário entre o *argumentum ad hominem* (stratagema 16) e o *argumentum ad personam*, tratado pelo trigésimo oitavo (e último) stratagema.

Essa digressão mais agressiva reflete uma tendência instintiva das pessoas em geral, pois elas costumam se defender de acusações pessoais não as refutando, mas apresentando acusações pessoais contra quem primeiro as acusou.

Por fim, diz Schopenhauer, a digressão insolente é usada na falta de coisa melhor. Isso significa, ao ver do presente trabalho, que este stratagema pode ser usado complementar e imediatamente após o fracasso do trigésimo quarto stratagema, apresentado à frente, que

também lida com desviar o assunto da discussão que se encaminha a uma derrota do dialético erístico.

#### 2.4.2.18 Trigésimo Primeiro Estratagema

Este estratagema é um dos que confia em seu efeito mais imediato sobre a plateia para vencer o debate, a resposta do auditório é imprescindível para seu sucesso. Após o oponente haver exposto sua tese, deve-se desacreditá-la alegando não ser possível entendê-la, mas que provavelmente está correta. Gozando o indivíduo que se serve deste estratagema de prestígio junto ao auditório (e a situação clássica é a de um debate entre aluno e professor, como o próprio Schopenhauer menciona), pode se fiar em ambos para ver os esforços argumentativos do oponente ridicularizados. Tal caso efetivamente ocorreu, diz o filósofo de Danzig, por ocasião da recepção da escola eclética à CRP: os adeptos dessa escola tentaram desqualificá-la alegando não a terem entendido. Quando os novos adeptos da escola crítica kantiana posteriormente demonstraram aos ecléticos que eles, de fato, não haviam compreendido a obra do filósofo de Königsberg, a reação não foi boa.

Na realidade, aplicaram exatamente o bloqueio recomendado por Schopenhauer: concede-se que não houve entendimento apesar da alta qualidade intelectual do interlocutor e, em deferência a esse jogo de cena, explica-se uma vez mais o tema, mas dessa vez de modo que ele o entenda, quer queira quer não – em outras palavras, há espaço para tratar aquele que se vale do estratagema como se parvo fosse e, assim, adicionar brilho a vitória ulterior do polo inicialmente ofendido na discussão.

#### 2.4.2.19 Trigésimo Segundo Estratagema

Refuta-se a tese do adversário por meio da rotulação de suas ideias. Por exemplo, declara-se que a proposição é “comunismo” ou “fascismo” ou “nazismo” ou “maniqueísmo” ou “espiritualismo” e assim por diante. O intuito é enquadrar a tese numa escola de pensamento qualquer e, ao fazê-lo, tacitamente transmitir a ideia de que a tese é idêntica à doutrina à qual foi identificada e isso é o mesmo que dizer que a ideia não é nova e já é velha conhecida, batida; ou insinuar que a tese é falsa por estar filiada a um sistema de conceitos já ultrapassado e cujo ultrapassamento é por todos conhecido.

À semelhança do décimo segundo estratagema, que lida com o uso de nomenclaturas em causa própria, este estratagema 32 também faz o mesmo, mas é específico sobre nomenclaturas de escolas de pensamento, doutrinas, ideologias ou mesmo religiões, ao passo que o estratagema de número 12 tem um campo de aplicação mais amplo.

#### 2.4.2.20 Trigésimo Terceiro Estratagema

Quando se diz que na teoria o mundo se comporta de determinada maneira, mas que na prática as previsões da teoria de nada valem, se está desqualificando a tese apresentada lançando mão deste estratagema.

Ora, aceitas as premissas de um argumento como verdadeiras, não se pode negar à conclusão sua verdade e nem ao argumento como um todo sua validade (*a ratione ad rationatum valet consequentia* (SCHOPENHAUER, 2011, p. 68). Se há um problema na aplicação prática da teoria, o problema já vem desde esta e portanto ela deve ser rejeita.

#### 2.4.2.21 Trigésimo Quarto Estratagema

Se o adversário tergiversa e não responde diretamente a uma pergunta ou interpelação que lhe é feita, cabe insistir no ponto e não deixar que o oponente logre mudar o rumo da conversação, pois sua recusa em enfrentar o tema tocado de frente é a confirmação de que se trata de um ponto fraco e que, portanto, manter a discussão girando ao seu redor é promissor, mesmo que não se saiba ainda porque o assunto é espinhoso ao adversário.

#### 2.4.2.22 Trigésimo Sétimo Estratagema (*argumentum ad hominem por ad rem*)

Mais uma vez, o objetivo de toda dialética, para Schopenhauer, é a vitória num embate. Pouco importa se a tese defendida por uma ou outra parte é verdadeira ou falsa, o importante é valer-se de argumentos para impor a própria tese e assim vencer a disputa. Por isso é que ele afirma neste ponto que o estratagema trinta e sete deveria ser um dos primeiros.

O presente estratagema deixa isso claro e evidente, ao prescrever que se deve sempre aproveitar o infortúnio – para o adversário, naturalmente – de este escolher um mau argumento para refutar a tese do oponente. O exemplo de Schopenhauer é o da tese da

existência de Deus via argumento ontológico; por se tratar de um argumento facilmente refutável, o adversário perderá a discussão aos olhos da plateia.

Pode-se mesmo considerar este estratagema redutível ao estratagema 16.

#### 2.4.2.23 Último Estratagema (*argumentum ad personam*)<sup>65</sup>

O trigésimo oitavo e último estratagema, muito apropriadamente, trata do último recurso de que um oponente pode se servir para bater seu adversário numa discussão. Schopenhauer faz questão de diferenciá-lo do *argumentum ad hominem*, já que este – diz ele – ainda guarda alguma preocupação com o tema em debate, servindo de ferramenta para desqualificar a tese de um indivíduo por meio da desqualificação de seu argumento.

O *argumentum ad personam*, no entanto, diz Schopenhauer, perde por completo o contato com o debate, com o assunto discutido e com o choque de posicionamentos antagônicos acerca deste mesmo assunto: trata-se de agressão gratuita, pura e simples, dirigida à pessoa do oponente e que pode evoluir às vias de fato, pois é “apelação das forças intelectuais àquelas do corpo ou à animalidade” (*ibid.*, p. 75).

A causa de tremenda transformação num indivíduo alegadamente racional e tendente à solução de querelas por vias argumentativas é uma só: vaidade. Schopenhauer aqui apresenta mais uma vez sua visão pessimista do ser humano em geral e a fundamenta com citações de filósofos que o antecederam – num claro exemplo de uso apropriado, não-falacioso, do argumento de autoridade. Citando o parágrafo 5 do capítulo I do *De Cive* de Hobbes, o filósofo de Danzig pontua: “Todo prazer e todo ardor do espírito residem em ter alguém com quem se comparar e assim desfrutar da alta estima de si mesmo” (*ibid.*, p. 77). Em suas próprias palavras,

para o homem, nada supera a satisfação da sua vaidade, e nenhuma ferida dói mais do que aquela em que a vaidade é atingida. (Disso provêm expressões como “a honra vale mais que a vida” etc.). Essa satisfação da vaidade nasce principalmente da comparação de si mesmo com outras pessoas, em todos os sentidos, porém principalmente em relação às capacidades intelectuais. (*ibid.* p. 76).

---

<sup>65</sup> Importante ressaltar que Schopenhauer chama o estratagema trinta e oito de *letzter Kunstgriff* (último estratagema), pois isso mostra que, ao menos quando redigiu sua dialética erística, considerou esta a última das artimanhas erísticas.

Neste caso, Schopenhauer afirma explicitamente que não existe saída, não há antídoto que possa com toda certeza reverter os efeitos nocivos do veneno. Quem se vir vitimado por uma situação tão agressiva como essa não deve cometer o erro de pensar que não se exaltar seja suficiente, muito embora sangue-frio extremo seja uma boa recomendação; este, contudo, não é fácil de se demonstrar: “não é para qualquer um” são as palavras do filósofo da dialética erística. Tal procedimento pode ser considerado saída para abordagens do oponente como a exposta no estratagema oito, mas não alcança para garantir uma rota de fuga neste último estratagema. Como a obra se propõe a apresentar recomendações gerais acerca do tema, o único conselho que Schopenhauer dá com relação à artimanha (*Kunstgriff*) ora exposta é o mesmo que Aristóteles apresenta no penúltimo parágrafo do livro VIII de To, em 164b:

Não se deve debater com toda a gente, não se deve exercitar *a dialéctica* com o primeiro que aparecer. Com certos indivíduos o debate será necessariamente vicioso (...) Por esta razão não devemos parar a dialogar sem hesitação com quem nos aparecer pela frente, pois isso redundará fatalmente numa conversa penosa; além disso, quem ainda está a praticar não é capaz de evitar que o diálogo se torne contencioso (ARISTÓTELES, 2007, pp. 497-498).

Dessa recomendação derivou-se a já mencionada máxima latina *contra negantem principia non est disputandum*, que, como esclarece Schopenhauer, traz consigo a recomendação de que se deve argumentar

(...) somente com aqueles que conhecemos e dos quais sabemos que possuem juízo suficiente para não apresentar coisas tão absurdas a ponto de serem expostos à humilhação; e que sejam capazes de disputar com fundamentos e não com decisões autoritárias, e de escutar fundamentos e aceita-los; e, por fim, que prezem a verdade, gostem de ouvir bons fundamentos, mesmo quando provêm da boca do adversário, e possuam a quantidade necessária de equidade para suportar a perda da razão quando a verdade permanecer do outro lado (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 77).

### **2.4.3 Estratagemas Mistos**

#### 2.4.3.1 Sexto Estratagema

Valer-se de uma petição de princípio oculta é a sexta maneira de ludibriar o adversário. Isso pode ser feito de quatro maneiras distintas: 1) disfarçando-se a tese que será “provada” atribuindo-lhe um nome diferente; 2) obtendo-se uma concessão a uma tese quando apresentada de forma genérica, mas que é controversa no caso particular; 3) quando dois fatores resultam mutuamente um do outro e se deve demonstrar o primeiro postulando o segundo, subvertendo assim a necessidade da mútua causalidade e 4) rota oposta àquela recomendada pela segunda classe de petição de princípio aqui apresentada, forçando-se uma aceitação de casos particulares para se provar o universal (a tese). Schopenhauer faz referência ao Livro VIII, 11 de To.

#### 2.4.3.2 Décimo Primeiro Estratagema

Uma vez feita uma indução e aceita essa pelo adversário, isso significa que os casos particulares que lhe servem de premissas são também aceitos por esse adversário, donde o artífice da indução deve introduzir a verdade genérica que valide a conclusão por indução a partir da verdade dos casos particulares – aceitos pelo adversário – ao invés de consulta-lo acerca dessa aceitação. Ao fazê-lo, induz-se tanto o adversário quanto a plateia, diz Schopenhauer, a pensar que a verdade genérica já fora aceita por todos, embora não o tenha sido.

Para que este estratagema funcione é mister que as perguntas sobre os casos particulares se encaminhem para apoiar um entimema que contenha a forma aqui exposta.

#### 2.4.3.3 Décimo Terceiro Estratagema

Se se quer que uma tese seja aceita por alguém, deve-se apresentar sua antítese e, ao fazê-lo, apresenta-la com um contraste tão gritante que induza o adversário a admitir justamente a tese que se quer que ele admita. O exemplo de Schopenhauer é o intuito de fazer o adversário admitir a afirmação de que as determinações dos pais devem sempre ser seguidas. Oferece-se, portanto, as duas opções: “Deve-se ser obediente aos pais ou não?”. A



negativa seria escandalosa e, portanto, espera-se que o oponente admita a hipótese. Ainda que ele o faça de maneira a não se comprometer totalmente com a tese, pode-se complementar a indução da resposta questionando mais a fundo. No mesmo exemplo, o interlocutor admite que frequentemente se deve obedecer aos pais, pergunta-se em retorno se frequentemente quer dizer muitas vezes ou poucas vezes, a que o outro responderá muitas vezes. Do ponto de vista de um adepto da dialética erística, isso já é 100% de adesão a tese que se queria ver adotada e é assim, diz Schopenhauer, que se transforma o cinza em branco ou preto, a depender da cor que lhe esteja ao lado.

Este estratagema é complementar ao vigésimo quarto, apresentado mais à frente.

#### 2.4.3.4 Décimo Quarto Estratagema (*Fallacia non causae ut causae*<sup>66</sup> – primeira ocorrência)

Schopenhauer restringe o uso deste estratagema como saída do fracasso ocasionado por, após diversas respostas por parte do opositor às perguntas que o emissor da tese lhe dirigira, não se haver logrado favorecer a conclusão que se tem em mente. Neste instante, proclama-se a conclusão como se naturalmente tivesse decorrido das respostas; quanto mais eloquente e impertinente aquele que proclama a tese, melhor o efeito e as chances de vitória efetiva. Um oponente tímido ou tolo, diz Schopenhauer, é ainda outro fator que se soma às chances de sucesso deste “golpe insolente”, como Schopenhauer o chama. Tal estratagema pode ser enquadrado na *fallacia non causae ut causae* (SCHOPENHAUER, 2001).

Este estratagema pode ser usado em lugar do estratagema de número 18 (*mutatio controversiae*), refutativo.

#### 2.4.3.5 Vigésimo Estratagema (*fallacia non causae ut causae* – segunda ocorrência)

Este estratagema, segundo Schopenhauer, é mais um caso da falácia *non causae ut causae*. Repassa-se as premissas com o adversário e, uma vez revisadas, não se pergunta a ele o que segue daí, mas sim se concluí por conta própria, em causa própria. A conclusão, aliás, pode ser emitida mesmo antes de todas as premissas terem sido devidamente

---

<sup>66</sup> Falácia da não causa como causa.

apresentadas, hipótese em que o estratagema implicaria um entimema (o que não chega a ser um empecilho a seu uso).

Estratagema análogo ao estratagema de número 26 (talvez até redutível a ele).

#### 2.4.3.6 Vigésimo Quarto Estratagema

Usa-se a proposição do adversário para dela derivar deduções e novas proposições, que serão entendidas como consequências da proposição original. Quanto mais absurdas ou perigosas forem as deduções, melhor para o estratagema, pois a aparência de consequência direta que se cria por esse recurso erístico acaba fazendo as vezes de prova apagógica da falsidade da tese originalmente proferida.

Este estratagema é análogo ao estratagema de número 13, pois ambos lançam mão de uma falsa redução ao absurdo.

#### 2.4.3.7 Trigésimo Estratagema (*argumentum ad verecundiam*<sup>67</sup>)

“Poucos homens pensam, entretanto todos terão opiniões”. Essa citação de Berkeley, constante de MVR I 46, registra com precisão o teor deste trigésimo estratagema da dialética erística de Arthur Schopenhauer.

Como se sabe, o apelo à autoridade nem sempre é falacioso; apenas quando o embasamento do argumento está restrito à aludida proeminência da autoridade que se traz à discussão. A inovação de arrolá-lo em um estratagema de sua erística diz respeito aos diferentes efeitos que tem sobre diferentes alvos. Peritos em geral não serão sensíveis aos seus efeitos, nas áreas de sua expertise e, mesmo em áreas que conheçam pouco ou desconheçam por completo, aceitarão o argumento de autoridade com desconfiança. O público comum, entretanto, é uma classe à parte, diz Schopenhauer: o populacho se caracteriza por ser aquela parcela da humanidade para quem existem muitas autoridades no mundo, as quais merecem respeito. A aceitação de uma opinião alegadamente qualificada por essas pessoas é praticamente dada como certa, em qualquer hipótese, pois, retomando Berkeley, as pessoas querem ter opiniões sobre todos os temas, ainda que não sejam as suas próprias. O exemplo que Schopenhauer cita foi retirado de uma outra obra de Claude Adrien

---

<sup>67</sup> Argumento para a vergonha.

Helvétius: um padre francês que é contra a pavimentação da rua em frente à sua casa recita a passagem bíblica “*paveant illi, ego non pavebo*”<sup>68</sup>, com o que convence a todos que o pavimento não pode ser colocado aí.

Esse argumento está estreitamente relacionado com outra falácia lógica, o *argumentum ad populum*, pois, contra pessoas ignorantes, o apelo à maioria faz as vezes de autoridade. A força desse estratagema provém do critério de universalidade que suscita, muito embora “a universalidade de uma opinião, tomada seriamente, não constitui nem uma prova nem um fundamento provável, da sua exatidão” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 63).

#### 2.4.3.8 Trigésimo Sexto Estratagema

Aqui a erudição de Schopenhauer mais uma vez pontua sua exposição. Citando versos do *Fausto* de Goethe, ele expõe o conteúdo deste estratagema. “Costumeiramente, quando ouve apenas palavras, o homem crê que nelas também deve haver algo para ser pensado” (*ibid.*, p. 72): trata-se de valer-se de verborragia vazia com vistas a inundar o ouvido do oponente com palavreado sem sentido e confundi-lo. Se o alvo da tagarelice for alguém dado à debilidade de ouvir e se fazer passar por quem entende, mesmo que não compreenda o que ouve, pode-se ainda amplificar o efeito do aturdimento emitindo com ar solene algum disparate que pareça profundamente erudito. O exemplo de Schopenhauer provém da literatura e está expresso no capítulo VII do conto do Vigário de Wakefield, escrito por Oliver Goldsmith, abaixo transcrita:

Após o jantar, comecei com meu brinde de costume, a Igreja; isso me rendeu um agradecimento do capelão, já que ele disse que a igreja era a única destinatária de suas afeições. – “Ora, diga-nos honestamente, Frank”, disse Squire, com sua habitual postura arqueada, “suponha a igreja, sua atual amante, vestida de roupas episcopais, por um lado, e a senhorita Sophia, com nenhuma roupa sobre si, por outro lado, qual você favoreceria?” “As duas, certamente”, exclamou o capelão. – “Correto, Frank”, exclamou Squire; “que eu engasgue com este copo, mas uma boa garota vale todos os serviços religiosos da criação. Pois o que são dízimos e truques senão uma imposição, uma impostura confusa, e eu posso prová-lo” – “Eu gostaria que o fizesse”, exclamou meu filho Moisés, “e penso” continuou “que poderia respondê-lo”. – “Muito bem, Senhor”, exclamou Squire, que imediatamente o compreendeu, “e piscando para o restante da companhia, para nos preparar para o esporte, se você estiver pronto para uma discussão tranquila sobre o assunto, estou pronto para aceitar o desafio.

---

<sup>68</sup> Estes temem, eu não temo.

Para iniciar, você está lidando com o assunto analogicamente ou dialogicamente?” – “Estou lidando racionalmente”, exclamou Moisés, muito feliz de ser autorizado a disputar. “Bom, bom”, exclamou Squire, “e primeiramente, do princípio. Espero que você não negará que o que quer que seja, é. Se não me conceder isso, não posso avançar”. – “Bem”, devolveu Moisés, “acho que posso concedê-lo, e faça disso o melhor”. – “Eu também espero”, devolveu o outro, “que você conceda que uma parte é menor que o todo”. “Eu também concedo isso”, exclamou Moisés, “não é mais que o justo e o razoável”. “Espero”, exclamou Squire, “que você não negará que dois ângulos de um triângulo são iguais a dois retos” – “Nada pode ser mais claro”, devolveu o outro, e olhou ao redor com sua importância habitual. – “Muito bem”, exclamou Squire, falando muito rápido, “estando as premissas assim definidas, avanço para observar que a concatenação de autoexistências, procedendo a uma razão recíproca dupla, naturalmente produzem um dialogismo problemático, que em alguma medida prova que a essência da espiritualidade pode ser relacionada ao segundo predicável...” – “Espere, espere”, bradou o outro, “Eu nego isso: você acha que eu posso tão docilmente me submeter a tais doutrinas heterodoxas?” – “Que”, retrucou Squire, como se tomado por grande paixão, “não se submeter!”. “Responda-me uma questão simples: você acha que Aristóteles está certo quando diz que relativos estão relacionados?” “Sem dúvida”, redarguiu o outro. – “Sendo assim”, exclamou Squire, “responda-me diretamente ao que proponho: se você julga a investigação analítica da primeira parte de meu entimema deficiente *secundum quoad*, ou *quoad minus*, e dê-me suas razões, eu digo, diretamente”. – “Eu protesto!”, bradou Moisés, “Eu não compreendo corretamente a força de sua argumentação; mas se for reduzida a uma simples proposição, inclino-me a pensar que ela pode ter uma resposta”. – “Ah, senhor”, exclamou Squire, “sou seu mais humilde servo, vejo que o senhor quer que eu lhe forneça não apenas o argumento, mas também o intelecto. Não, senhor, aí quem protesta sou eu, você é muito difícil para mim”. Isso efetivamente desencadeou risadas contra o pobre Moisés, que despontou como a única figura deprimida entre rostos alegres: tampouco ofereceu ele uma única sílaba a mais pelo resto do entretenimento.<sup>69</sup>

Todo este estratagema pode ser entendido mesmo como um exemplo *per se* do trigésimo estratagema. Lembra, ainda, o vigésimo nono estratagema (*argumentum ad auditores*), com a diferença que os debatedores do exemplo literário (Squire e Moisés) não são eruditos, muito embora o efeito sobre a plateia tenha sido tão eficiente quanto aquele previsto por Schopenhauer em seu estratagema de número 29.

<sup>69</sup> GOLDSMITH, Oliver. The Vicary of Wakefield. 1766. Disponível em <http://www.gutenberg.org/files/2667/2667-h/2667-h.htm#link2HCH0007>>. Acesso em 03 fev. 2016;

Com este se encerra a exposição dos trinta e oito estratagemas de argumentação desonesta da DE de Schopenhauer.

## 2.5 A DIALÉTICA ERÍSTICA SOB UM PONTO DE VISTA CONTEMPORÂNEO

O termo dialética é um clássico exemplo de conceito da filosofia que, desde a fundação desta, tem assumido diferentes significações, sendo utilizada ao sabor dos tempos que dele se serviram. Abbagnano (2000) registra quatro diferentes acepções para o vocábulo: 1) método da divisão (segundo o conceito platônico de dialética); 2) lógica do provável (significação conferida por Aristóteles); 3) lógica (quando do uso do termo pelos estoicos); e 4) síntese dos opostos (conforme o entendimento de Hegel acerca do termo). Numa análise mais detida, Ferrater Mora (2009) informa que, de fato, muitos foram os usos do termo “dialética” ao longo da história da filosofia e que, portanto, sua obra precisa tratar de todos, enumerando um total de doze distintas significações, entre elas a noção – que chama “pejorativa” – de dialética dada por Kant, quando este designa a dialética transcendental como lógica da aparência na CRP.

Chaim Perelman e Lucie Olbrecht-Tyteca em seu *Tratado da Argumentação* trazem à baila justamente a transmutação do termo “dialética” ao longo da história da filosofia e a inconstância de sua semântica, muito embora seu interesse maior seja chamar a atenção para o esquecimento, por parte dos filósofos da tradição ocidental, da noção aristotélica de dialética. Segundo ambos os autores, a principal culpada de tal indigência em que a dialética foi abandonada é a filosofia racionalista de Descartes. Em suas palavras,

Com efeito, conquanto não passe pela cabeça de ninguém negar que o poder de deliberar e de argumentar seja um sinal distintivo do ser racional, faz três séculos que o estudo dos meios de prova utilizados para obter a adesão foi completamente descurado pelos lógicos e teóricos do conhecimento. Esse fato deveu-se ao que há de não-coercivo nos argumentos que vêm ao apoio de uma tese. A própria natureza da deliberação e da argumentação se opõe à necessidade e à evidência, pois não se delibera quando a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência. **O campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo.** Ora, a concepção claramente expressa por Descartes, na primeira parte do Discurso do método, era a de considerar “quase como falso tudo quanto era apenas verossímil”. (PERELMAN, C.; OLBRECHT-TYTECA, L., 1996, p. 1, grifos nossos).

O que se nota aqui é um resgate da importância da argumentação enquanto ferramenta de apoio àquilo que o próprio Aristóteles já considerava um instrumento (*órganon*), que passou a ser entendido como única fonte válida para um conhecimento seguro por diversos filósofos:

Com efeito, o lógico, inspirando-se no ideal cartesiano, só se sente à vontade no estudo das provas que Aristóteles qualificava de analíticas, pois todos os outros meios não apresentam o mesmo caráter de necessidade. E essa tendência acentuou-se mais ainda há um século, quando, sob a influência de lógicos-matemáticos, a lógica foi limitada à lógica formal, ou seja, ao estudo dos meios de prova utilizados nas ciências matemáticas. (*idem*, p. 2).

Perelman e Olbrecht-Tyteca, ao resgatarem a dialética aristotélica exposta em To e em R enquanto instrumental válido à investigação – e conferirem-na o nome de *Nova Retórica* –, abriram caminho para uma justa ampliação do campo de estudos da lógica – ou, melhor dizendo, um retorno às origens. Tomando um rumo oposto àquele tomado por Wittgenstein e Russell, os autores belgas defenderam a diversificação dos métodos da lógica, conferindo-a o direito de opinar inclusive nas questões que superem as exigências exatas das demonstrações: “Os lógicos devem completar a teoria da demonstração assim obtida com uma teoria da argumentação. Procuraremos construí-la analisando os meios de prova usados pelas ciências humanas, o direito e a filosofia (...)” (*idem*, p. 11, grifo nosso). De todo modo, é verdadeiramente relevante observar que nessa obra de Perelman foram citados trechos da obra de Arthur Schopenhauer nada menos que vinte e cinco vezes, dez das quais são estratégias da dialética erística, provindo as restantes citações de MVR I e II e de PP II.

Caminhando na senda da *Nova Retórica*, Olivier Reboul brinda seus leitores com uma leitura que, em certo sentido, se aproxima das angústias que o filósofo de Danzig tinha em mente ao redigir seu manuscrito. Segundo o autor francês, a dialética aristotélica se ocupa de raciocinar a partir do provável, não daquilo que é certo, inequívoco, invariável, numa palavra *demonstrado*. Entretanto, diz ele, “Hoje, quem lê os *Tópicos* pergunta-se com frequência o que distingue Aristóteles dos sofistas. Desconfia-se que seu objetivo não é ensinar a buscar a verdade, mas sim manipular o adversário e mesmo enganá-lo”. (REBOUL, 1998, p. 28). Reboul concorda com Perelman e Olbrecht-Tyteca ao defender a tese de que a dialética – e a retórica enquanto uma de suas manifestações – são as regras de um jogo, e, como em todo jogo, o que vale é ganhar, mas, ressalte-se, não por quaisquer meios: tanto a

retórica quanto a dialética não devem degenerar em erística, segundo o próprio Aristóteles, em To, 161a<sup>70</sup>.

Assim, e seguindo a linha divisada pelos citados autores contemporâneos, poder-se-ia afirmar que, em certo sentido, o projeto de Schopenhauer esboçado em seu manuscrito foi levado adiante pela filosofia durante o último século. É o que vem nos mostrar a *Lógica Informal* de Douglas Walton. Seu escopo inclui uma abordagem das proposições não prevista pela lógica formal, fundamentalmente interessada na coerência interna dos silogismos, sejam eles categóricos, hipotéticos, alternativos ou disjuntivos, e as relações possíveis entre si, segundo o clássico quadrado das oposições (COHEN; NAGEL, 1973), para não mencionar a já aludida lógica matemática.

Nesse sentido, os trinta e oito estratégias da *Dialética Erística* de Schopenhauer podem ser interpretados como um putativo primeiro esforço (como ele próprio desejava quando da redação do opúsculo) no sentido de se trabalhar a argumentação com elementos que não eram considerados geralmente, mas que, não obstante, apareciam, eram fenômenos observados no dia-a-dia, de argumentos que não podem ser considerados válidos para a comprovação de uma tese qualquer, precisamente por serem falaciosos<sup>71</sup>. Ora, esse é justamente o escopo da lógica informal, segundo Walton:

O propósito deste manual é fornecer ao leitor os métodos básicos de análise crítica dos argumentos tais como ocorrem em linguagem natural no universo real de discussões sobre assuntos, controversos em áreas como política, direito, ciência e em todos os aspectos da vida diária. Trata-se, em larga medida, de disciplina prática (aplicada), já que cada argumento é, até certo ponto, único. (WALTON, 2006, p. IX).

A semelhança da definição e escopo da lógica informal segundo Walton e os objetivos e esclarecimentos de Schopenhauer quanto aos seus estratégias (mormente o posicionamento do filósofo de Danzig ao relatar o fato de se tratarem de pseudoargumentos de que as pessoas se servem diuturnamente e a importância para o método da protoanalítica

---

<sup>70</sup> “É conveniente também que, quem pretende fazer correctamente uma inferência, o faça de forma dialéctica, e não de forma contenciosa, tal como o geómetra deve servir-se de argumentos de ordem geométrica, quer a conclusão a que chegue seja falsa ou verdadeira”. ARISTÓTELES, *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, pp. 486-487.

<sup>71</sup> “É importante conhecer os tipos mais significativos de erros ou táticas enganosas de argumentação, tradicionalmente rotulados de falácias informais (...)”. (WALTON, Douglas. *Lógica Informal: Manual de Argumentação Crítica*. São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 26).

que concebeu, de se usar exemplos reais do dia-a-dia) insinuam, de forma sedutora, uma possível influência schopenhaueriana na retomada do estudo de outras formas de argumentação que não aquela puramente geométrica, à moda de Euclides. Tal vislumbre fica ainda mais pronunciado quando se tem em mente a seguinte passagem, em MVR, I 83-84, exatamente no Livro dedicado à sua teoria do conhecimento:

De nossa parte exigimos a remissão de cada fundamentação lógica a uma intuitiva. A matemática euclidiana, ao contrário, empenha-se com grande afinco, em todo lugar, em descartar deliberadamente a evidência intuitiva sempre ao alcance da mão, substituindo-a por uma evidência lógica. Procedimento a ser considerado parecido ao de alguém que cortasse as pernas para andar de muletas, ou ao príncipe do *Triumph der Empfindsamkeit*, que foge da natureza realmente bela para regozijar-se numa decoração de teatro que a imita. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 122).

E continua, mais à frente, em I 84-85:

Que tudo o que foi demonstrado por Euclides seja realmente assim, tem-se de admitir, ao sermos compelidos pelo princípio de contradição. Entretanto, POR QUE é assim, isso não o sabemos. Quase se tem a sensação desconfortável **parecida àquela produzida por um truque**<sup>72</sup>. **De fato, a maioria das demonstrações de Euclides aproxima-se espantosamente de um truque.** A verdade é frequentemente introduzida pela porta dos fundos, pois resulta *per accidens* de alguma circunstância acessória. (*id.*, grifo nosso).

Exposta a dialética erística, cumpre avançar para delinear de que maneira ela e a doutrina do filósofo de Danzig se comunicam.

---

<sup>72</sup> No original em alemão, *Taschenspielerstreich*, sinônimo de *Kunstgriff*.



### 3 A EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER E A DIALÉTICA ERÍSTICA

#### 3.1 PAVIMENTANDO O CAMINHO PARA UM POSSÍVEL DIÁLOGO

A presente dissertação se propõe esboçar uma relação entre a dialética erística e teoria do conhecimento de Schopenhauer. Esta envolve o seu idealismo transcendental *sui generis*, que não apenas presta suas homenagens a Kant, mas também a Platão e aos Upanixades, conforme a análise de Douglas McDermid (VANDENABEELE, 2012). A rejeição do realismo, seja em sua forma ingênua, seja em sua forma “esclarecida”, é *conditio sine qua non* para a definição de um mundo metade representação, metade Vontade, sendo essa a pedra de toque da filosofia schopenhaueriana, como ele próprio afirma e reafirma em incontáveis passagens de seu *corpus operarum* por meio de variações do mesmo tema, cujo *Leitmotiv* é “O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si” (MVR I, 494). A teoria do conhecimento de Schopenhauer não poderia ser alheia à máxima supramencionada, de modo que muito coerentemente o conhecimento intelectual tem, para o filósofo de Danzig, diferentes referenciais: as representações intuitivas, as representações abstratas, ambos afetos ao campo das representações, dos fenômenos, não da Vontade, da coisa-em-si. Tal posicionamento sobre o conhecimento intelectual não poderia existir sem a muito louvada distinção kantiana.

Entretanto, se a capacidade cognitiva humana estivesse fadada a jamais ultrapassar o mundo da representação e nunca chegar à coisa-em-si, como queria Kant, o conhecimento nunca poderia superar o status de mera descrição dos fenômenos, que é a tarefa última das ciências em geral. Estas estão divididas, na concepção própria de Schopenhauer, em *morfologia* – ciência da natureza que descreve figuras – e *etiologia* – ciência da natureza que estuda a passagem da matéria de um estado a outro (foco, portanto, na lei da causalidade): numa palavra, ciência é explanação, seja de estados, seja de processos. Assim, um lado da ciência estuda a permanência; o outro, o movimento. Na morfologia estão incluídas as disciplinas que integram a (a seu ver) erroneamente chamada história natural (botânica e zoologia, sobretudo); na segunda, mecânica, física, química e fisiologia, principalmente. O conteúdo das ciências, de acordo com Schopenhauer, trata sempre da relação dos fenômenos do mundo entre si conforme o princípio de razão, o “por quê”. Quando se discursa sobre a relação entre duas ou mais representações (expressa por uma das formas do princípio de razão) está-se a *explanar*. Sempre que a explanação atinge um ponto em que não mais se

pode remeter a outra relação, detém-se numa “*qualitas occulta*”, nas palavras de Schopenhauer, numa força da natureza. Apenas duas coisas não são redutíveis às explanações (exposições das relações representativas): o próprio princípio de razão e a origem de todos os fenômenos, a coisa-em-si. Como exposto em SRQ (§ 51), as diversas ciências sempre se valem de uma ou outra das formas do princípio de razão suficiente; essas explicações, contudo, são relativas, e sempre resta algo sem explicação, que as ciências sempre remetem a alguma lei ou força natural.

Não seria possível a Schopenhauer atingir semelhante visão das ciências – e subsequentemente da própria filosofia, que, como visto no capítulo 1, principia onde as ciências terminam – sem negar Kant na medida em que o fez, pois

na filosofia kantiana, a intuição empírica (dados dos sentidos) e a intuição pura (formas *a priori* da sensibilidade) são funções da sensibilidade. Aqui o discípulo se distancia do mestre e toma outro rumo: para Schopenhauer, pela mera sensibilidade não se obtém qualquer intuição, elas apenas apresentam a matéria (*Stoff*) que servirá para a aquisição das representações intuitivas (tarefa do entendimento), no qual se encontram as formas *a priori* do espaço e do tempo, que serão regidas pelo princípio de causalidade. (SALVIANO, 2001, p. 18).

Como se sabe, o conhecimento proveniente da experiência, para Kant, é sempre contingente, e qualquer ciência que queira seguir um caminho seguro não poderá se basear exclusivamente nela, pois ela própria já tem os seus limites de possibilidades, determinados pelas condições da sensibilidade e os conceitos *a priori* da analítica transcendental<sup>73</sup>. Observando as ciências que mostraram haverem enveredado pelo caminho seguro da ciência (a lógica e a matemática), Kant alegou que o motivo para tal era o fato de elas contarem, em seus fundamentos, **com verdades necessárias – *a priori* – ditas lógicas:**

Mas como esse lugar não poderá ser *a posteriori* pelas razões apontadas, e como a alternativa é o *a priori*, a escolha está naturalmente condicionada: a necessidade terá de ser uma marca do *a priori*. Ora, em que outro local poderia assentar a centelha e a razão de ser do *a priori* senão nas verdades lógicas? O que é logicamente válido implica necessidade lógica, ontológica e conceptual. A verdade lógica é pois o fundamento primeiro da

---

<sup>73</sup> “Assim, pois, o entendimento é a origem da ordem universal da natureza, ao compreender todos os fenômenos sob as suas próprias leis e constituir assim, antes de mais, a experiência (segundo a sua forma) *a priori*, por intermédio da qual ele submete necessariamente às suas leis tudo o que deve ser conhecido apenas mediante a experiência”. KANT, Immanuel. Prolegômenos a Toda Metafísica Futura. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988/1988, p. 101.

verdade no mundo, associando-se e autorizando os valores do rigor, da precisão e, em última instância, da certeza. (RODRIGUES, 2011, p. 141).

O tema da verdade parece ser muito caro a Schopenhauer, haja vista a ênfase que deposita nesse conceito ao frisar a tarefa do filósofo e da filosofia em geral. Julius Frauenstädt (1871), em seu *Schopenhauer Lexikon*, identifica nada menos que vinte diferentes acepções para os conceitos de verdade (*Wahrheit*) e verdadeiro (*wahr*) na obra de Schopenhauer. No que concerne à sua teoria do conhecimento, expressa principalmente na tese de doutorado e no Livro I em MVR I, existem quatro diferentes tipos de verdade (e de necessidade), aos quais um quinto tipo é adicionado por não haver como enquadrá-lo nas classes anteriores. Como visto, em SRQ, nos parágrafos de 29 a 33, Schopenhauer apresenta seu princípio de razão suficiente do conhecer e o caracteriza por meio dos tipos de verdade que lhe são típicos (cf. Cap. 1). Aos quatro tipos de verdade, mais às noções de verdade material e verdade formal, Schopenhauer adiciona um novo tipo de verdade, que não pode ser enquadrado em nenhuma das quatro classes já mencionadas e nem ser equiparada à verdade material ou formal. A razão para tal é que ela não diz respeito ao princípio de razão do conhecer, mas ao de agir, o próprio que coloca o indivíduo em contato imediato com a sua vontade: trata-se da verdade filosófica por excelência, a saber, que o corpo mesmo do sujeito cognoscente é objetividade da própria vontade (SCHOPENHAUER, 1950).

Como se viu, a necessidade lógica e o *a priori* caminham lado a lado em Kant, já que o caminho seguro da ciência passa por ambas. É preciso delimitar a relação entre verdade e necessidade também para Schopenhauer. A necessidade que caracteriza o *a priori* em Kant está em Schopenhauer também, como uma das quatro classes de necessidade, quais sejam, 1) a necessidade lógica – fundada no princípio de razão suficiente do conhecer –, a qual garante que, dadas as premissas, a conclusão tem necessariamente de seguir; 2) a necessidade física – embasada na razão suficiente do devir –, que prevê a necessidade de aparecimento de um efeito tangível sempre que se apresente uma causa material; 3) a necessidade matemática – cujos alicerces se encontram no princípio de razão suficiente do ser –, segundo a qual a verdade dos teoremas matemáticos é irrefutável porque estão embasadas na estrutura formal de toda a existência, é dizer, tempo (aritmética, sucessão) e espaço (geometria, concomitância); e 4) a necessidade moral – apoiada pelo princípio de razão suficiente do agir –, a mais ilustrativa da metafísica da Vontade de Schopenhauer, uma vez que tal necessidade

põe às claras o contato privilegiado que o mundo fenomênico em geral (exemplificado na representação imediata do próprio corpo) tem com a Vontade (exemplificada na vontade individual). Esta última necessidade ilumina um pouco a verdade filosófica por excelência, desde que se aceite a premissa de que o comportamento é determinado pela Vontade imutável, conforme a máxima schopenhaueriana *velle non discitur*<sup>74</sup>.

O enfoque ora dado à necessidade atende ao propósito de contextualizar a crítica schopenhaueriana àquilo que se convencionou considerar o caminho para o conhecimento seguro (que, em sua opinião, foi introduzido na filosofia moderna, nos moldes expostos à frente, por Descartes a partir da obra de Euclides). Um traço assaz característico da teoria do conhecimento de Schopenhauer, e já tratado no Cap. 1, é que as representações intuitivas gozam, na doutrina do filósofo de Danzig, de protagonismo em todo o conhecimento *stricto sensu* possível, ou seja, aquele de que se ocupam os epistemólogos ortodoxos<sup>75</sup>: o conhecimento intelectual mediado pelos órgãos dos sentidos. Tal primazia das sensações corpóreas engendra diversas consequências muito interessantes, que em grande medida respondem pela originalidade da filosofia de Schopenhauer (JANAWAY, 2003), que tanto influenciou Freud<sup>76</sup> e permitiu a este último diagnosticar o que chamou de terceiro golpe ao narcisismo humano<sup>77</sup>. Em diversos momentos o filósofo ressalta que os seus colegas de profissão (referindo-se aos filósofos que o antecederam, não àqueles que considerava servos do Estado alemão<sup>78</sup>) erraram ao depositar toda a ênfase de suas ideias na razão humana, como

---

<sup>74</sup> “O querer não é aprendido”.

<sup>75</sup> Neste ponto o presente trabalho pressupõe o posicionamento de que a epistemologia de Schopenhauer é heterodoxa, pelos motivos que serão apresentados na próxima seção deste capítulo.

<sup>76</sup> Como diz Stephan Artzert, “O fato de Schopenhauer não ser mencionado com a frequência que seria apropriada é melhor explicado pelas aspirações de Freud à originalidade, relevantes se tomamos em conta que Schopenhauer é mencionado nove vezes nas obras reunidas de Freud e 17 vezes nas cartas, contrastadas por 150 alegações de originalidade e primeira descoberta por Freud (Becker 1 971, 116f.)”. VANDENABEELE, Bart (Org.). *A Companion to Schopenhauer*. Chichester: Blackwell-Wiley, 2012, p. 320.

<sup>77</sup> Nas palavras, de Freud, “É assim que a psicanálise tem procurado educar o ego. Essas duas descobertas – a de que os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas e de pouca confiança –, essas duas descobertas equivalem, contudo, à afirmação de que **o ego não é o senhor da sua própria casa**. Juntas, representam o terceiro golpe no amor próprio do homem, o que posso chamar de golpe psicológico”. FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969, v. 17, p. 151, grifo nosso.

<sup>78</sup> Mais uma vez, Schopenhauer não perde a oportunidade de alfinetar os filósofos acadêmicos seus contemporâneos: “Os leitores que sabem o que foi considerado como filosofia na Alemanha ao longo deste século talvez pudessem admirar-se de não ver citado no intervalo entre mim e KANT nem o idealismo de Fichte, nem o sistema da absoluta identidade do real e do ideal, que como tais parecem pertencer muito propriamente ao nosso tema. Porém, não pude incluí-los nele porque, em minha opinião, FICHTE, SCHELLING e HEGEL não são filósofos, pois lhes falta o primeiro requisito para tanto: seriedade e honestidade na pesquisa”.

a grande chave para as descrições, explicações e leituras do mundo. Semelhante exortação racional teria como principais perpetradores o geômetra Euclides e René Descartes, como se pode depreender da leitura de passagens-chaves de MVR I e II.

O equívoco de Euclides, do ponto de vista de Schopenhauer, começa logo em seus *Elementos*, já que o filósofo alega ter lido uma introdução à obra (em alguma edição alemã) em que se recomendava a reprodução das figuras geométricas por seus estudantes, como forma de se sentir o conteúdo que depois seria estudado pela razão (MVR I 61), e tal lembrança vem à tona quando Schopenhauer opõe “sentimento” a “razão”, esclarecendo que aquele “designa algo presente na consciência e que **não é conceito, não é conhecimento abstrato da razão**” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 100, grifo no original). Mais à frente, o filósofo novamente põe Euclides diante de sua artilharia. Como já visto no capítulo 2, quando afirma que as demonstrações de Euclides guardam espantosa similitude com passes de mágica, o interesse de Schopenhauer é destacar que a razão do conhecer, sendo movida por conceitos, fica aquém do princípio de razão do ser (tempo e espaço). Os conceitos, como se viu, nada mais são que a forma à qual o conteúdo – dado pelas representações diretas, intuitivas – se adequa, ao passo que eles são representações indiretas, representações de representações. Assim é que descartar as intuições, que indissociavelmente trazem em seu bojo as condições de toda experiência possível, é privilegiar um conhecimento que, em última análise, não presta contas à experiência. Em outras palavras, o que Schopenhauer diz é que quando Euclides privilegia demonstrações e axiomas e deles deriva deduções para explicar cada uma das formas geométricas que expõe (e visa a explicar, portanto, o espaço), ao fim e ao cabo ele está desprezando evidências intuitivas e as substituindo por evidências lógicas, conduta que, na opinião de Schopenhauer, equivale a cortar as pernas para andar de muletas. Ora, tão descabida é a necessidade do método demonstrativo para a matemática, segue o filósofo de Danzig, que a própria aritmética não se vale desse método nem dele nunca precisou, pois a intuição dos números é possível exclusivamente no tempo (ou seja, não se demonstra que o resultado de uma operação aritmética é ele próprio, apenas se realiza a operação, tomando todos os seus números naturais como intuídos). Essa preferência pelo demonstrado, pelo deduzido, pelo irrefutável logicamente via *reductio ad absurdum* e a subsequente preterição do intuitivo, do percebido, numa palavra, *do sentido*, foi o legado que

---

SCHOPENHAUER, Arthur. Fragmentos sobre a História da Filosofia. Trad. de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007b, p. 29.

Euclides deixou à civilização ocidental na leitura de Schopenhauer e, também segundo o filósofo de Danzig, aqui entraria a participação de Descartes na perversidade da ciência<sup>79</sup> e, *a fortiori*, da filosofia. Do ponto de vista do abandono das representações intuitivas, a dúvida hiperbólica cartesiana, *dubito, cogito, ergo sum*, é beneficiária direta do método demonstrativo de Euclides, conforme o próprio inaugurador da filosofia moderna nos informa em MFP:

(...) da mesma maneira, ainda que considere que aquelas de que me sirvo aqui igualam e até mesmo ultrapassam em certeza e evidência as demonstrações da Geometria, compreendo todavia que não possam ser suficientemente entendidas por muitos, tanto por serem também um pouco longas e dependentes umas das outras, quanto principalmente por exigirem um espírito inteiramente livre de todos os preconceitos e que **possa desligar-se do comércio dos sentidos** (DESCARTES, 1988, p. 9).

Tanto é assim que em seu *Esboço de uma História da Doutrina do Ideal e do Real*, parte integrante de PP I, Schopenhauer identifica o nascimento da filosofia moderna em Descartes, justamente devido à problematização de mundo e consciência e seu papel enquanto tema seminal do período. A assim chamada, por Schopenhauer, “doutrina do ideal e do real”, segundo sua leitura, se inicia com Descartes. Também nessa obra, o filósofo de Danzig afirma que o conhecimento do real, da coisa-em-si, da Vontade, só pode ser criado “a partir do interior de nossa própria essência” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 27), dada a inequívoca realidade de nós próprios, e Schopenhauer considera ser este o último passo da metafísica. Quanto a essa disciplina, o capítulo XVII em MVR II é todo ele um aprofundamento do tema, já tratado no § 15 de MVR I, ou seja, a superioridade do conhecimento intuitivo e a rejeição subsequente ao método euclidiano. A filosofia também começa no espanto para Schopenhauer, o espanto resultante da separação entre vontade e intelecto (*Intellekt*): é por esse motivo que o ser humano, dentre todos os seres, é o único que se surpreende com sua própria existência (SCHOPENHAUER, 2014b). A reflexão provém do espanto, e ambos conduzem a uma necessidade metafísica, à luz da consciência da própria finitude, donde Schopenhauer afirma ser o humano um *animal metaphysicum*. No que

---

<sup>79</sup> Schopenhauer efetivamente usa essa palavra: “Aos nossos olhos, no entanto, o método de Euclides só pode aparecer na matemática como uma muito **brilhante perversidade**” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 123, grifo nosso).

concerne ao conceito de metafísica que o filósofo tem, não poderia ser mais afeto à sua doutrina da bipolaridade do mundo entre ideal e real:

Por **metafísica** eu entendo todo suposto conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, e, portanto, para além da natureza ou da aparência das coisas dadas, a fim de dar informações sobre a razão pela qual, em um sentido ou outro, esta experiência ou natureza é condicionada, ou em linguagem popular, sobre o que está escondido por trás da natureza, e torna possível a natureza (*idem*, p. 254, grifo no original).

Assim é que se levanta o problema do fundamento do conhecimento metafísico e a separação visceral entre Kant e Schopenhauer. Não há como se fundamentar uma metafísica em conceitos, diz o filósofo de Danzig, pois, da mesma maneira que eles são reflexos do mundo como representação, não há como querer que eles tenham prioridade frente ao conhecimento da vontade, que está fora do mundo enquanto fenômeno. Mas Kant, diz Schopenhauer, pretende que um sistema de metafísica seja parido por conceitos *a priori*, como o são a lógica e a matemática; não seria mais natural, indaga o filósofo, que a ciência da experiência em geral (oposta à experiência particular, do mundo como representação) deva partir da própria experiência? (*id.*). Não havendo fenômenos para se investigar na coisa-em-si, e portanto não havendo espaço para os conceitos nessa investigação (já que o princípio de razão suficiente do conhecer diz respeito apenas ao mundo como representação), a metafísica (conforme entendida por Schopenhauer) é a ciência que melhor ilustra a supremacia do sentimento frente ao conceito, quando se trata de superar o mundo como representação em termos epistemológicos. Um dos motivos pelos quais Kant privilegiou os conceitos na CRP, diz Schopenhauer, deve-se ao fato de o filósofo de Königsberg considerar que tudo o que se pode saber *além* da experiência tem de necessariamente *antecede-la*: nesse sentido, o transcendental em Kant está, na verdade, *aquém* da experiência. Já o conhecimento intuitivo da vontade (individual), janela para a Vontade indivisa e uma da Natureza (coisa-em-si), esse sim, diz Schopenhauer, está *além* da experiência, vez que se manifesta na verdade filosófica por excelência, apreendida após a experiência.

Em *Sobre a Filosofia e seu Método*, esse parte integrante de PP II, a repulsa de Schopenhauer à supremacia dos conceitos da razão, seja em ciências, seja em filosofia, é candente. Também aqui Kant é acusado de defender que a filosofia não passa de ciência de meros conceitos e é colocado – nesse aspecto – ao lado dos filósofos do cadinho e da retorta, como chama os professores universitários de filosofia (SCHOPENHAUER, 2013). Ora, a

crítica de Schopenhauer à cultura do conceito, por assim dizer, pode ser entendida como um clamor aos filósofos e aos seus estudantes para que busquem nas intuições e na observação das coisas a compreensão e o conhecimento, como se depreende da seguinte passagem: “Por isso, é curioso ver como filósofos aspirantes seguem o primeiro caminho [comparação e discussão do que é dito pelos outros] e parecem desconhecer completamente o outro; como se preocupam com o que um diz e outro possa ter pensado” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 35). Para Schopenhauer, a vida, vivenciada e sentida, é o verdadeiro livro que deve ser lido.

Delineados a crítica ao conhecimento lógico-conceitual (este personificado nos *Elementos* de Euclides, nas MFP de Descartes e na CRP kantiana) e o papel da metafísica para Schopenhauer enquanto investigação sentimental (não-conceitual), parte-se para uma análise sobre a relação, no filósofo de Danzig, entre os domínios do conceito e da arte, da razão e do sentimento, do entendimento e da compaixão.

### 3.2 INDISSOCIABILIDADE DA EPISTEMOLOGIA DE SCHOPENHAUER DE SUAS ESTÉTICA E ÉTICA

Gabriel Valladão conferiria o apodo “filósofo que chora” a Schopenhauer – não estivesse tal alcunha já outorgada pela tradição a Heráclito de Éfeso (SCHOPENHAUER, 2013, p. 7) – devido ao contundente pessimismo atribuído ao primeiro. De fato, a descrença no mundo e em seus habitantes existe em Schopenhauer, mas de modo algum isso tira a beleza de seu texto. Poder-se-ia mesmo defender a impossibilidade de se ler as obras de Schopenhauer e nem ao menos admirar a eloquência da sua exposição extremamente negativa do mundo e dos entes que lá vivem conforme os via, para não mencionar uma profunda identificação a que seu leitor está sujeito com o retrato negativista lindamente composto em praticamente todas as suas obras. Com efeito, constatações como essas não deixam dúvidas quanto à nulidade que a obra do filósofo de Danzig atribui à existência em geral e seu caráter inspirador, frequentemente associado ao niilismo de Nietzsche e inegavelmente responsável pelos primeiros desenvolvimentos deste<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> “A enorme bravura e sabedoria de KANT e de SCHOPENHAUER conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura. (...) Com esse conhecimento se introduz uma cultura que me atrevo a denominar trágica: cuja característica mais importante é que, para o lugar da ciência como alvo supremo, se empurra a sabedoria, a qual, não iludida pelos sedutores desvios das ciências, volta-se com olhar fixo para a imagem conjunta do mundo, e com um sentimento



Longe de ser uma doutrina redigida pela manhã e arquivada à noite em alguma prateleira de seu escritório, o pessimismo de Schopenhauer estava vivamente integrado à sua postura pessoal – integração que pode ser entendida como expressão da sintonia do Arthur indivíduo humano frente à doutrina do filósofo Schopenhauer<sup>81</sup>. A despeito de seu pessimismo, ou melhor, por causa de seu pessimismo, amplamente reconhecido pela história da filosofia, a vacuidade em última instância da existência, declarada no último período do último livro de sua obra capital<sup>82</sup> (MVR I 487), termina por embelezar e conferir ainda mais coesão ao mundo por ele concebido, considerado um grande enigma (*idem*, 506):

Em verdade, contudo, a coisa se passa assim: o mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma; ora, sem mais, é admitido que **a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de “para além da possibilidade de toda experiência”)** (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 537-538, grifo nosso).

A esfinge com que se deparam todos aqueles que se sentem perplexos frente ao mundo (à tradicional maneira de Platão e Aristóteles<sup>83</sup>) – perplexidade essa que, ao fim e ao cabo, é a consequência necessária de se dar conta da limitação da ciências etiológicas, segundo a classificação feita por Schopenhauer (cf. p. 98)<sup>84</sup> – torna natural um paralelo entre Schopenhauer e Édipo, vez que ambos têm de enfrenta-la e matar seu pai, como já observado por Aramayo (2001) – no caso de Schopenhauer, Kant<sup>85</sup> –, analogia esta que chama a atenção

---

simpático de amor procura apreender nela o eterno sofrimento como sofrimento próprio”. (NIETZSCHE, Friedrich. O Nascimento da Tragédia. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 110).

<sup>81</sup> Afinal, como ele próprio afirma, o pensador não é uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo” (MVR I 118), passagem que ressalta a importância do corpo em sua doutrina.

<sup>82</sup> “Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 519).

<sup>83</sup> A passagem de Platão já consta da p. 12 *retro*; quanto a Aristóteles, conforme diz em Me, 982b10-15: “Pois os homens começam e começaram a filosofar movidos pela admiração” (ARISTÓTELES, Metafísica. Trad. de Valentín G. Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982, p.14).

<sup>84</sup> Outra boa expressão da perplexidade do indivíduo frente ao mundo, nas palavras de Schopenhauer, é a seguinte passagem: “(...) em face da etiologia de toda a natureza o filósofo investigador teria de se sentir como alguém que, sem saber, entrasse numa sociedade por inteiro desconhecida, cujos membros lhe apresentariam seguidamente seus respectivos parentes e amigos, tornando-os suficientemente familiares; ele mesmo, entretanto, todas as vezes que se alegrasse com a pessoa apresentada, teria sempre nos lábios a pergunta: ‘Diabos, como vim parar no meio dessa gente?’” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155).

<sup>85</sup> Não obstante a veneração que Schopenhauer dedica a Kant, não há dúvidas que aquele considerava haver superado as limitações deste: “Este é, portanto, o caminho que permitiu que eu fosse além de Kant e dos limites por ele definidos. Mas, ao fazer isso, sempre pisei no chão da reflexão [*Boden der Reflexion*], consequentemente, da honestidade, portanto, sem a vã pretensão de uma **intuição intelectual** ou de um **pensamento absoluto** que caracteriza o período de pseudofilosofia entre Kant e mim”. (SCHOPENHAUER,

para o diálogo entre mitologia e filosofia, tão evidente na doutrina do filósofo-poeta<sup>86</sup>. Se, como diz Xenófanes<sup>87</sup>, a mitologia é reflexo da visão essencial que um povo tem de si; e se a contemporaneidade é, em grande medida, grega e romana, dada a sua influência sobre a civilização ocidental, o mito do Pomo da Discórdia não apenas dá nome por derivação à dialética erística de Schopenhauer, mas também fornece o *ethos* da conduta desonesta que a perpassa, servindo ao propósito de expor justamente a essência do seres humanos enquanto objetividades da Vontade, manifestações públicas e atômicas dela. Assim como Páris emite seu juízo com vistas à ulterior compensação que considerou a mais vantajosa, assim também o dialético erístico, do ponto de vista schopenhaueriano, é aquele que argumenta tendo em vista um resultado paralelo, por completo desvinculado do tema em debate e da verdade que ele possa guardar.

Dada a constatação de que Schopenhauer tenha produzido uma obra frontalmente oposta àquela de seus contemporâneos prussianos, não é surpresa nem fato novo para qualquer um que se aprofunde na leitura de seus textos; ora, não são poucas as passagens em todos eles – desde SRQ – em que faz alusão aos “filosofastros”, aos “sofistas pós-kantianos”, aos “charlatães do século XIX”, memoráveis insultos direcionados a Schleiermacher, Fichte, Schelling e Hegel – sobretudo Hegel, considerado por ele o maior de todos os engodos que a filosofia universitária já produzira até então. Tamanha era a fúria do filósofo de Danzig em relação a este que hoje é considerado um dos referenciais teóricos do Estado ocidental contemporâneo, que Schopenhauer logrou – graças à sua intolerância quiçá patológica<sup>88</sup> frente o autor da *Fenomenologia do Espírito* – ver-se em situação digna de uma anedota: disputar uma corrida sozinho e não chegar em primeiro. Como se sabe, um dos textos seminais da ética schopenhaueriana, *Sobre o Fundamento da Moral*, foi o único texto inscrito

---

Arthur. O Mundo como Vontade e Representação - Tomo II. Trad. de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014b, v.1, p. 424, grifos no original).

<sup>86</sup> A redação de Schopenhauer, que contava com Kafka entre seus admiradores, como já mencionado, também é reconhecida por seus estudiosos contemporâneos: “Não há dúvida de que poucos filósofos exibiram a mesma percepção que tem Schopenhauer da arquitetura e de ritmo literários, e poucos cujo estilo de prosa seja tão eloqüente”. JANAWAY, Christopher. Schopenhauer. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 19.

<sup>87</sup> “Mas, se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos e pudessem desenhar com elas e fazer o que os homens fazem, os cavalos desenhariam figuras de deuses semelhantes aos cavalos, e os bois semelhantes aos bois, e fariam imagens com formas idênticas às de cada um deles”. Diels-Kranz, pp. 132-33, in KURY, Mario da Gama. Dicionário de Mitologia Grega e Romana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 9.

<sup>88</sup> Bryan Magee (1983) defende que, em vista dos conhecimentos atuais, a postura desesperada e desesperadora de Schopenhauer frente ao mundo eram resultado de neuroses induzidas pela relação desequilibrada que o filósofo tinha com sua mãe.

em um concurso organizado pela Academia Dinamarquesa de Ciências; não obstante, não foi selecionado para premiação, entre outros motivos, devido ao tratamento dispensado pelo texto não apenas a Hegel, mas também aos demais filósofos alemães seus contemporâneos, referências todas consideradas desrespeitosas pela instituição organizadora do concurso<sup>89</sup> (SCHOPENHAUER, 2001b).

Abstendo-se de avaliar o mérito de ferrenha crítica, uma conclusão segura que se pode derivar a partir de tal posicionamento de Schopenhauer é que ele considerava sua doutrina diametralmente oposta à de Hegel: mais do que um conflito de egos, o que se vislumbra pelo confronto da filosofia de Hegel com a de Schopenhauer é um embate de visões de mundo irreconciliáveis. Nas palavras de William Desmond,

Em Hegel, um certo idealismo racional atinge seu cume e, não obstante, o hino hegeliano à razão ascendente é contemporâneo da descida schopenhaueriana em direção a uma escuridão final, prévia à razão. Hegel especulativamente se eleva ao pensamento pensando a si próprio, Schopenhauer filosoficamente desce ao oposto do pensamento pensando a si próprio, a Vontade querendo a si própria. (VANDENABEELE, 2012, p. 101).

Essa visão de mundo schopenhaueriana é, como se viu, resultante direta da oposição entre representação e Vontade, herdeira da dicotomia fenômeno-coisa-em-si kantiana. Tal binariedade é determinante de todo e qualquer aspecto da doutrina do filósofo de Danzig, pois todo o mundo sempre é objeto em subordinação ao sujeito<sup>90</sup>. Assim é que a “Vontade querendo a si própria” de que fala Desmond gera o mundo fenomênico por engendramentos misteriosos, cuja total elucidação está para além do possível. Assim é que a coisa-em-si de Schopenhauer, que crava os dentes na própria carne, subordina tudo o que existe a si própria, num movimento autofágico que determina o ser de todos os indivíduos de todas as espécies. Apenas conseguem escapar à determinação da Vontade aqueles seres humanos elevados, seja tal superação regularmente intermitente (gênio artístico), seja permanentemente (asceta) –

---

<sup>89</sup> Schopenhauer, ao fim da obra, com seu sarcasmo habitual, reproduz o julgamento oficial da Academia Dinamarquesa de Ciências, que dizia: “Também não se pode calar o fato de que o autor menciona vários excelentes filósofos contemporâneos de modo tão indecente, o que provoca justa e grave aversão” SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001b, p. 226.

<sup>90</sup> Como consta da Crítica da Filosofia Kantiana, “Em todo caso, é notável que Kant não tenha deduzido aquela existência do fenômeno, meramente relativa, a partir de uma verdade tão simples, próxima e inegável, a saber, “**nenhum objeto sem sujeito**”: para, já na raiz, expor que o objeto, visto que sempre existe apenas em relação ao sujeito, é dependente deste, por este condicionado e, em conseqüência, é mero fenômeno que não existe em si, incondicionadamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 546, grifo no original).

para não mencionar aquele que poderia ser entendido como o cidadão comum, tomado de forma genérica, que segundo Schopenhauer também detém a capacidade de superar a servidão à Vontade e, precisamente devido a tal aptidão, é eventualmente capaz de agir compassivamente.

Tendo-se em vista as figuras que, na filosofia de Schopenhauer, logram superar o nível raso de escravidão à Vontade, característica da maioria dos seres que povoam o mundo e governam sua operação<sup>91</sup>, é evidente que a dialética erística não se refira aos primeiros, aos de melhor percepção, mas sim aos últimos, pois estes é que estão vinculados a um conhecimento a serviço da Vontade, como visto no cap. 1. Nas palavras de Schopenhauer,

O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo ou racional, provém, portanto, originariamente da Vontade e pertence à essência dos graus mais elevados de sua objetivação, como mera *mekhané* [alavanca], um meio para conservação do indivíduo e da espécie como qualquer órgão do corpo. Por conseguinte, originariamente a serviço da Vontade para realização dos seus fins, o conhecimento permanece-lhe quase sempre servil, em todos os animais e em quase todos os homens. (MVR I, p. 127).

Assim se conclui que a metafísica da Vontade não permite ao conhecimento *stricto sensu* – atendo-se, portanto, à esfera típica de atenção da teoria do conhecimento –, superar o servilismo à Vontade, e não apenas em termos fisiológicos, à maneira de Robinson Crusoe, que põe seu intelecto e sua razão a serviço de sua sobrevivência, mas também em termos estritamente intelectuais. Ora, os filósofos de colarinho branco, por assim dizer, eram servos do Estado e, segundo a visão que Schopenhauer tinha deles, necessariamente venderiam gato por lebre aos seus discípulos – ou como ele diz, mitologia judaico-cristã por filosofia (SCHOPENHAUER, 2007b). Como fundamentação de sua alegação, o filósofo de Danzig menciona as mudanças de posicionamento tanto de Fichte quanto de Fischer, após a cassação do magistério de ambos pelo Estado prussiano (*idem*). Os filósofos universitários estariam assumindo uma postura de pôr seu intelecto e sua razão a serviço de seus patrões, beijando o anel da mão que lhes dá o pão; em última instância, fariam filosofia com vistas à própria

---

<sup>91</sup> Já que “(...) é inútil reclamar de baixas aspirações pois, não importa o que as pessoas digam, elas regem o mundo”. SCHOPENHAUER, 2007a, p. 71.

sobrevivência, é dizer, conhecimento a serviço da Vontade, conforme descrito no tomo I de sua obra máxima<sup>92</sup>.

Quando Schopenhauer (em SRQ §46) apresenta a ordem hierárquica, sistemática, das quatro raízes do princípio de razão suficiente (já que as expõe uma a uma numa ordem que considera didática, fica explicitado que, na ordem dita sistemática, o princípio de razão do conhecer é o último a se manifestar, “dado que os outros se baseiam em representações imediatas e este em representações de representações” (SCHOPENHAUER, 1950, p. 167). Como se vê, desde o início Schopenhauer considerava o conhecimento clássico – composto, em sua doutrina, de entendimento (ou intelecto) e razão, aquele não consegue ir além do mundo como representação – frágil, insuficiente, sendo esse justamente o motivo de a raiz do princípio de razão suficiente dedicada aos conceitos vir, na ordem sistemática, após todos os outros. A única possível superação das limitações do princípio de razão suficiente está em sua quarta raiz, a razão suficiente do agir. Afinal, o conhecimento direto da vontade vem pelas intuições imediatas e internas (essas de uma classe, como ele dizia, *toto genere* distinta das mediadas pelos órgãos dos sentidos), as quais só o próprio corpo – a um só tempo sujeito percipiente e objeto para este sujeito – pode prover.

Assim, a epistemologia de Schopenhauer propriamente dita, seu núcleo duro, já prevê em seu cerne sua insuficiência, de uma maneira que invoca à memória do leitor a sentença de uma impossibilidade do conhecimento seguro *à la* Hume; Schopenhauer, entretanto, não admite a resposta de Kant à superação do pirronismo mitigado humeano, por não aceitar a primazia dos conceitos, como o faz Kant, momento comparável ao assassinato do filósofo de Königsberg pelo filósofo de Danzig, para que este possa desposar a metafísica e reinar na filosofia. A porta que o princípio de razão suficiente do agir, parte indissociável da epistemologia de Schopenhauer, abre ao conhecimento da Vontade conduz ao papel da estética e da ética em sua doutrina.

Brigitte Scheer (1988) espousa a opinião de que a estética de Schopenhauer não é derivada ou aplicada a partir do cerne de sua filosofia, mas ela própria é a amálgama que

---

<sup>92</sup> Considerando que além de si próprio, as principais referências em filosofia para Schopenhauer eram Platão e Kant, parece-nos que faltou um diálogo maior, por parte do filósofo de Danzig, acerca de quais seus critérios para considerar qualquer filósofo a serviço da Vontade ou não. À primeira vista, a análise é simplesmente mais imediata e simples do que se poderia pensar: quando o filósofo é pago para filosofar, sua filosofia é “vendida” à satisfação de suas mais prosaicas aspirações.

confere consistência e completude ao sistema do filósofo, mantendo juntas partes que, de outro modo, não se aglutinariam. De acordo com a estudiosa, a crítica a Descartes e a Euclides feita por Schopenhauer parte de Baumgarten, ele próprio já um crítico do método dedutivo, uma vez que este se apoia sobre a abstração e esta não passaria de uma perda<sup>93</sup>. Todos esses domínios intelectuais, regidos portanto pela razão e pelo entendimento, seguem o princípio de razão em suas variadas figuras e os temas sempre estão restritos aos fenômenos. O único modo de conhecimento que supera isso e cujo objeto de estudo é o essencial propriamente dito do mundo (as Ideias) – *é a arte, a obra do gênio* e seus diferentes estofos resultam em artes plásticas, música ou poesia. A comunicação do conhecimento das Ideias é o único fim das artes: elas isolam o objeto de sua contemplação a partir da miríade de fenômenos do curso do mundo, de modo que, para ela, cada parte do mundo é representante do todo. A arte é o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão e que se opõe ao caminho da experiência e da ciência. Assim, existem dois macromodos de se conhecer: o racional (de Aristóteles), único válido na vida prática e na ciência; e o genial (de Platão), único válido na arte (*cf.* p. 48). Se o gênio é o único capaz de subtrair-se na contemplação total do objeto, segue-se que a genialidade é a mais perfeita objetividade, como visto no cap. 1.

Como Schopenhauer restringe a razão às representações e amplia ao conhecimento estético a contemplação da vontade, Scheer postula que a estética do filósofo de Danzig é antes de tudo uma crítica à racionalidade, um libelo contra a excessiva confiança da filosofia e das ciências em geral no papel e na competência do intelecto propriamente dito quanto à tarefa do conhecimento: a Metafísica do Belo seria antes de tudo um chamado à irracionalidade que toma conta do conhecimento *per se*, já que este é sempre uma forma de se atender a interesses específicos, ditados em última instância pela Vontade. **Em outras palavras, o conhecimento é mera afirmação da Vontade de vida pelo sujeito conhecedor.** O conhecimento típico da genialidade é intuitivo, não abstrato, de modo que, não fosse a fantasia, o gênio estaria adstrito à percepção das Ideias que lhe estão presentes na própria pessoa; com a fantasia, entretanto, ele consegue extrapolar a partir do pouco que lhe chegou à apercepção (*Apperception*) e divisar praticamente todas as imagens possíveis da vida.

---

<sup>93</sup> *Aesthetica*, §560 in SCHEER, Brigitte. *Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer*. Schopenhauer Jahrbuch, Mainz, n. 69, pp. 213-227, 1988.

É fato que a estética de Schopenhauer conduz a um posicionamento ético quase que automaticamente, num movimento natural de se negar a Vontade como consequência da contemplação artística; não se trata do gênio artístico se tornar asceta nem o asceta ser um gênio artístico necessariamente (mesmo porque ambos são criados de maneiras distintas), mas sim que sua Metafísica do Belo autoriza subsequentemente uma “ética do belo”, por assim dizer, ou prática de vida de negação da Vontade. Tal entendimento de Schopenhauer é tão patente que acusa-lo de deturpar a estética kantiana beira o lugar comum (CACCIOLA, 1999). Isso é deveras ilustrativo do liame inarredável entre estética e ética em Schopenhauer, também expresso nos traços comportamentais típicos do gênio artístico: se por um lado nele abunda a aptidão para intuir puramente, carece-lhe o instrumental exigido para a outra forma do conhecimento (abstrato, que segue o princípio de razão). Em virtude de tal carência ciência e prudência (princípio de razão na esfera teórica e na prática) são-lhe deficientes na exata medida em que se encontra absorto na intuição pura, que não é um estado permanente. Naturalmente daí se segue que o agir do gênio também seja irracional, passional e irrefletido e extremamente objetivo, na prática e no discurso. Quanto a este, aliás, tamanha a vivacidade do seu interesse sobre o tema, que o gênio fala abertamente tudo quanto lhe pareça relevante sobre o tema, revelando inclusive aquilo que seria prudente ocultar: dissimular é a palavra – **o gênio não dissimula**<sup>94</sup>, é autêntico porque não visa à desonestidade como as pessoas em geral fazem. Já o asceta, mais comumente produzido pela sublimação do sofrimento individual, vê através do véu de Maia, essa trama de desejos e quererem individuais e coletivos sobrepostos, enxerga o mundo como de fato é e leva ao extremo o comportamento do gênio artístico: se este se livra da escravidão da Vontade momentaneamente, quando contempla o Belo e o Sublime e o reproduz, o asceta vai além e vive em permanente negação da Vontade de vida, chegando a suicidar-se por acidente nos casos mais extremos, quando se priva mesmo dos nutrientes mínimos necessários à sobrevivência de seu corpo<sup>95</sup>. Destarte, ética e estética em Schopenhauer pressupõem uma zona de penumbra entre si, representada pela postura comum de se desvincular do querer imposto pela Vontade, individualizada na

---

<sup>94</sup> “Daí também o fato de o gênio – já que, via de regra, o seu conhecimento se subtraiu em parte ao serviço da Vontade – não pensar quando trava um diálogo tanto na pessoa com quem fala quanto no tema em discussão, que tão vivamente o envolve. Eis por que, também ele julga e narra de maneira extremamente objetiva aquilo que diz respeito aos seus próprios interesses, sem ocultar o que seria prudente ocultar etc.” (SCHOPENHAUER, 2005, pp.261-260).

<sup>95</sup> Esses, aliás, são os únicos suicídios provenientes da negação da Vontade de vida, diz Schopenhauer, pois todos os outros, feitos com vistas a escapar do sofrimento, são ainda e sempre afirmação da Vontade de vida, que busca a satisfação positiva de desejos (MVR I, § 69).

vontade. Do mesmo modo, não há como se pensar em estética no filósofo de Danzig sem que se pense no conhecimento verdadeiro, ou, para usar um adjetivo mais apropriado ao tema em tela, **a verdade objetiva**: “Segundo Brigitte Scheer, é na estética de Schopenhauer que se revela a crítica direta ou indireta do conhecimento racional na ciência e é a estética que dá a medida para a verdade objetiva” (*idem*, p. 8).

### 3.3 A DIALÉTICA ERÍSTICA COMO RETRATO AUTOEVIDENTE DO CONHECIMENTO A SERVIÇO DA VONTADE

Como já dito anteriormente, pouca atenção foi dada à dialética erística de Schopenhauer no Brasil. Talvez por se tratar de tema reputado menor no âmbito da produção do filósofo, talvez por ser o filósofo de Danzig ainda beneficiário de atenção relativamente pequena frente a filósofos considerados mais centrais na história da filosofia<sup>96</sup>, talvez, ainda, por se tratar de texto não considerado representativo de sua obra, fato é que bibliografia especializada no tema é um desafio a qualquer um que tente estudá-lo. Não mais do que duas comunicações em eventos proferidas por acadêmicos brasileiros foram localizadas acerca do tema: uma por Jarlee Salviano em 2003, no âmbito do II Colóquio Schopenhauer da UFBA, e uma de autoria de Leandro Chevitarese, dez anos mais tarde, por ocasião do VI Colóquio Internacional Schopenhauer.

A literatura acadêmica mais substancial publicada no Brasil, a tratar especificamente da DE, foi por muito tempo a comunicação oral de Jarlee Salviano, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), então doutorando da USP, proferida por ocasião do II Colóquio Schopenhauer, em 2003, organizado pelo Mestrado do PPG em Filosofia da UFBA, publicada como capítulo do livro *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*, resultante do evento. Com o título de “*O Novíssimo Organon: lógica e dialética em Schopenhauer*”, Salviano se propõe à árdua tarefa de encontrar uma significação para este opúsculo schopenhaueriano póstumo, no âmbito da academia brasileira, ao que tudo indica por primeira vez. O final do ano de 2015, contudo, trouxe novo fôlego à discussão sobre a DE no ambiente acadêmico

---

<sup>96</sup> Como se pode depreender do número de mesas de discussão sobre Schopenhauer durante a última edição da reunião bianual da ANPOF (2014) em comparação àquele relativo a outros filósofos do período moderno, como Kant e Hegel.



tupiniquim, com a publicação, pela *Revista Voluntas*, do artigo *A Arte de Ter Razão* de Silvia Saes, que será considerado mais à frente.

Voltando à comunicação oral de Jarlee Salviano, logo no início uma menção é feita a observações prévias sobre as ligações entre esse escrito e as anotações de aula de suas preleções na Universidade de Berlim (proferidas entre 1825 e 1830, última vez que incluiu seu nome na lista de lentes, quando por fim desistiu do magistério), mas sem referência à fonte bibliográfica. Salviano entende que a dialética erística é um embate de Schopenhauer com Aristóteles, com vistas à resolução das incongruências deste último por parte do primeiro, uma crítica à teoria dos *topos* aristotélicos. Entende, ainda, que a visão de Schopenhauer da dialética é a mesma de Kant, da dialética transcendental, como lógica da ilusão. De modo a justificar tal afirmativa, ele cita a apresentação da lógica transcendental, em CRP A 61-62:

Ora, convém fixar esta advertência segura e útil: que a lógica em geral, considerada como órgãoon, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialética. Pois, dado que nada nos ensina acerca do conteúdo do conhecimento, mas apenas acerca das condições formais da sua concordância com o entendimento, que aliás em relação aos objetos são totalmente indiferentes, a pretensão de servir como instrumento (órganon) para, ao menos pretensamente, alargar e ampliar os conhecimentos, não pode senão redundar em oco palavreado, onde se afirma com certa aparência de verdade ou se contesta a bel-prazer tudo o que se quiser (KANT, 2001, p. 121).

Assim é que Salviano corrobora uma leitura da dialética erística conforme a visão de que Schopenhauer a produz tendo postos os óculos do kantismo, o qual autorizaria uma equiparação entre dialética e erística. De fato, Schopenhauer usa o termo “dialética erística” no citado trecho de PP II.

Ao longo de sua exposição, Salviano suscita diversas hipóteses de como se deve entender a dialética erística e qual haveria sido o motivo de sua não publicação por Schopenhauer. Procede a uma análise de grupos (num total de sete) de estratégias erísticas, aglutinados a partir dos estratégias apresentados por Schopenhauer, defendendo mesmo que os estratégias poderiam ser reduzidos uns aos outros em alguns casos, de modo a “enxugar” a lista de sofismas. Ao fim e ao cabo, contudo, existe, na opinião do citado acadêmico, um “maquiavelismo psicológico” ao qual todos os estratégias estão associados, sendo esse o seu denominador comum, entendimento suportado pelo próprio Schopenhauer

quando defende sua visão da perversidade natural do gênero humano, da desonestidade inata da maioria das pessoas e quando alerta ao leitor que deve-se evitar disputar com as pessoas como em sua maioria são. Salviano, contudo, encaminha sua argumentação no sentido contrário dessa acertada constatação e vale-se de trecho específico do opúsculo para patrocinar a visão de que a “manifestação da perversidade humana, a *dialética natural*, não é a **regra**, é a **exceção**” (SALLES, 2004, p. 111, grifos no original). De fato, no trecho em questão, Schopenhauer afirma que a dialética natural “é um dom natural distribuído desigualmente (nesse aspecto, idêntica à capacidade de julgar, que é distribuída de modo bastante desigual, e o mesmo ocorre na verdade com a razão)” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 7). É importante notar que aqui Schopenhauer parece se contradizer, pois no próprio trecho que Salviano cita o filósofo de Danzig afirma que a lógica natural é mais bem distribuída que a dialética natural, mas algumas linhas à frente, no trecho já citado, afirma que assim como faltam à maioria das pessoas a dialética natural e a faculdade de julgar, também lhes sói carecer de razão, que – como visto – é a parte responsável pelos conceitos e pela lógica na filosofia de Schopenhauer, e um dos componentes de sua teoria do conhecimento *stricto sensu*. No entanto, a conclusão de toda essa linha argumentativa que mais parece um apanhado de idas e vindas é inequívoca: “Pois muitas vezes nos deixamos confundir ou refutar por argumentações apenas aparentes, quando na verdade temos razão, ou o inverso: e quem sai vencedor de um litígio deve-o frequentemente muito menos à exatidão da sua capacidade de julgar ao expor a própria tese do que à esperteza e à habilidade com que a defendeu” (*idem*).

Por fim, Salviano argumenta que existem duas perspectivas, à luz do texto da dialética erística e do restante da obra de Schopenhauer, dois matizes com relação à perversidade inata humana: um de caráter ético, em que a perversidade é a regra; e outra do ponto de vista gnosiológico, segundo o qual a perversidade é a exceção. Curiosamente, Jarlee Salviano ao mesmo tempo em que evoca a constatação de que, em Schopenhauer, racionalidade e afirmação da Vontade de vida caminham lado a lado, advoga sua tese de que a perversidade é excepcional para Schopenhauer (na dialética erística, especificamente), de maneira que em apoio a esta conclusão, evoca uma tese de Jair Barboza e a inverte, afirmando que Schopenhauer, num resquício schellingiano, demonstra em sua obra um pessimismo prático e um otimismo teórico, ao passo que Barboza apoia a leitura do filósofo de Danzig no sentido de apontar nele um pessimismo teórico e um otimismo prático (SALLES, 2004).

Já segundo Chevitarese, em sua também comunicação oral intitulada “Sobre o fundamento metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer”<sup>97</sup>, a visão de Schopenhauer acerca da dialética como um todo está atada à metafísica de seu pessimismo. Focando nas características que seu pessimismo consideraria as mais marcantes do ser humano, a saber, a maldade e desonestidade humanas inatas, Schopenhauer teria produzido sua dialética erística como forma de ressaltar a impossibilidade de um diálogo honesto com a maior parte das pessoas, donde a já mencionada recomendação de Aristóteles ter aqui o seu lugar. A principal utilidade da dialética erística seria de caráter prático, para se desmascarar os argumentadores desonestos, que imediatamente lembra a passagem da 1355a em R, onde Aristóteles afirma que “a retórica é útil porque a verdade e a justiça não são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que, se os juízos se não fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas por seus contrários, e isso é digno de censura” (ARISTÓTELES, 2005, p. 93).

Na opinião de Chevitarese, há na DE elementos novos em relação a Aristóteles, como o estratagema 32 (rotular uma afirmação conforme crença/ideologia odiada pela plateia). Estratagema 35 como menção explícita à instigação da vontade sobre o intelecto, para não mencionar aqueles em que ele revê os exemplos dados por Aristóteles, de modo melhor ilustrar o poder persuasivo das técnicas já exibidas pelo Estagirita, como no terceiro estratagema. Ainda na opinião do professor da UFRRJ, a publicação, em PP II, de excertos do manuscrito que só viria a ser conhecido integralmente após o falecimento de Schopenhauer, teria representado um recrudescimento do pessimismo de Schopenhauer, pois o filósofo justifica então a decisão de não publicar o texto porque o desvelo da desonestidade argumentativa humana o enojava, e que mapear exaustivamente os truques não eram mais conforme seu temperamento (SCHOPENHAUER, 2010). Chevitarese defende a tese de que os *Aforismos para a Sabedoria da Vida* mereceram mais atenção para Schopenhauer do que a sua dialética erística, pois, em sua leitura, esta deve ser compreendida como um capítulo ou subcapítulo de sua eudaimonologia<sup>98</sup>, ao passo que a habilidade em se argumentar

---

<sup>97</sup> CHEVITARESE, Leandro. Sobre o fundamento metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer. In: VI COLÓQUIO INTERNACIONAL SCHOPENHAUER, 2013, Fortaleza. Disponível em <<https://vimeo.com/88706827>>. Acessado em 14 out. 2015.

<sup>98</sup> Tendo-se em mente toda a parcimônia de que se deve lançar mão ao usar este termo em Schopenhauer, uma vez que a felicidade para ele só pode ser negativa, nunca positiva. Conforme escreve na Introdução aos seus *Aforismos para a Sabedoria da Vida*: “Minhas observações, portanto, só possuirão um valor qualitativo, pois a própria palavra *eudemonology* é um eufemismo”. (SCHOPENHAUER, 2007a, p. 13).

eristicamente, um mero instrumental para se evitar imiscuir-se nessas disputas, que apenas nos tornam mais infelizes.

A última comentadora brasileira a tratar especificamente da DE é Silvia Saes, como mencionado no início desta seção. Parafrazeando o prefácio de Schopenhauer em SVN, o artigo de Saes rompe com um silêncio de cinco anos da academia sobre os estratagemas de Schopenhauer e questões correlatas (fato bastante ilustrativo da constatação de que o opúsculo é pouco estudado no Brasil). Seu artigo aponta para uma tentativa de Schopenhauer de coadunar as conflitantes definições de dialética de Aristóteles e de Kant e que, ao fazê-lo, o filósofo de Danzig termina por estabelecer

os rudimentos de uma espécie de racionalidade comunicativa na qual o funcionamento polêmico da linguagem, concebida como instrumento eficaz de certa ‘vontade de poder’, torna-se o único responsável pela consolidação das crenças e valores sociais (SAES, 2015, p. 122).

Apesar de Saes muito prudentemente apontar em algumas passagens de seu texto a dificuldade inerente à análise de um texto que não é extenso e que não foi publicado por Schopenhauer, isso não a impede de defender que o principal objetivo do opúsculo schopenhaueriano é rever o conceito de dialética, lá claramente fraturado, segundo a sua análise, em duas visões excludentes: a de Aristóteles, segundo a qual a dialética é uma disciplina que tem o seu valor justamente nos campos em que a lógica não pode entrar (ou seja, na seara das opiniões consideradas verdadeiras – as *éndoxa*), e a de Kant, que defende a dialética ser uma paralógica, *quasi*-lógica ou lógica das aparências.

O artigo de Saes é sólido ao identificar que por trás das definições incongruentes de dialética do Estagirita e do filósofo de Königsberg estão as firmemente embasadas as discordâncias sobre o que é a verdade ou quais as classes de verdade existentes para cada um dos dois. Segundo Saes, Aristóteles aceitava que a verdade de que trata a lógica é uma, ao passo que a verdade da dialética é outra: a primeira está garantida por transmissão das premissas à conclusão, sendo que as primeiras a possuem por se tratar de uma correspondência de um estado de coisas com o que uma proposição estipula; já a verdade da dialética estaria relacionada não à confrontação mundo *versus* conceito, mas seria coletivamente construída, radicada na aceitação comum, por um grupo de pessoas, de opiniões pessoais de sábios, filósofos ou mesmo da maioria (*id.* 125). Tais opiniões seriam

os lugares considerados verdadeiros pela comunidade (*tópoi, loci*), donde se poderia embasar argumentações seguras: cada tópos seria então como um axioma, o ponto de apoio fixo para a alavanca do argumento, uma espécie de metodologia *à la* Arquimedes, por assim dizer. Assim é que Aristóteles inclusive diferencia dialética de erística, pois a primeira lida com opiniões verdadeiras, enquanto que a segunda se serve de opiniões **apenas aparentemente verdadeiras**. Schopenhauer, no entanto, na visão de Saes, se recusa a aceitar que aja uma linha bem delimitada entre o que é verdadeiro (segundo o critério de *éndoxxa* aristotélico) e aquilo que **apenas aparenta ser verdadeiro**, donde sua cópula “dialética erística”.

Por outro lado, o filósofo de Danzig também apresenta críticas à noção de dialética que Kant apresenta na CRP, mais especificamente na Dialética Transcendental, em passagem específica da DE:

Esta última [a dialética] foi definida como a lógica das aparências: é falso porque, nesse caso, ela teria utilidade apenas na defesa de proposições falsas. No entanto, mesmo quando se tem razão, a dialética é necessária para defendê-la e deve-se conhecer os estratagemas desonestos para poder enfrentá-los (...) (SCHOPENHAUER *in* SAES, 2015, p. 127).

Ademais, observa Saes, a conceituação que Kant faz da dialética tira dela, na opinião de Schopenhauer, uma importância maior (e possivelmente a principal) que meramente aquela de defesa de teses falsas (que seria a função da lógica das aparências): o conhecimento de argumentos desonestos para fins de defesa da verdade. Aqui nos deparamos com uma perplexidade que visita qualquer leitor da DE, a saber, como é possível a Schopenhauer negar procedência a ambas visões diametralmente opostas de dialética? Parece que o filósofo faz vista grossa ao princípio de não contradição, um dos que compõe sua própria verdade metalógica exposta em SRQ. Como bem observa Saes, “a censura feita a Kant corre o risco de permanecer inteiramente enigmática” (*id.*), mas isso apenas a motiva ainda mais a tirar conclusões acerca da dialética erística schopenhaueriana.

A discussão se pacifica no artigo em tela quando a argumentação caminha para a sinalização de que ter razão não se equipara a possuir a faculdade de razão. A raiz da diferenciação entre ambos os usos da palavra razão é apontada por Saes no próprio texto da DE, mencionando os estratagemas 35 (como também o fez a presente dissertação) e 30, este como crítica direta de Schopenhauer às *éndoxxa* aristotélicas. A arte de ter razão, para Silvia Saes, tem mais a ver com a Vontade (que ela leva para um lado mais nietzschiano, chamando

de prévia da Vontade de Poder) do que com a faculdade de razão, um dos aspectos da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente. Tal tese, conforme a leitura aqui defendida da DE, não poderia ser mais apropriada.

Um último ponto relevante para a dissertação ora apresentada e também mencionada por Saes é a questão da verdade objetiva de que fala Schopenhauer na DE. Essa classe de verdade não chega a ser um problema no artigo, ao menos não da forma como o presente texto trata o tema. Saes ressalta que Schopenhauer acusa Aristóteles de não haver diferenciado claramente entre a verdade objetiva dos juízos e a mera validação destes, ainda que por aprovação *ad hoc*. Não surpreendentemente, argumenta Saes, é no contexto dessa dicotomia verdade-validação que Schopenhauer confere o primeiro membro do par como competência da lógica e deixa à dialética apenas o segundo vocábulo, consumando assim a sua crítica à dialética aristotélica. Como o artigo de Saes se propõe a investigar qual o conceito de dialética de que Schopenhauer se serve, a atribuição da verdade objetiva à lógica não chega a suscitar maior discussão no mencionado texto.

Quanto ao presente trabalho, sua interpretação, a nosso ver devidamente autorizada por todo o material exposto e analisado, pode ser definida nos seguintes pontos: 1) em vista da teoria do conhecimento de Schopenhauer, que compara o mundo como representação ao Véu de Maya da religião vedanta, o véu da ilusão, que recobre nossa apreensão do mundo que nos cerca e em última análise torna a experiência diária em vigília comparável à vivência onírica dos sonhos (ARAMAYO, 2001); e 2) por Schopenhauer defender a importância das faculdades cognitivas do ser humano principalmente como autopreservação do indivíduo, e em última instância da espécie, movimento também chamado por ele afirmação da Vontade de vida; 3) por estar previsto em sua doutrina, também, que o conhecimento mais puro que se pode ter é aquele impelido pela anulação do querer (quietude da Vontade) e a contemplação desinteressada das representações para um sujeito, elementos constitutivos do mundo imanente, **a arte de ter razão é aqui entendida como a mais pura forma de afirmação da Vontade de vida, pois toda argumentação erística envolve discurso e, portanto, trabalha com deduções e seus jogos conceituais** (do ponto de vista schopenhaueriano), **servindo não apenas de veículo da afirmação de interesses individuais, mas também de desenvolvimento à máxima potência de um estilo de discurso que não é nem pode ser desinteressado** (sob a ótica schopenhaueriana), que é

**o discurso científico em geral (conceitual, restrito ao princípio de razão suficiente)**, já que este é vinculado tão somente ao mundo como representação.

Como afirma Schopenhauer, a razão (*Vernunft*) vem para atrapalhar a fenomenização inequívoca da coisa-em-si, da Vontade, em atos, em ação, em comportamento. Não obstante, quando o conhecimento entra em cena, via de regra é seu servo cativo, e isso vale tanto para o entendimento quanto para a razão. Também é a razão a responsável pela conduta que perpassa todos os estratagemas da dialética erística: é a presença da faculdade de razão que traz consigo a possibilidade da dissimulação (§ 26). Esse, na verdade, é o reflexo epistemológico da visão irracional que Schopenhauer tem da vida humana, resultado de seu afastamento da racionalidade como principal traço e mais relevante característica humana para o conhecimento, o que levou o filósofo de Danzig a um movimento de reaproximação da filosofia ao corpo, à relevância subsequente do prazer e da dor para a vida, ao foco não na ordem e sincronia harmônicas do mundo, como havia feito Leibniz com sua *harmonia praestabilita*, mas no absurdo da existência, no estopor subsequente à contemplação do enigma do mundo, cuja resolução só pode ser conhecida – apesar de tudo – indiretamente, como afirma no capítulo XVII de MVR II, por meio de uma chave mediante a qual tudo faça sentido, da mesma maneira que se decodifica mensagens criptografadas ou, nas palavras do autor da DE, como se decifra um antigo pergaminho:

Se encontrássemos um documento escrito em um alfabeto desconhecido, continuaríamos tentando decifrá-lo, até que se formulasse uma hipótese quanto ao significado das letras que formam palavras e frases inteligíveis conectadas. Então, não restaria mais nenhuma dúvida sobre o quanto é exata a decifração, uma vez que não é possível que o acordo e a consistência nos quais todos os sinais da escrita são colocados por esta explicação sejam meramente acidentais, nem é possível para nós dar às letras um valor completamente diferente e reconhecer o sentido das palavras e frases neste novo arranjo delas. Da mesma forma, a decifração do mundo deve ser completamente confirmada a partir de si. (SCHOPENHAUER, 2014b, pp. 280-281)

Uma notável passagem da obra de Schopenhauer que também nos auxilia na tarefa de enxergar uma conexão entre sua doutrina e a dialética erística é o lindo retrato que o filósofo de Danzig faz da música no § 52 de MVR I. Para ele, essa, que é a maior de todas as artes, é também metáfora do mundo fenomênico, é o discurso, por assim dizer, em que o ser humano é o primeiro grau harmônico (função tônica), os vegetais são o terceiro grau

(relativo) da tônica e os animais são o quinto grau (dominante), haja vista tal mundo fenomênico estar inteiramente subordinado ao princípio de razão do sujeito. A música, em sua concepção, deve ser separada de todas as demais artes, por ser *toto genere* distinta: pela analogia com as demais artes, a música é a arte que expressa o mundo como Vontade e representação à perfeição, embora o *como* disso se encontre profundamente oculto. A música foi praticada em todos os tempos por todos os povos e nunca, segundo Schopenhauer, uma explicação satisfatória sobre como a perfeita correspondência entre mundo e música se dá, motivo por que ele considere a sua explicação a que primeiro dá conta de ser uma descrição de sua significação abstrata: o mundo fenomênico está para a Vontade assim como a música está para a vontade individual que se manifesta no ser humano. Assim é que a música

(...) é uma tão **imediate** objetivação e cópia de toda a **Vontade**, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares. A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas **cópia da Vontade mesma**, cuja objetividade são também as Ideias (SCHOPENHAUER, 2005, p. 338).

As Ideias são objetivações adequadas da Vontade. O mundo representativo é o fenômeno das Ideias na pluralidade, sua manifestação no *principium individuationis*. Ora, a música supera o mundo, seus fenômenos (e portanto suas Ideias), já que ela não faz referência explícita a eles (do ponto de vista de Schopenhauer), como o fazem as outras artes. Isso é prova de que a música não se refere às Ideias, como as demais artes, mas à Vontade mesma, é cópia dela, e por isso mesmo o efeito da música sobre nós é tão mais profundo do que o das outras artes.

Aceita essa premissa, os tons mais graves da harmonia correspondem aos graus mais baixos de objetivação da Vontade, o reino mineral, a massa do planeta, que se move pesada e lentamente, apenas por grandes intervalos (terças, quartas, quintas), nunca de tom em tom. As vozes intermediárias são a sequência integral das Ideias nas quais a Vontade se objetiva, representando o curso desconexo, errático, típico da matéria irracional que não possuem uma consciência que lhe dê um ordenamento percebido desde um ponto de vista amplo. Já as vozes intermediárias mais elevadas são o reino vegetal e animal, estes já dotados de conhecimento.



Compete à melodia a conexão intencional e plenamente significativa do começo ao fim, representando deste modo a clareza de consciência, ilustrada na série dos seus atos. A melodia é a narrativa da história secreta da Vontade, aquilo que a razão chama de “sentimento”, conceito negativo residual que abarca tudo aquilo que é abstrato e a razão rejeita.

A trajetória da humanidade não supera sua essência, que é esforço por satisfazer sua vontade, seguido de satisfação, seguida de novo desejo para satisfação. Felicidade é a passagem rápida de um estado a outro, pois demora na satisfação dos desejos é sofrimento, demora na sucessão do desejo saciado por um novo é tédio, langor mortífero. Assim também a melodia se afasta continuamente do tom fundamental (primeiro grau harmônico), por diversas vias: pelos intervalos harmônicos (relativos da tônica, subdominante, dominante) e por graus dissonantes, como a sétima e mesmo as modulações harmônicas – tudo para no final regressar à função tônica, ao primeiro grau da harmonia. A melodia, portanto, é a revelação de todos os mistérios mais profundos do querer e sentir humanos, obra do gênio que aqui, mais do que em qualquer outra atividade, se dá longe de qualquer reflexão e intencionalidade consciente, e poderia chamar-se resultado de uma inspiração.

Em vista dessa interpretação schopenhaueriana da música, entende-se que a peça musical, a junção de melodia, harmonia e ritmo, é um relato em sons do mundo representativo e seus habitantes, enquanto expressão da Vontade. Tal relato provém do gênio artístico, um dos indivíduos que, na doutrina do filósofo de Danzig, se beneficia de uma percepção melhor, como se viu. Já a dialética erística é produto de um comportamento bem distante daquele do artista, é relato de quem, longe de enxergar o mundo como de fato é (Vontade), encontra-se preso à própria vontade individual e não supera o mundo como representação. De que modo, portanto, a música – enquanto maior de todas as artes, conforme a gradação feita por Schopenhauer (BARBOZA, 2011) – compreendida nos termos acima, pode complementar a leitura aqui defendida da DE? Ora, a arte de ter razão é expressão linguística de um indivíduo que está preso no ciclo pendular interminável de dor e tédio e, na sofreguidão de alcançar os breves intervalos de prazer, afirma a sua vontade de vida por meios lícitos e ilícitos e, ao fazê-lo, produz uma espécie de alter ego da música (o discurso erístico e o musical são ambos produções humanas), pois se a música reproduz a fenomenização da Vontade no mundo, a DE reproduz a Vontade de vida fenomenizada no indivíduo humano.

Como se viu, existem dois tipos de conhecimento propriamente dito: o intuitivo, aquele haurido do intelecto, igualmente comum a animais e seres humanos, e o racional, esse sim exclusivo dos seres humanos. A ponderação permite aos indivíduos humanos sentarem-se na plateia e contemplarem a tragédia das próprias vidas, com atores no palco que são eles próprios, é um dos lados da moeda que representa a vida humana, como Schopenhauer expõe em MVR I 16: o lado da vida *in abstracto*, ombreado pelo outro lado, a vida *in concreto*, onde os indivíduos são objetos físicos num mundo material, sujeitos às intempéries da aridez típica de um orbe celeste incessantemente atormentado por forças da natureza. Esse conhecimento racional, responsável pelo último nível do conhecimento e pela mais refinada manifestação do princípio de razão suficiente do conhecer, pode também ser entendido como uma faceta do *modus manifestandi* da Vontade na qualidade de Ideias platônicas personificadas. Ora, Schopenhauer considera o ser humano o mais alto grau de objetividade da Vontade (MVR I 156), sendo tal fato expresso pela fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização e também na presença da faculdade de razão, que, como já mencionado, traz consigo a possibilidade da dissimulação. Essa complexidade ainda está expressa na seletividade sexual presente em humanos<sup>99</sup>, diferentemente dos animais. Destarte, todo indivíduo humano deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, *quase como uma Ideia platônica em si*, já que os indivíduos são manifestações das Ideias na pluralidade do tempo e do espaço (MVR I § 28). A principal Ideia platônica que se encontra objetivada em um indivíduo particular pode ser encontrada em seu caráter intuitivo (*idem*).

Adicionalmente, a razão é o último grau de manifestação da Vontade em seres humanos, na escalada de complexidade de suas objetividades, ao passo que o conhecimento racional é o mais elevado grau de manifestação da Vontade (representação), no último nível de objetividade, segundo esse princípio regulador do mundo como fenômeno, de maneira privativa, exclusiva dos entes que são objetividades em si próprios, praticamente as Ideias mesmas. É nesse cenário que a Vontade se expressa por conceitos, no âmbito de uma enunciação que no fundo não passa de satisfação de desejos e querereres, de autoimposição

---

<sup>99</sup> Que inclui também a homossexualidade masculina, à qual Schopenhauer dedica um apêndice, apresentado como complemento ao capítulo XLIV de MVR II, intitulado “Sobre a Metafísica do Amor Sexual”. Também Bryan Magee (1983) inclui um capítulo que discorre sobre o referido apêndice em seu livro sobre a filosofia de Schopenhauer. A disposição de Schopenhauer em apresentar um texto sobre tema tão polêmico à época pode ser entendida como sendo ilustrativa de sua disposição em tratar de virtualmente todos os temas em sua obra.

disfarçada de argumentação, a pior qualidade de investigação, a saber, o mais fiel retrato do conhecimento a serviço da Vontade. A significação ulterior deste daguerreotipo textual da afirmação da Vontade de vida que, aqui se defende, é a dialética erística, seria que, em Schopenhauer, epistemologia, estética e ética se aglutinam, podendo-se considerar o opúsculo póstumo, por um lado, o testemunho redigido desse entendimento e, por outro, a ilustração precisa da postura que se deve evitar, caso se queira decifrar o enigma do mundo.

Cópia invertida da música, conhecimento com segundas intenções, afirmação da Vontade de vida, a DE é a perfeita reunião do que há de pior no ser humano como visto por Schopenhauer, de maneira que a seguinte passagem do opúsculo é o trecho que melhor exprime a interpretação aqui adotada (e, ulteriormente, autoriza uma leitura de crítica schopenhaueriana à razão como um todo):

Com efeito, a natureza humana implica o fato de que, quando no pensamento em comum, no διαλέγεσθαι [*dialégesthai*], isto é, na comunicação de opiniões (exceto os discursos de tipo histórico), A percebe que os pensamentos de B a respeito do mesmo objeto divergem dos seus, sua primeira iniciativa não é reexaminar o próprio pensamento para encontrar o erro, mas pressupor que este esteja no pensamento do outro. Isso significa que o homem é *prepotente* por natureza, que quer ter razão, e aquilo que obtém dessa propriedade é o ensinamento da disciplina que eu gostaria de chamar de dialética e que, no entanto, para evitar equívocos, chamarei *dialética erística*. Esta seria, portanto, a doutrina do modo de proceder pertencente à natural prepotência humana (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 85).

## CONCLUSÃO

Trabalhar sobre um texto póstumo, ao menos à primeira vista, é sempre mais desafiador do que pesquisar uma obra publicada *in vita*. Afinal, trata-se de produção bibliográfica que por diversos motivos não veio à luz por esforço e engajamento pessoal do autor, mas são postos em evidência por indivíduos que têm interesses os mais variados para que o mundo conheça os manuscritos e rascunhos daquele que já não é, um esforço de disseminação nem sempre motivado pelos mais nobres sentimentos. Quanto a Arthur Schopenhauer, existe a forte desconfiança de que ao menos uma de suas obras póstumas serviu a propósitos escusos de terceiros, provendo um belo exemplo da desonestidade inata do gênero humano de que trata o filósofo em sua erística.

Segundo nos conta Franco Volpi, responsável pelo mais completo trabalho contemporâneo de reedição das obras póstumas de Schopenhauer na Itália – e que vem sendo traduzidas ao português e publicadas no Brasil –, o muito procurado e cobiçado manuscrito *Eis heautón*<sup>100</sup> ou *Sobre si mesmo*, que constituía um apanhado de meditações de Schopenhauer destinadas a si mesmo, um manual para si próprio. Sua existência foi comentada com amigos e discípulos e registrada em diversas cartas, muito embora ele próprio o guardasse com muito empenho. Ao que tudo indica, após a morte do filósofo, Wilhelm Gwinner, o executor testamentário oficial, teria se apropriado do caderno e utilizado para publicar uma biografia de Schopenhauer que, para diversos discípulos e amigos, incluindo Julius Frauenstädt, continha trechos claramente transcritos do *Eis heautón*, dada a semelhança inconfundível com o estilo de redação do filósofo. Gwinner defendeu-se das acusações de plágio afirmando, num primeiro momento, que destruíra o caderno a pedido do próprio Schopenhauer. Após a morte de Gwinner, Eduard Griesbach reacendeu a polêmica em virtude de haver localizado uma afirmação proferida pelo próprio Gwinner dez anos após a morte de Schopenhauer, em que ele confessava haver usado trechos do *Eis heautón* para redigir sua biografia, alguns dos quais haviam sido transcritos *ipsis literis*. A partir da controversa biografia, Griesbach identificou os trechos que em sua opinião foram inequivocamente redigidos por Schopenhauer e reconstituiu o caderno da melhor forma que

---

<sup>100</sup> Assim intitulado em homenagem à obra *Tá eis heauton* de Marco Aurélio, publicado contemporaneamente sob o título *Meditações*.

pôde, publicando-o em seguida. Tal publicação foi complementada por ele próprio em sua edição dos escritos póstumos de Schopenhauer e, posteriormente, suplementada ainda uma vez por Arthur Hübscher em suas obras reunidas. Tal caderno póstumo reconstituído encontra-se disponível em português sob o título *A arte de conhecer a si mesmo*. O manuscrito original de Schopenhauer nunca foi encontrado.

Certamente o *Eis heautón* constitui um caso extremo de obra póstuma, já que se trata de texto reconstruído a partir de uma “análise conjectural”, nas palavras de Volpi, e, por conseguinte, não se sabe exatamente quais as passagens que correspondem precisamente à pena do filósofo – se é que se pode fiar plenamente em quaisquer de seus períodos, dada a origem indireta do texto e os sucessivos retoques a que foi submetido. Talvez preocupado com esse tipo de produção filosófica tortuosa é que Victor Goldschmidt tenha mencionado ao fim de seu texto *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos* o problema dos inéditos. A seu ver, uma obra que não foi deliberadamente publicada por um autor não pode ser considerada parte do *corpus auctoris*, por estar submetida tão somente ao tempo histórico, aquele vivido diariamente pelo indivíduo humano, que escapa à consideração do tempo lógico, este o tempo em que os movimentos filosóficos se cumprem num discurso progressivo e sucessivo, mediante deliberação e anuência do filósofo: um tempo próprio, em suma, que difere do tempo cronológico ou histórico. Goldschmidt ressalta que tal movimento autorizado de um sistema filosófico ocorre mesmo nos casos de ruptura do pensamento ao longo de uma obra. Com efeito, parece de todo imprudente assumir justamente a postura que Goldschmidt critica e valer-se de uma obra póstuma para determinar o verdadeiro rumo de uma produção intelectual, sendo que os inéditos são o local, segundo ele mesmo diz,

onde o pensamento se experimenta e se lança, sem ainda determinar-se, são léxis sem crença e, filosoficamente, irresponsáveis; elas não podem prevalecer contra a obra, para corrigi-la, prolongá-la, ou coroá-la; muito freqüentemente, não servem senão para governá-la, e, desse modo, falseá-la. (GOLDSCHMIDT, 1963, p. 147)

E aqui se chega ao âmago do problema em tela: à luz das dificuldades inerentes a um texto póstumo qualquer, derivados seja das condições de sua produção, seja da possível desautoridade e irrepresentabilidade da obra do filósofo em questão, ou mesmo das aporias que ele enfrenta ao se tentar aplicar-lhe uma exegese, como conferir ou mesmo construir uma

significação à obra inédita? Mais especificamente, e com relação ao caso concreto, como criar expectativas acerca de uma leitura séria da dialética erística de Arthur Schopenhauer? Antes que se possa prover uma resposta razoável à pergunta, compete, parece, rever algumas nuances relativas ao opúsculo de que se ocupou o presente trabalho.

Como já observado aqui em algumas passagens, a dialética erística se qualifica como obra póstuma pela razão mais direta e óbvia que se poderia suscitar: trata-se de texto publicado após a morte de Schopenhauer, tanto parcial quanto integralmente. Relembre-se que a obra PP II foi publicada por Julius Frauenstädt dois anos após a morte de Schopenhauer, segundo a organização dos escritos em capítulos e parágrafos feita pelo filósofo de Danzig, no âmbito dos “Pensamentos isolados, porém ordenados sobre diversos objetos”, subtítulo também escrito pelo mestre de Frauenstädt. É justamente aí que aparece a menção de Schopenhauer a três estratagemas de seus trinta e oito originalmente redigidos – que seriam publicados em sua totalidade, também por Frauenstädt, em 1868.

Salta aos olhos que Schopenhauer não apenas foi o redator real da dialética erística como a conhecemos hoje, mas também que uma parte dela (a amostra de três estratagemas) foi autorizada para publicação, constatação que imediatamente afasta as principais dificuldades impostas pelo *Eis heautón*, a saber, a inautoria (ou autoria atravessada) do texto e a total ausência de menção à obra num texto destinado à publicação pelo próprio autor. Quanto à breve menção ao opúsculo em PP II, como já informado<sup>101</sup>, o que o filósofo tem a dizer a seus leitores é que não estava mais interessado, no fim de sua vida, em lidar com o mapeamento sistemático das artimanhas da perversidade humana manifesta em discursos, pois àquela altura isso já o repugnava (*anwidern*), razão por que, ao fim deste mesmo período, ele renova a conclusão já proferida quando da escritura de seu opúsculo, qual seja o de recomendar que não se deve “disputar com as pessoas como em sua maioria são” (SCHOPENHAUER, 1977, p. 39).

É sobremaneira significativo que Schopenhauer agasalhe no § 28 de PP II a mesma recomendação, proferida aproximadamente trinta anos antes no corpo do texto manuscrito da dialética erística, devido às suas significações ulteriores. O fato de que Schopenhauer, ao fim de sua vida, mantivesse a mesma percepção sobre as pessoas como em sua maioria são e renovasse o alerta no sentido de se evitar disputas com tais figuras, e tenha decidido publicar

---

<sup>101</sup>Vide pp. 15 e 53 *retro*.

isso no seu segundo volume dos *Parerga*, somado à constatação de que efetivamente incluiu nesse texto os sétimo, oitavo e nono estratagemas, constitui possivelmente um endosso final de tudo quanto escrevera no fim de seu período berlinense (1825-1830) – momento estimado da redação do opúsculo.

Parece perfeitamente plausível argumentar no sentido de que, diferentemente do que se pode pensar num primeiro momento, o filósofo de Danzig não renegou, em última análise, a dialética erística; antes, concordava com ela em cada fibra de seu ser<sup>102</sup>, mas tamanha era a sensibilização que o comportamento lá mapeado lhe incitava – manifestada em nojo, repulsa, náusea – que lidar com ela em sua totalidade não lhe era mais possível. Assim é que uma crítica goldschmidtiana a rigor não se aplicaria totalmente à dialética erística, o que equivale a dizer que o opúsculo beneficiou-se, sim, de um tempo lógico e que, sim, Schopenhauer assume a sua responsabilidade filosófica sobre o livreto, e em momento muito próximo à sua morte. Destarte, parece suficientemente seguro tentar haurir uma conclusão acerca do diálogo entre a dialética erística e o restante da obra de Schopenhauer, ressaltando-se, naturalmente, que a desaprovação de Goldschmidt a respeito da pretensão de obras póstumas que reformam, corrigem, alteram ou mesmo suplantam a obra principal é acolhida pelo presente trabalho, na exata medida em que o problema aqui sempre em mente é a identificação de um putativo diálogo complementar de uma obra menor do filósofo de Danzig com o seu *corpus operarum*.

À guisa de uma exposição breve e sumária dos pontos apresentados ao longo da presente dissertação, caso se queira pinçar uma característica comum, que perpassa toda a obra de Schopenhauer, no intuito de se tentar apontar a principal linha mestra de sua produção filosófica – nunca perdendo de vista o perigo da generalização apressada, tão ou mais importante num texto que verse sobre putativas falácias informais (a DE) –, poder-se-ia dizer que a metafísica da Vontade, firmemente embasada na oposição representação-Vontade, fenômeno e coisa-em-si, é a ontologia seminal schopenhaueriana donde derivam todos os outros ramos de sua filosofia. Destarte, não há que se empreender uma leitura do filósofo de Danzig, *ante aut post mortem*, sem que se tenha em vista essa dependência dela frente à unidade indissolúvel da Vontade. Assim, os mais relevantes aspectos para o diálogo que se tem em vista aqui, na tentativa de se estabelecer um fio condutor para a tese ora defendida,

---

<sup>102</sup> Basta suscitar à lembrança a constatação de que Schopenhauer manteve-se pessimista até o fim de sua vida.

podem ser enumerados como segue: 1) a erística está edificada formalmente em argumentações conceituais; 2) o conteúdo dos estratagemas não é tributário de um esforço desinteressado em se obter a verdade objetiva; 3) tal verdade, por vias dialógicas, só pode ser encontrada como resultado do confronto honesto entre dois debatedores que possuam o interesse genuíno em encontra-la e o desprendimento necessário para aceitar argumentos melhores que os seus próprios; 4) o conhecimento está via de regra a serviço da Vontade, atende aos interesses de satisfação de desejos, eles próprios inerentes a qualquer indivíduo (sejam fisiológicos ou psicológicos), sendo que a razão é a faculdade que mais lhe atende, quando necessário, a fim de que a Vontade de vida seja intelectualmente afirmada; 5) o conhecimento liberto da Vontade é estético, artístico e não envolve conceitos; 6) a liberdade pressupõe desvinculação da Vontade e o comportamento assim liberto é aquele resultante da negação da Vontade de vida, típico, em sua maior expressão, dos ascetas.

Desse modo, a já analisada crítica ao conceitualismo euclidiano, em detrimento do conhecimento intuitivo (postura ulteriormente reiterada pela dúvida hiperbólica cartesiana, na leitura schopenhaueriana) – que ulteriormente termina por conduzir a uma proto-crítica à cultura livresca da sociedade europeia<sup>103</sup> –, pode ser entendida como um dos pilares sobre o qual se sustenta a sua filosofia prática. Segundo o filósofo de Danzig, mesmo na filosofia prática (comportamento) o conceito serve meramente para conter (ou dissimular) o fluxo do egoísmo e da bestialidade aos borbotões, como naturalmente acontece nos animais irracionais, entrando em cena, assim, a cortesia e, aquele seu sinônimo (na opinião de Schopenhauer), **a dissimulação**. Assim é que a atratividade, a graciosidade, o cativante, o amigável e o amável jamais poderão subsistir positivamente meramente por meio dos conceitos, já que estes, no domínio do comportamento, são meramente negativos e apenas disfarçam o que já está lá (pela vontade), nunca geram o que não está lá. Toda dissimulação é obra da razão e da reflexão (MVR I, Livro I, § 12). Como Schopenhauer afirma, os próprios níveis de objetividade da Vontade em seres vivos são testemunhos do nível de dissimulação típico de uma forma de vida: as plantas se revelam como são em suas fisionomias, em geral basta um olhar para que se conheça quase a totalidade do que se há para saber sobre uma

---

<sup>103</sup> “Eis por que o homem natural sempre atribui mais valor àquilo que foi conhecido imediata e intuitivamente do que aos conceitos abstratos, meramente pensados. Ele prefere o conhecimento empírico ao lógico. O contrário pensam as pessoas que vivem mais nas palavras que nos atos, que enxergaram mais no papel e nos livros que no mundo efetivo, e que, ao degenerarem, tornam-se pedantes e apegados à letra” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 139-140).



forma de vida vegetal; os animais, por sua vez, não podem ser conhecidos sem uma observação mais duradoura de seu comportamento ativo, que em geral se expressa como relato válido para toda uma espécie; quanto ao ser humano, por outro lado, Schopenhauer o considerava conhecível apenas por uma investigação e avaliação completas, tamanha é a sua aptidão à dissimulação, **graças à sua faculdade racional** (MVR, I, 186). A expressão da ingenuidade de um ser vivo, portanto, é inversamente proporcional ao grau de complexidade intelectual que lhe é típico. Não surpreendentemente Schopenhauer defende que “Essa inocência das plantas repousa em sua falta de conhecimento. Não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 222).

A dissimulação nos seres humanos surge como uma nuvem de fumaça a turvar a claridade da autoexpressão da Vontade num indivíduo, ludibriar o observador e acobertar ao que de fato um espécime visa quando age, vive, e, portanto, também quando se comunica. Assim é que a dialética erística, como manifestação inata da desonestidade humana, assumindo o papel de caminho para a vitória *per fas et per nefas* atende antes de tudo aos propósitos inerentes à razão, esta faculdade exclusiva do ser humano na doutrina de Schopenhauer – e o principal diferencial que faz com que este ser ao mesmo tempo se considere superior “aos nossos irmãos animais” (SCHOPENHAUER, 1950), mas se exponha de modo tanto mais desprezível, por representar a fonte de sua prepotência natural, donde o gosto por encontrar erros não no próprio pensamento, mas, ainda e sempre, nos pensamentos e condutas do outro.

Ao conjugar uma crítica à racionalidade, a predisposição natural dos seres humanos à perversidade, a inacessibilidade à verdade objetiva por parte do princípio de razão suficiente, a escravidão do conhecimento e da razão à Vontade e de condicionar a desvinculação do ser humano desta mediante a percepção intuitiva artística e a conduta de negação dos desejos, a obra de Schopenhauer abre campo para o entendimento de que a dialética erística é a personificação exata de uma vontade que se impõe por meio de conceitos, que se beneficia da estrutura formal do conhecimento *stricto sensu* (é dizer, argumentativo) para veicular a verdadeira essência dos seres humanos, aquela segundo a qual a realização dos próprios desejos e querereres deve subjugar as demais que com ela sejam conflitantes, e, para que tal objetivo seja alcançado, tudo vale, meios pios e ímpios, diálogo dissimulado e

ofensas e ataques verbais. Se o conhecimento está naturalmente a serviço da Vontade<sup>104</sup>, a dialética erística é uma de suas formas de expressão, a mais óbvia de todas em nossa opinião.

Dois pontos devem ser ainda tratados caso se queira enrobustecer a tese da presente dissertação, é dizer, a de que a dialética erística pode ser entendida – e ao sê-lo, complementar a obra de Schopenhauer – como uma das formas que a Vontade tem de se manifestar, no caso mediante o conhecimento racional.

O primeiro ponto encontra-se no Apêndice ao *Esboço de uma História da Doutrina do Ideal e do Real*, parte integrante de PP I e um dos muitos momentos de crítica schopenhaueriana à filosofia universitária. Nesta passagem em particular, Schopenhauer faz menção explícita a esse que é tema nuclear do presente trabalho, a saber, o conhecimento a serviço da Vontade. Segundo ele, Fichte, Schelling e Hegel não são *philosophoi*<sup>105</sup>, mas *philáutoi*<sup>106</sup>, pois todos eles teriam dedicado sua vida na academia não pelo motivo de serem amantes da verdade, mas devido às benesses que auferiam “cargos proporcionados pelo governo, honorários de discípulos e editores e, como meios para esse objetivo, o máximo de ostentação e espetáculo com sua pseudo filosofia” (SCHOPENHAUER, 2007b, p.29). Alguns períodos adiante vem a principal crítica de Schopenhauer, ao menos na obra em questão, aos três filósofos pós-kantianos:

Em contrapartida, o fato de não terem conseguido produzir nada de substancial em filosofia deve-se, em última análise, à circunstância de que **seu intelecto não permaneceu livre**, mas sim a serviço da **Vontade**; destarte, o intelecto pode obter resultados extraordinários para a vontade e seus objetivos mas não para a filosofia e para a arte (*idem*, grifos no original).

Assim, temos um registro de Schopenhauer produzido *in vita* segundo o qual aqueles a quem ele chamava “filosofastros” seriam um exemplo vivo de conhecimento a serviço da Vontade. É inegável a similitude dessa passagem com o relato do mito do Pomo da Discórdia, assumindo os filósofos o papel de Páris e suas benesses estatais a recompensa prometida por Éris. Poder-se-ia suscitar, portanto, o seguinte questionamento: teria sido a dialética erística produzida para confrontá-los, mormente a Hegel, segundo a opinião que ao menos uma das

---

<sup>104</sup> “A essas imperfeições íntimas e essenciais do intelecto devemos acrescentar outra que é de algum modo externa a tudo isto, mas também inevitável. Ela diz respeito à influência que a vontade exerce sobre todas as operações intelectuais, tão logo ela percebe algum interesse no seu resultado. Toda paixão, de fato toda inclinação ou aversão, tingem os objetos do conhecimento com a sua cor”. SCHOPENHAUER, 2014, p. 225.

<sup>105</sup> Amigos da verdade, filósofos.

<sup>106</sup> Amigos de si mesmos, egoístas.

edições brasileiras da *Erística* de Schopenhauer advoga? Do ponto de vista do presente trabalho, afirmar tal tese, após tudo o que já foi exposto e argumentado, seria equivalente a dizer que todo conhecimento a serviço da Vontade é dialética erística, sendo que, no entendimento aqui defendido, ela é apenas uma das formas de conhecimento a serviço da Vontade, muito embora seja o mais evidente. Ora, é importante ter em mente dois fatos relevantes que não autorizam essa interpretação: 1) não há menção de Schopenhauer a nenhum dos filósofos em nenhum dos trinta e oito estratégias; e 2) o presente trabalho defende a tese de que a dialética erística pode ser entendida de maneira a ser incluída na obra completa do filósofo de Danzig, como uma das formas de expressão do conhecimento a serviço da Vontade. Adicionalmente, em todas as menções que Schopenhauer faz à sua erística ao longo de suas obras, é impossível não notar que, em um *corpus* textual repleto de menções desonrosas e mesmo agressões aos filósofos alemães seus contemporâneos, eles não sejam mencionados sequer uma vez, justamente nessas passagens sobre a dialética erística.

O segundo ponto que deve ser observado num trabalho que verse sobre a dialética erística entendida como manifestação da Vontade de vida sob a forma de conhecimento trata da difícil noção de “verdade objetiva”, à qual se refere Schopenhauer em seu opúsculo. Como se viu no capítulo 2, em determinado momento do opúsculo Schopenhauer atribui à lógica a competência para lidar com a verdade objetiva, sendo essa uma passagem, como afirmado então, perturbadora, por se tratar de um trecho que destoa mesmo da figura que Schopenhauer faz da lógica no próprio texto (como quando afirma ser a lógica “a ciência das leis do pensamento, isto é, do modo de proceder da razão” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 83)). Por outro lado, como se viu no capítulo 3, a verdade que mais se aproximaria da verdade objetiva é aquela contemplada por vias artísticas, que necessariamente passa pela intuição e jamais pelo conceito. Ora, Schopenhauer afirma em seu livreto que a tendência a defender a própria opinião de modo a ter razão é generalizada e, novamente, ao fim do § 26 de PP II, que cada um proteja seu próprio gênio, para que não precise se envergonhar de tal conduta. Também já se viu que Schopenhauer recomenda consciente seletividade no que concerne a parceiros de diálogo, tanto em *A Arte de Ter Razão* (SCHOPENHAUER, 2001a, p.77) quanto no segundo volume dos *Parerga e Paralipomena* (SCHOPENHAUER, 1977, v. 9, p. 32), como a melhor forma de se possibilitar um diálogo conceitual que vise à verdade. Aparentemente, a disputa poderia, sim, chegar à verdade objetiva e, desse modo, esta não seria exclusividade da arte. Ao mesmo tempo, surge o alerta inarredável de que todos, sem exceção, podem se

perder no seu afã por defender a sua verdade como a correta (correndo-se inclusive o risco de efetivamente estar-se a defender a verdade objetiva e posteriormente se dar conta disto, mas a disputa já estar perdida devido a uma postura cordata), donde, por conseguinte, o mais prudente seria colocar toda investigação conceitual e embates de mesma natureza sob suspeita eterna. Como resolver essa aparente disparidade?

Adota-se aqui o entendimento de que essa incongruência mesma é a prova de que a melhor forma de superar esse obstáculo é reconhecendo que, em Schopenhauer, o conhecimento ulterior da verdade objetiva mencionada em seu opúsculo, que se diferencia da verdade formal (aquela inerente às proposições embasadas por outras proposições) e da verdade material (típica das proposições embasadas em representações intuitivas)<sup>107</sup>, não pode ser atingida por meio de conceitos, de argumentações, de figuras lógicas (silogismos), de figuras retóricas nem dialéticas (estratagemas), pois ela não compete à investigação conceitual, mas é conhecida de outro modo, que será artístico, caso se adote a interpretação de Brigitte Scheer.

Vislumbra-se, adicionalmente, o problema das vias para a obtenção da verdade objetiva. Está claro que Schopenhauer aponta um caminho intelectual para a libertação do conhecimento do serviço da Vontade, ainda em PP I: a filosofia. O discurso filosófico é aquele ao qual se deve dedicar quem almeja, de fato, conhecer a verdade. Apesar de apontar para uma expressividade conceitual, nem essa afirmação, contida logo após a crítica aos filósofos universitários já mencionada, é suficiente para invalidar o entendimento aqui defendido de que a verdade objetiva é conhecida por modos não racionais; basta que se traga novamente à baila o negócio do filósofo: ele conhece o mundo, e daí provém a sua função: refleti-lo em conceitos, comunica-lo aos não-filósofos, analogamente à comunicação perpetrada pela obra de arte da visão de mundo do gênio artístico àqueles que não são gênios.

A verdade objetiva só é acessível por vias não racionais – esse é o entendimento aqui defendido. Existem diferentes tipos de conhecimento em Schopenhauer: o conhecimento epistemológico, o conhecimento estético, o conhecimento ético e o conhecimento filosófico, que relata acerca de todos esses. Se o negócio do filósofo é reproduzir o mundo por conceitos, conforme seu entendimento melhor, é possível traçar uma analogia, em Schopenhauer, entre a obra filosófica, a obra de arte e a vida ascética, na medida em que todas as três são produtos gerados a partir de um vislumbre do mundo para além do

---

<sup>107</sup> Conforme exposto no Capítulo 9 de MVR II.

véu de Maia, cada um à sua maneira. Assim sendo, é viável argumentar a resolução do problema da verdade objetiva em Schopenhauer por outras sendas, podendo a maneira definitiva de se conhece-la passar por vias artísticas, místicas ou metafísicas<sup>108</sup>, ou mesmo por todas elas. Nesse sentido, a obtenção da verdade objetiva em Schopenhauer assoma-se como um golpe de intuição, uma epifania, um insight que revela de um só golpe aquilo que milênios de observação não desvelariam.

Uma definição mais precisa do escopo da verdade objetiva e uma melhor análise de sua obtenção, necessariamente envolvendo questões como a extensibilidade do conceito de gênio em Schopenhauer e se há gradações de genialidade, parece um desdobramento natural do presente trabalho por constituir problema teórico profícuo que seguramente produziria boas contribuições acadêmicas à pesquisa schopenhaueriana.

---

<sup>108</sup> Que não se esqueça a importância que o filósofo concede à metafísica em MVR II, capítulo XVII.

## REFERÊNCIAS

### BÁSICAS

SCHOPENHAUER, Arthur. **38 Estratégias para Vencer Qualquer Debate – A Arte de ter Razão**. Trad. de Camila Werner. Barueri: Faro Editorial, 2014a;

\_\_\_\_\_. **A Arte de Ter Razão – Exposta em 38 Estratagemas**. Trad. de Alexandre Krug e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001a;

\_\_\_\_\_. **A Sabedoria da Vida**. Trad. de Jeanne Rangel. São Paulo: Editora Golden Books, 2007a;

\_\_\_\_\_. **Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão Em 38 Estratagemas (Dialética Erística)**. Trad. de Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003;

\_\_\_\_\_. **Fragmentos sobre a História da Filosofia**. Trad. de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke in zehn Bänden**. Zurich: Diogenes Verlag, 1977, v. 5, v. 7, v. 9;

\_\_\_\_\_. **La Cuadruple Raíz del Principio de Razón Suficiente**. Trad. de E. G. Blanco. Buenos Aires: El Ateneo, 1950;

\_\_\_\_\_. **O Mundo como Vontade e como Representação - Tomo I**. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005;

\_\_\_\_\_. **O Mundo como Vontade e Representação - Tomo II**. Trad. de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014b, v.1;

\_\_\_\_\_. **Sobre a Filosofia e seu Método**. Trad. de Flamarion C. Ramos. São Paulo, Hedra Editora, 2010;

\_\_\_\_\_. **Sobre a Vontade na Natureza**. Trad. de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013;

\_\_\_\_\_. **Sobre o Fundamento da Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

### SECUNDÁRIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000;

ARAMAYO, Roberto R. **Para leer a Schopenhauer**. Madrid: Alianza Editorial, 2001;

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. de Valentín G. Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982;

\_\_\_\_\_. **Retórica**. Trad. de Manuel Alexandre Jr.; Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005;

\_\_\_\_\_. **Tópicos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007;

BARBOZA, Jair Lopes. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: USP-Humanitas, 2001;

\_\_\_\_\_. **Os Limites da Expressão. Linguagem e Realidade em Schopenhauer**. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 1, pp. 127-135, 2005;

BELIN, Pascal *et al.* **Neuropsychology: pitch discrimination in the early blind**. Nature, Londres, v. 430, n. 6997. p. 309, 2004;

BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991, v.2;

CACCIOLA, Maria Lúcia. **O Conceito de Interesse**. Cadernos de Filosofia Alemã. n. 5, pp. 5-15, 1999;

\_\_\_\_\_. **Sobre o Gênio na Estética de Schopenhauer**. ethic@, Florianópolis, v. 11, n. 2, pp. 31-42, 2012;

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. **A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática da vida?**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005;

\_\_\_\_\_. Considerações sobre a crítica de Schopenhauer a Kant acerca da possibilidade do conhecimento. Análogos. **Anais da II SAF-PUC**. Vol. I, PUC-Rio, 2003;

\_\_\_\_\_. Sobre o fundamento metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer. In: VI COLÓQUIO INTERNACIONAL SCHOPENHAUER, 2013, Fortaleza. Disponível em <<https://vimeo.com/88706827>>. Acessado em 14 out. 2015;

COHEN, Morris; NAGEL, Ernest. **Introducción a la Lógica y al Método Científico – 1. Lógica Formal**. Trad. Néstor Míguez. 3ª Ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973;

DALBOSCO, Cláudio Almir. **O Idealismo Transcendental de Kant**. Passo Fundo: EDIUPF, 1997;

DESCARTES, René. **Meditações sobre a Filosofia Primeira; Objeções e Respostas; Cartas**. Trad. de J. Guinsburg e B. P. Junior. Col. Os Pensadores. 4ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, v. 2;

FERRATER MORA, José. **Diccionario de Filosofía**. Barcelona: Editorial Ariel, 2009;

FISCHER, Dagmar. **Franz Kafka – Der tyrannische Sohn**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010;

FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JR., Oswaldo (Orgs.). **Budismo e Filosofia em Diálogo**. Campinas: Editora Phi, 2014;

FRAUENSTÄDT, Julius. **Schopenhauer Lexikon – Ein philosophisches Wörterbuch**. Leipzig: Brockhaus, 1871;

FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1969, v. 17;

GOLDSCHMIDT, Victor. **A Religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963;

GOLDSMITH, Oliver. **The Vicary of Wakefield**. 1766. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/files/2667/2667-h/2667-h.htm#link2HCH0007>>. Acesso em 03 fev. 2016;

HANNAN, Barbara. **The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2009;

HERRIGEL, Eugen. **A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen**. Trad. de J. C. Ismael. São Paulo: Editora Pensamento, 1975;

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. de J. O. A. Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004;

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003;

JACQUETTE, Dale. **The Philosophy of Schopenhauer**. Chesham: Acumen Publishing Limited, 2005;

JASPERS, Karl. **Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy**. Trad. de R. Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1951;

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. de A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gubenkian, 2001;

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos a Toda Metafísica Futura**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988;

KURY, Mario da Gama. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990;



LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de Metafísica e Outros Textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004;

MAGEE, Bryan. **História da Filosofia**. 3ª Ed. Trad. de Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2001;

\_\_\_\_\_. **The Philosophy of Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 1983;

NICHOLAS BUNNIN; E. P. TSUI-JAMES. **The Blackwell Companion to Philosophy**. 2ª Ed. Chichester: Blackwell-Wiley, 2003;

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999;

PACE, Edward *et al.* **The Catholic Encyclopedia**. New York: Robert Appleton Company, 1911.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHT-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação – A Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1996;

PLATÃO. **Phaedrus**. New York: Cornell University Press, 1998;

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. 3ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010;

REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998;

RODRIGUES, Luiz Estevinha. O Conceito de Verdade na Crítica da Razão Pura de Kant. **Problemata**. João Pessoa, v.2, nº 2, pp-137-157, 2011;

SAES, Silvia Faustino de Assis. A arte de ter razão. **Revista Voluntas – Estudos sobre Schopenhauer**. Rio de Janeiro, v. 6, nº 2, pp-122-135;

SALLES, João Carlos (Org.). **Schopenhauer e o Idealismo Alemão**. Salvador: Quarteto Editora, 2004;

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. O Fundamento Epistemológico da Metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, n. 32(2), pp. 101-118, 2009;

\_\_\_\_\_. **O Nihilismo de Schopenhauer**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001;

SCHEER, Brigitte. Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer. **Schopenhauer Jahrbuch**, Mainz, n. 69, pp. 213-227, 1988;

STRATHERN, Paul. **Schopenhauer em 90 Minutos**. Trad. Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997;

VANDENABEELE, Bart (Org.). **A Companion to Schopenhauer**. Chichester: Blackwell-Wiley, 2012;

WALTON, Douglas. **Lógica Informal: Manual de Argumentação Crítica**. Trad. Ana Franco e Carlos Salum. São Paulo: Martins Fontes, 2006;

WHITE, F. C. **On Schopenhauer's Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason**. Leiden: E. J. Brill, 1992.

WILLIAMSON, S. J.; CUMMINS, H. Z.: **Light and Color in Nature and Art**, Wiley, 1983. Disponível em <<http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbase/vision/colper.html>>. Acesso em 14 out. 2015.