

Querer ter razão: vontade e intelecto na *Dialética erística* de Schopenhauer

Want to be right: will and intellect in Schopenhauer's *Eristic Dialectics*

André Henrique Mendes Viana de Oliveira

andylantista@gmail.com

(Instituto Federal do Piauí, Piauí, Brasil)

Resumo: Este artigo propõe uma interpretação acerca do embate entre intelecto e vontade na *Dialética erística* de Schopenhauer. Apresentamos a problemática advinda da crítica que esse pensador faz à faculdade de conhecimento humana, sobretudo à concepção que atribui a essa faculdade um status ontológico superior em relação às demais funções do organismo em seu conjunto, e propomos que a concepção de conhecimento em Schopenhauer comporta um proto-perspectivismo, ao supor que o intelecto seja direcionado pela vontade. Por fim, consideramos acerca da possibilidade de serem alcançadas verdades objetivas para além dos direcionamentos que a vontade impõe ao intelecto.

Abstract: This paper proposes an interpretation of the struggle between intellect and will in Schopenhauer's *Eristic Dialectics*. We present a problem arising from his criticism of the human faculty of knowledge, especially from a conception which imputes to this faculty a higher ontological status concerning the functions of the organism as a whole. We further propose that Schopenhauer's conception about knowledge implicitly involves a proto-perspectivism, by supposing that intellect is driven by the will. At the end, we consider the possibility of grasping objective truths beyond the directions the will imposes on the intellect.

Palavras-chave: Dialética erística; Intelecto; vontade.

Keywords: Eristic dialectics; Intellect; will.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i3p.63-79>

1. Introdução

Uma das teses mais importantes da filosofia de Schopenhauer provém da crítica que o pensador alemão faz ao suposto poder que a nossa consciência teria sobre nossa natureza volitiva. Para Schopenhauer, toda a esfera da racionalidade e todos os nossos processos cognitivos são na verdade dependentes e submetidos à primazia da vontade, entendida esta como impulso irracional e inconsciente, desprovido de finalidade última. Assim, nossa faculdade racional, considerada tanto em sua operacionalidade lógico-analítica, como na sua potencialidade prática (na ação

moral), é tida como instrumento da vontade, o que faz com que nossa representação do mundo e nossas deliberações práticas possuam, no fundo, a marca individualizada daquele pulso metafísico maior (a *Vontade*, em sentido cosmológico), do qual todo o mundo da matéria não seria mais do que a mera expressão ilusória para um sujeito cognoscente.

Esta tese fundamental de Schopenhauer guarda sua sustentação teórica na distinção entre intelecto e vontade. O primeiro, tomado como produto do desenvolvimento da matéria na sua forma orgânica, teria surgido (acidentalmente) na natureza animal e passado a exercer nela como que a função de um guia-atendedor das necessidades inerentes àquele tipo particular de manifestação da Vontade de vida. Neste sentido, diferentemente do que sustenta uma cosmovisão e uma antropologia racionalista e cognitivista, o *prius* do organismo seria a vontade e não o intelecto. Este, na medida em que se configura como um efeito tardio e de segunda ordem no que tange à economia interna do organismo, atuaria em nosso corpo sob a preeminência de uma vontade, cuja única tarefa seria, a qualquer custo e por diferentes meios, exprimir-se na existência material.

Esta submissão e dependência do intelecto em relação à Vontade metafísica (e também em relação à sua materialização na vontade individual) pode ser analisada ao menos sob dois pontos de vista: um cosmológico, que se refere à aparição e ao lugar do intelecto no âmbito da natureza em geral; e outro ontológico, este com consequências epistemológicas e práticas, na medida em que seus resultados incidem sobre o domínio do agir, sobretudo, como pretendemos demonstrar, no de um agir discursivo.

1. A dupla dependência do intelecto

O primeiro ponto de vista tem a ver com as teses de caráter quase “evolucionista” de Schopenhauer. A despeito da flagrante dificuldade que tais teses arregimentam contra seu idealismo de matriz kantiana, que não pode abdicar da ideia de que o mundo dos fenômenos depende da existência de um sujeito, Schopenhauer considera que, do ponto de vista objetivo, isto é, daquele domínio do conhecimento garantido pelas ciências e cujos limites são estabelecidos pela faculdade de representação, nosso intelecto é um produto da matéria. Nesse mesmo registro, o intelecto é expressão também da Vontade metafísica, que se manifesta gradualmente no mundo através dos diversos níveis dos fenômenos materiais. Numa emblemática e pitoresca passagem, presente no início do segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*¹, Schopenhauer resume o quadro cosmológico em que nós e todos os outros seres dotados de intelecto nos situamos:

¹ Doravante, *O mundo*.

No espaço infinito, inumeráveis esferas brilhantes. Em torno de cada uma delas giram aproximadamente uma dúzia de outras esferas menores iluminadas pelas primeiras e que, quentes em seu interior, estão cobertas de uma crosta rígida e fria sobre a qual uma cobertura lodosa deu origem a seres vivos que pensam; - eis aí a verdade empírica, o real, o mundo (Schopenhauer, 2015, p. 5).

Em termos cronológicos, dirá Schopenhauer, todos aqueles processos “físicos, cosmogônicos, químicos e geológicos, dado que *tiveram que preceder necessariamente a irrupção de uma consciência* enquanto condições suas, *existiram também antes dessa irrupção*, quer dizer, fora (*außerhalb*) de uma consciência” (Schopenhauer, 1989, V, p. 167, grifos nossos). No entanto, e para não abrir mão da perspectiva idealista na qual baseia sua teoria da representação, o filósofo ressalva que, por outro lado, “os mencionados processos, que, antes de mais nada, *apresentam-se (sich darstellen)* nessas formas [da consciência] e através delas, fora de uma consciência não são absolutamente nada, não podem sequer ser pensados” (idem, ibidem, grifos nossos). Ao fim, o que Schopenhauer sustenta é que todos os processos físicos são *formalmente* condicionados pela consciência, e esta, por sua vez, é *materialmente* condicionada por aqueles processos físicos.

Esses condicionamentos, assim imbricados, forçam-nos a pensar em uma espécie de *continuum* que caracterizaria o desenrolar-se da matéria, e que, pela tese metafísica da objetivação da Vontade², explicaria como as forças e formas mais elementares da natureza viriam a engendrar os produtos orgânicos mais complexos, dentre os quais se situaria o intelecto humano. Daí que a questão de ordem psicológica (intelecto-vontade) tenha, em alguma medida, de ser remetida a uma base teórica de ordem mais metafísica (Vontade-matéria), e que a problemática acerca das noções de “realidade” e “verdade” tenham também que ver com uma forma específica da matéria, já que são próprias ao âmbito do intelecto animal e humano. Em suma, trata-se de pensar como os vieses cosmológico e ontológico do intelecto, mencionados anteriormente, configuram o tema do conhecimento como um instrumento da vontade.

Afora a questão do lugar da consciência no plano geral da natureza, e para melhor compreendermos tal plano, devemos lembrar que, para Schopenhauer, a matéria é, em si, Vontade. Ou, para ser mais preciso, a matéria é *visibilidade* da Vontade³, na medida em que, nas e para além das determinações espaço-temporais

2 Diferentemente do conceito de *causa*, que implica um esquema transcendental, portanto no nível dos fenômenos, a objetivação da Vontade diz respeito à estruturação metafísica do mundo: é o modo como a Vontade, núcleo metafísico do mundo, se desdobra em diversos graus que compõem toda a natureza, o que constitui, portanto, um processo independente do sujeito.

3 Cabe aqui, a título de reforço, duas passagens em que Schopenhauer enfatiza a indissociabilidade entre Vontade e Matéria. Em *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo afirma que “a Vontade e a obra não se distinguem por nenhuma representação intermediária: ela são um. E até mesmo o material é um com elas, pois a matéria é a mera visibilidade da vontade” (Schopenhauer, 2013, p. 108), e, no segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*, lemos que “o que objetivamente

e físicas, é através da matéria que a Vontade se manifesta e termina por tornar-se representação para o sujeito. Schopenhauer nos leva a pensar numa conversão da Vontade em matéria (processo que ele denomina de *objetivação da Vontade*), e da matéria em entes individuados, completando, no intelecto humano, um ciclo em que a Vontade se mostra para si mesma através de nossa faculdade de representação. A tese idealista termina, ao fim, por ser (re)conduzida a um realismo (da Vontade) necessariamente intermediado e confirmado por um materialismo de caráter metafísico, cuja exposição teórica se dá sobretudo no ensaio *Sobre a vontade na natureza (Über den Willen in der Natur)*.

A rigor, esse meio termo entre evolucionismo e criacionismo impede que apontemos no aspecto materialista da filosofia da natureza de Schopenhauer um evolucionismo *stricto sensu*. No plano metafísico, há uma predeterminação da Vontade; ao passo que, no plano da representação, há uma “construção” do mundo físico segundo uma sucessão temporal. Assim, como ressalta Moreira (2011, p. 58) a filosofia da natureza schopenhaueriana não seria “um evolucionismo ou transformismo, mas sim o desenvolvimento (*Entwicklung*) daquilo que a vontade metafisicamente é, sempre foi e sempre será”.

A Vontade, portanto, é que se constitui como princípio “demiúrgico” dos seres que compõem a natureza, sendo que, conforme a doutrina de Schopenhauer, ela age sem qualquer representação. A explicação teleológica, neste sentido, não vai além das bases da representação do sujeito, razão pela qual esse tipo de explicação tende a atribuir à natureza uma espécie de finalidade dotada de conhecimento, como se na natureza agisse uma inteligência. Para Schopenhauer, pensar assim significa inverter erroneamente a relação de dependência que subjuga o conhecimento à natureza, isto é, significa colocar a natureza como dependente de uma inteligência, quando na verdade a relação é a inversa. A natureza “produz o que parece bastante conforme a fins e bastante ponderado, porém sem ponderação (*Überlegung*) e sem conceito de fim (*Zweckbegriff*), porque o faz sem representação, que como tal é de origem (*Ursprungs*) totalmente secundária” (Schopenhauer, 2015, p. 396).

Esse desaguar do idealismo num materialismo de caráter metafísico seria a condição também para a crítica à tradição racionalista que Schopenhauer empreende, submetendo a racionalidade ao pulso cego da Vontade e tornando-a um mero “acidente” da natureza. O filósofo, portanto, diminui a suposta autoridade da razão ao mostrar sua radical e originária dependência em relação às condições materiais e orgânicas.

De modo mais estrito, Schopenhauer termina por apresentar essa tese da dependência do intelecto em relação à matéria nos termos de uma dependência do intelecto em relação ao organismo como um todo, e ao cérebro em específico,

é matéria, subjetivamente é vontade” (Schopenhauer, 2015, p. 371).

enquanto objeto físico. É neste sentido que lemos que “a cada um a própria experiência demonstrou abundantemente a contínua e total dependência da consciência que conhece, do cérebro, e é mais fácil acreditar numa digestão sem estômago, que numa consciência sem cérebro” (Schopenhauer, 2015, p. 241).

Inscrito de tal modo na natureza, o intelecto padeceria, em termos epistêmicos, de determinadas “imperfeições essenciais” (*wesentlichen Unvollkommenheiten*) no que tange ao seu poder de alcance na perscrutação da realidade. Em última instância, tais imperfeições seriam derivadas da origem e da destinação que a natureza imputa ao intelecto humano. A materialização dos nossos processos cognitivos, regida sob a primazia da vontade, é o que determina o papel e o alcance desses mesmos processos reunidos, por assim dizer, no intelecto enquanto faculdade de conhecimento. Esta faculdade se enraíza necessariamente num organismo. A natureza criou o intelecto, nos diz Schopenhauer, “para o serviço (*Dienst*) de uma vontade individual: por isso ele está destinado a conhecer as coisas apenas na medida (*sofern*) em que estas fornecem os motivos para uma tal vontade; e não a sondar fundo as coisas ou apreender o seu ser em si” (Schopenhauer, 2015, pp. 172-173).

O estatuto ontológico do intelecto é o que circunscreve e determina sua função e seu poder epistêmico. Como ressalta Mattioli (2013, p.78), o intelecto e o conhecimento constituem-se então por “uma natureza instrumental e uma função pragmática de orientação no mundo”. Tal orientação fica condicionada pela atuação dos motivos que venham recair sobre uma *vontade individual*, num processo que envolve a apresentação daqueles mesmos motivos a um intelecto também individual, enraizado num organismo.

Entretanto, se o conhecimento (grosso modo) se estabelece entre os polos objetivo e subjetivo do mundo (fechando o círculo da representação), a “imperfeição” natural do intelecto faz com que apreendamos o polo objetivo da representação sempre através das lentes de nossa vontade, que, por sua vez, é necessariamente *motivada*. Isso pode sugerir então uma espécie de *perspectivismo* não completamente declarado, pois, cabe perguntarmos, o que restaria de propriamente *objetivo* no mundo? Dito de outro modo: em nossa apreensão e conhecimento do mundo, haveria algo cuja *realidade* seria independente da perspectiva a que nos direciona nossa vontade? É certo que, do ponto de vista metafísico, a resposta seria “sim”, já que para Schopenhauer a *Ideia*⁴, enquanto *objetividade* da Vontade, não condicionada pelo princípio de razão, possui existência independentemente de qualquer intelecto. Mas, quanto ao conhecimento meramente representativo de objetos e eventos sob o

4 Schopenhauer usa o termo *Ideia* em sentido platônico, isto é, como arquétipo universal; entidade real fora do espaço e do tempo empíricos, à qual não compete qualquer mudança. O conhecimento das *Ideias* não envolve qualquer relação de causalidade, pois não se trata aqui de uma representação comum, mas de *objetividades* da Vontade preestabelecidas metafisicamente, e que estruturam toda a metafísica da natureza.

princípio de razão, isso seria possível? Com essa questão deveremos passar a um nível da filosofia de Schopenhauer em que o intelecto, esse produto accidental e tardio da matéria, precisará ser entendido não tanto a partir de seu lugar no quadro geral da natureza, mas principalmente a partir de seu modo de funcionar, isto é, enquanto instrumento de um organismo individual; daí que precisemos tratar de noções como as de “verdade” e “realidade”, fundamentais para a questão dos limites da faculdade humana de conhecimento.

2. Os conceitos de “verdade” e “realidade” em *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*

No tratado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente* (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), o pensador alemão procura conceituar de forma mais sucinta e definida as noções de “verdade” e “realidade”, expondo tais conceitos a partir do que ele entende como o princípio mais básico de todo o conhecimento humano: o princípio de razão suficiente. Trata-se de um princípio transcendental, já que configura e estrutura a nossa faculdade cognitiva, sendo, neste sentido, inerente a todo e qualquer ato epistêmico que parta de um sujeito e intencione apreender e organizar os objetos que compõem o mundo, sejam tais objetos constituídos materialmente ou abstratamente. Assim, à rigor, a consistente aplicação desse princípio é o que demarcaria a diferença entre um simples agregado de informações ou conhecimentos esparsos e uma *ciência* (*Wissenschaft*) propriamente dita, entendida como “um sistema de conhecimentos, isto é, um todo de conhecimentos interligados, em oposição ao mero agregado dos mesmos” (Schopenhauer, 2019, p. 35).

Schopenhauer considera ainda que é justamente o caráter *a priori* do princípio de razão que nos autoriza a perguntar e exigir sempre um “porquê?” diante dos eventos do mundo. A fórmula teórica para essa exigência fundamental que se estabelece *a priori* como guia de todo conhecimento e de toda ciência, Schopenhauer a toma de empréstimo de Wolff e a enuncia nos seguintes termos: “*Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit.* [Nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja]” (Schopenhauer, 2019, p. 37). Em suma, nada é sem uma razão para que seja (e, podemos acrescentar, para que seja daquela forma e não de outra).

Dada a imensa variedade e multiplicidade de objetos e eventos do mundo, Schopenhauer propõe uma quadripartição daquele princípio fundamental, indicando suas quatro *formas* (*Gestaltungen*) possíveis, e nisto residirá a originalidade de sua tese, pois tradicionalmente apenas duas significações (duas formas, no sentido de Schopenhauer) haviam sido atribuídas ao princípio de razão suficiente: a) como razão ou fundamento lógico de proposições (princípio de conhecimento); ou b) como razão

real, isto é, causa material (metafísica) de um evento.

Schopenhauer afirma mesmo que “os antigos não chegaram ainda a uma clara distinção entre a exigência de uma razão de conhecimento para fundamentação de um juízo e a de uma causa para o surgimento de um processo real” (Schopenhauer, 2019, p. 45), diferença que Wolff teria sido o primeiro a expressar claramente, ainda que incorrendo em confusões conceituais (cf. idem, p. 63).⁵

Portanto, a simples aplicação do princípio de forma indiscriminada, isto é, sem levar em conta as características e qualidades que diferenciam as coisas umas das outras, ou que diferenciam os conjuntos de coisas uns dos outros, impediria uma melhor compreensão e explicação dos eventos do mundo. É o que o filósofo deixa claro ao ressaltar que a compreensão do próprio princípio de razão suficiente deve considerar as leis de *homogeneidade* e *especificação*, e indica já no primeiro parágrafo daquela obra que essas duas leis (hauridas de Platão e Kant) serão a base geral de seu método:

A lei da *homogeneidade* nos manda apreender as espécies pela observação de semelhanças e concordâncias das coisas, reunir do mesmo modo as espécies em gêneros e estes em famílias, até que por fim cheguemos ao conceito supremo, que abarque tudo (Schopenhauer, 2019, p.29, grifo do autor).

Já a lei de especificação exigiria que:

diferenciemos bem os gêneros reunidos sob um abrangente conceito de família, e distingamos novamente as espécies superiores e inferiores reunidas sob esses gêneros, evitando dar qualquer salto, bem como subsumir imediatamente espécies inferiores, e menos ainda indivíduos, sob o conceito de família, sendo todo conceito ainda capaz de uma divisão em conceitos inferiores, sem que nenhum deles desça até a mera intuição (idem, p.31).

A lei de homogeneidade se aplica, portanto, ao nível da base geral do princípio, e garante que nenhum fenômeno deve ser tomado, nem pode ser adequadamente conhecido, de forma isolada. Por outro lado, a lei de especificação, nos exorta a categorizarmos os fenômenos de forma mais discriminada, e, agora sob a pena de Schopenhauer, nos revela quatro formas possíveis para aquele princípio geral. Essas

⁵ Na sustentação de sua tese, e para indicar a necessidade de uma revisão do princípio de razão suficiente, Schopenhauer exemplifica alguns casos que não são contemplados por aqueles dois significados tradicionais do princípio. Em seu texto, podemos ler o seguinte questionamento: “Se pergunto: ‘por que são iguais os três lados deste triângulo?’, a resposta é: porque os três ângulos são iguais. É então a igualdade dos ângulos *causa* da igualdade dos lados? Não, pois aqui não se trata de nenhuma mudança, portanto, de nenhum efeito que tenha de ter uma causa. - Ela é mera razão de conhecimento? Não, pois a igualdade dos ângulos não é mera prova da igualdade dos lados, não é o simples fundamento de um juízo (...) Não há aqui, portanto, nenhuma ligação entre conceitos ou juízos, mas entre lados e ângulos. (...) Isso não se deixa compreender nem esclarecer por meio de meros conceitos; pelo contrário, nós o reconhecemos de modo inteiramente imediato e intuitivo, exatamente como a diferença entre direita e esquerda e o que disso depende - por exemplo, que a luva esquerda não serve na mão direita” (Schopenhauer, 2019, pp. 77-79).

quatro formas classificam os fenômenos em quatro tipos de objetos: as representações empíricas, às quais se aplica o princípio de razão do devir (causalidade material); as representações abstratas (conceitos), às quais se aplica o princípio de razão do conhecer; os objetos matemáticos (da geometria e da aritmética), aos quais se aplica o princípio de razão do ser; e as ações motivadas (provenientes de uma vontade particularizada), às quais se aplica o princípio de razão do agir, ou lei de motivação.⁶

O mais importante para nosso propósito aqui é elucidar que a concepção do filósofo acerca dos conceitos de *realidade* (*Wirklichkeit*) e *verdade* (*Wahrheit*) é condicionada pelo princípio de razão suficiente e suas formas, conservando no mesmo condicionamento o caráter transcendental do referido princípio. Assim, aquilo a que chamamos de *real* (*wirklich*) concerne a mudanças de estado, passíveis de determinação empírica; e aquilo que entendemos como *verdadeiro* (*wahr*) diz respeito a juízos fundamentados em categorias lógico-abstratas. Para Schopenhauer, só podemos falar propriamente em *conhecimento* quando a conexão entre verdade (representações abstratas) e realidade (representações empíricas) se dá de tal modo que podemos indicar alguma intuição (*Anschauung*) correspondente como seu ponto de apoio fundamental. Para citar o próprio filósofo:

De resto, a resposta simples a uma tal demonstração ontológica é a seguinte: tudo depende de onde te vem teu conceito: foi ele extraído da experiência? *À la bonne heure* [na hora propícia], existe seu objeto, e não carece de nenhuma demonstração ulterior. Desenganchaste-o de tua própria *sinciput* [cabeça oca]? Então em nada o ajudam todos os seus predicados, tu teces ficções (Schopenhauer, 2019, p. 49).

Quando falamos em *verdade*⁷ estamos no âmbito da segunda forma do princípio de razão, portanto, no de um princípio de conhecimento. Nesse âmbito, a “*verdade* é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, que é chamado sua razão e, como veremos logo a seguir, comporta uma significativa variedade de espécies” (Schopenhauer, 2019, p. 241, grifo do autor). E, em tratando-se especificamente de uma “*verdade empírica*”, Schopenhauer nos esclarece que: “que um juízo tenha *verdade material* quer dizer: seus conceitos estão de tal modo ligados, separados, limitados entre si como o comportam e exigem as intuições empíricas por meio das

6 Adiante revelar-se-á que o princípio de razão do conhecer possui como que uma secreta ligação com a lei de motivação, o que novamente indica uma relação entre a atividade representativa e os movimentos da vontade.

7 Na explicitação do que constitui a segunda forma do princípio de razão, ou seja, a *razão suficiente do conhecer*, Schopenhauer elenca quatro tipos de verdade: a verdade lógica (inferências de cunho formal-silogístico); a verdade empírica (intuição mediada pelos sentidos); a verdade transcendental (assentadas nas formas puras da sensibilidade e do entendimento); e a verdade meta-lógica (princípios lógicos autoevidentes). Nossa discussão se voltará em especial para a verdade de tipo empírico, uma vez que é principalmente sobre tal tipo que recairá o problema da produção de sentenças factuais mediadas pela faculdade de julgar. O que justifica a problemática que propomos é que a conexão entre “realidade” (apreensão intuitiva via entendimento) e “verdade” (juízos que formulamos, via razão, sobre a realidade) é que compõe o estofamento para as disputas argumentativas no âmbito da dialética erística.

quais ele é fundamentado” (idem, p. 245, grifo do autor).

Tais trechos nos servem para ressaltar o papel da intuição e, em especial, o da faculdade de julgar, no que concerne à delimitação do conceito de verdade, pois “a força judicativa (*die Urteilskraft*) é, assim, a mediadora entre as espécies intuitiva e abstrata do conhecimento, ou entre o entendimento e a razão” (Schopenhauer, 2019, p. 235), e tal faculdade atua necessariamente ou como determinante (subsumindo algo particular numa regra, princípio ou lei universal previamente dada) ou como reflexionante (conferindo um alcance universal a algo particular dado).

Embora a faculdade de julgar seja inerente aos nossos processos e atos cognitivos, e por meio dela sejamos capazes de pensar a partir de representações intuitivas, Schopenhauer sugere que seu desempenho pode variar de pessoa para pessoa. Será justamente essa variação individualizada do uso da faculdade de julgar, e suas possíveis consequências para a compreensão do que deve ser tomado como *verdade*, o que permitirá pensarmos uma relação entre o uso instrumental do intelecto (para fins da vontade), o poder do princípio de razão quanto a este uso, e a formulação da dialética erística enquanto uma consequência direta da concepção schopenhaueriana acerca da faculdade humana de conhecimento.

Para melhor fundamentarmos essa problemática devemos lembrar que também nos dois volumes d’*O mundo* Schopenhauer indica que nossa capacidade de emitir juízos sobre a realidade padece de certas fragilidades, e por isso não se constitui nem como fonte incólume, por completo imune a erros e distorções epistêmicas, nem como faculdade imune a disposições que escapam a uma atividade estritamente representativa. A respeito daquela primeira fragilidade da faculdade de julgar, o filósofo adverte que, “junto com o conhecimento abstrato, com a razão, dúvida e erro (*Irrtum*) entram em cena no domínio teórico”; e “se na representação intuitiva a ilusão distorce por momentos a realidade, na representação abstrata o erro pode imperar por séculos” (Schopenhauer, 2005, p. 81).

Considerando então que o erro seja uma falha no âmbito do conhecimento abstrato, podemos perguntar o que, no processo de reflexão (na razão), incide como fator de interferência para uma adequada conceituação da realidade. A partir do próprio texto do filósofo, podemos aventar que a resposta seja a atividade da vontade (particularizada), que se mantém como um fator implícito da atividade reflexiva. No § 8 do primeiro volume d’*O mundo*, ao tratar do processo de *reflexão*, essa “outra faculdade de conhecimento”, própria do ser humano, Schopenhauer afirma que, quando diversos motivos disputam lugar na consciência, “o motivo preponderante, assumindo as rédeas, é a decisão ponderada da vontade, que dá assim sinais inconfundíveis de sua índole (*Beschaffenheit*)” (Schopenhauer, 2005, p. 83). E ainda na mesma obra, uma outra passagem revela essa implícita relação entre o querer (caráter individual) e a atividade reflexiva:

Eis aí a perfeita *decisão eletiva*, ou capacidade de deliberação, uma vantagem do homem em face dos animais, devido à qual se lhe atribuiu a liberdade da vontade, na suposição de que seu querer era um mero resultado das operações do intelecto, isento de um impulso determinado a lhe servir de base; quando, em verdade, a motivação só faz efeito se fundamentada, e sob a pressuposição de um impulso determinado, que no seu caso é individual, ou seja, um caráter (*Charakter*) (idem, p. 385).

Poder-se-ia objetar que todo o processo que envolve a decisão eletiva (*Wahlentscheidung*) nos remete mais precisamente ao âmbito do agir, portanto, à lei de motivação, e não ao princípio de razão do conhecer (segunda figura do princípio de razão suficiente). Porém, no segundo volume d'*O mundo* há uma passagem que não só tornaria problemática essa objeção, como também termina por reiterar um ponto acima aludido, a saber, que a faculdade que nos permite pensar e elaborar conceitos a respeito do mundo parece sofrer uma forte influência de disposições que escapam a uma atividade puramente reflexiva, tornando problemática até mesmo a ideia de que construímos representações “desinteressadas”. Assim escreve Schopenhauer em tal passagem:

O que, entretanto, põe em atividade a associação de pensamentos (...) é, em última instância ou ainda no segredo do nosso interior, a *vontade*, que impulsiona o seu servidor, o intelecto, segundo a medida das forças deste, a enlaçar pensamentos, a evocar o semelhante, o simultâneo e reconhecer fundamentos e conseqüências: pois *no interesse da vontade é que em geral pensamos (...) a figura do princípio de razão que rege e conserva em atividade a associação de pensamentos é, em última análise, a lei de motivação*; porque o que guia o *sensorium* e o determina a seguir nesta ou naquela direção da analogia, ou de outra associação de pensamentos, é a vontade do sujeito que pensa (Schopenhauer, 2015, p.165, grifos nossos).

Por outro lado, lembremos que, a despeito dessa influência da vontade sobre nossa atividade intelectual, Schopenhauer defende reiteradamente que há um parâmetro indispensável para a elaboração e validação de conceitos e juízos acerca da realidade, qual seja: a remissão de tais representações abstratas às representações intuitivas que lhes servem de fundamento. Qualquer representação abstrata, escreve ele no primeiro volume d'*O mundo*:

possui sua essência, inteira e exclusivamente, em sua relação com uma outra representação que é seu fundamento de conhecimento. Esta última pode ser de novo um conceito, ou representação abstrata, que por sua vez também pode ter um semelhante fundamento de conhecimento; mas não ao infinito, pois a série de fundamentos de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo (Schopenhauer, 2005, p. 89).

Ora, ao afirmar que as representações intuitivas devem servir de base epistêmica última para nosso intelecto, e ao afirmar que o próprio ato de *pensar* a partir de representações intuitivas é o cerne de todo conhecimento (*Kern aller Erkenntnis*), e que justamente tal ato é o “gerador de todo pensamento verdadeiramente original,

de toda compreensão fundamental originária e de todas as invenções” (Schopenhauer, 2019, p. 237), Schopenhauer nos deixa supor que a possibilidade de um conhecimento objetivamente válido, no qual entendimento e razão confluem para formarmos representações objetivamente adequadas acerca da realidade, não deva ser de todo descartada. Contudo, deve-se ressaltar, o próprio filósofo acredita que a faculdade de julgar “na maioria das pessoas, ela se apresenta apenas de modo rudimentar, com frequência até mesmo apenas nominalmente”, e que por isso mesmo, tais pessoas “são destinadas a ser conduzidas por outrem” (idem, p. 235), sugerindo assim que o alcance daquele conhecimento objetivo pode depender “do sujeito que pensa”, ou seja, de como a faculdade de julgar funciona em tal sujeito.

É com base nessa problemática, que diz respeito à possível interferência da vontade sobre a faculdade de julgar, que propomos uma breve análise das ideias centrais apresentadas na “Dialética erística”, pequeno tratado que se insere no conjunto de escritos deixados como espólio pelo filósofo de Danzig, e que remonta provavelmente ao período entre 1830 e 1831, época em que Schopenhauer lecionou na Universidade de Berlim e escreveu os textos que compõem a edição intitulada *Philosophische Vorlesungen* (Preleções filosóficas). Se nossa interpretação for plausível, esse pequeno tratado pode ser entendido como um emblemático exemplo de como a vontade (caráter) de um indivíduo pode direcionar a perspectiva segundo a qual ele constrói representações sobre a realidade.

3. Querer ter razão: vontade e intelecto na *Dialética erística*

Franco Volpi (2001, p. VI), que organizou uma das edições da “Dialética erística”, a qual intitulou como *A arte de ter razão*, indica algumas passagens do último livro de Schopenhauer (*Parerga e paralipomena*) como as remissões mais significativas feitas pelo filósofo àquele seu manuscrito não publicado. Em tais passagens, o pensador alemão revela tanto a gênese de seu interesse pelo tema quanto os motivos que o levariam, anos depois, a desistir de publicar o pequeno tratado.

A tese filosófica central, presente tanto no § 26 do segundo volume dos *Parerga*, quanto no próprio texto da “Dialética erística”, versa sobre como, nas disputas intelectuais, a vontade é capaz de fazer do intelecto humano seu instrumento e manipulá-lo de modo a fazê-lo enxergar e defender aquilo que ela quer. Haveria assim uma relação subjacente entre um determinado impulso moral-afetivo e os artifícios argumentativos que uma pessoa utiliza a fim de convencer-se a si mesma e aos outros sobre supostas verdades em disputa. Ou seja, o intelecto, e, talvez possamos dizer, a faculdade de julgar, seriam como que forçosamente “orientados” pela nossa disposição volitiva.

A expressiva recorrência de artimanhas, ardis, chicanas e toda sorte de

artifícios retóricos desonestos usados em disputas intelectuais foi o que incitou o filósofo a tentar empreender um estudo formal sobre tais artifícios, isto é, um estudo que pudesse “separar nitidamente a mera forma (*das bloß Formale*) de tais artifícios e artimanhas (*Kniffe*) de sua matéria, e exhibir algo assim como um preparado anatômico depurado” (Schopenhauer, 1989, V, p. 34-35). Esse estudo, que Schopenhauer denomina como *Dialética erística*, nasce, pois, sob a hipótese de que o apelo a argumentos capciosos pode revelar uma dimensão escusa na arte de debater. Ao nos depararmos com a utilização daquele tipo de argumento desonesto por parte de nosso interlocutor, notaremos que “não nos deparamos apenas com sua incapacidade intelectual (*intellektuellen Unfähigkeit*), mas também prontamente com sua maldade moral (*moralischen Schlechtigkeit*)” (idem, V, p. 34).

Quando estamos em um debate e nos vemos diante do risco de termos revelada nossa inferioridade no campo da argumentação, a nossa faculdade cognitiva, que, segundo a tese de Schopenhauer, é essencialmente dependente de nossa natureza volitiva (e, por isso, de nosso caráter moral), passa a advogar em causa própria à revelia da lógica (verdade) e dos fatos (realidade). Schopenhauer acredita que é possível aqui traçarmos uma relação entre moralidade e intelecto porque ao percebermos nosso oponente agindo da mesma maneira, notaremos que:

Não lidamos mais com o intelecto, mas com a parte radical do ser humano, com sua vontade, a qual unicamente importa manter a vitória, seja *per fas oder per nefas* [com razão ou sem razão]; por isso seu entendimento agora não está dirigido a nada mais além de artifícios, artimanhas e desonestidades (*Unredlichkeiten*) de todo tipo (Schopenhauer, 1989, V, p. 33-34).

A possibilidade dessa tomada de assalto do intelecto por parte da vontade nos remete à natureza secundária daquele, isto é, à sua dupla dependência no sentido apresentado no começo de nosso texto. O que ocorre nesses casos, em que tanto nós quanto nosso oponente podemos querer a todo custo ter razão sem de fato tê-la, para o que lançamos mão de argumentos desonestos, é que “a vontade põe a máscara do entendimento para desempenhar seu papel” (Schopenhauer, 1989, V, p. 41). A imensa recorrência dessas situações revelaria, segundo a tese schopenhaueriana, a “incerteza (*Ungewissheit*) da verdade e a imperfeição (*Unvollkommenheit*) do intelecto humano” (idem, V, p. 42), pois a despeito da existência de uma razão objetiva, nosso intelecto seria levado por “razões” subjetivas, por birra ou vaidade, a crer naquilo que nos agrada, e não naquilo que de fato é. Por isso, nos diz, Schopenhauer: “aquele que não admite boas razões (*gute Gründe*) de seu oponente demonstra um entendimento (*Verstand*) diretamente débil (*schwachen*) ou, indiretamente débil, tiranizado pela dominação (*Herrschaft*) da própria vontade” (idem, V, p. 41)

Apesar do filósofo reconhecer o uso recorrente e indiscriminado de estratégias retóricas desonestas, algumas passagens importantes do texto nos permitem supor

que, como dissemos anteriormente, Schopenhauer indica que é possível alcançarmos verdades objetivas sobre determinados temas, desde que os argumentos utilizados sustentem de forma contundente a verdade da tese em questão, e não se deixem absorver por argumentos que tragam apenas uma aparência da verdade ou que refutem apenas uma demonstração equivocada aplicada de forma infeliz. Em tais passagens, que figuram na parte do texto que antecede à exposição dos estratagemas e também à seção intitulada “A base de toda a dialética” (*Basis aller Dialektik*) podemos ler:

De fato, é possível ter razão *objetiva* na questão em si (*in der Sache selbst objective recht haben*) e, no entanto, aos olhos dos presentes, por vezes mesmo aos próprios olhos, não ter razão. Isso ocorre quando o adversário refuta minha argumentação (*Beweis*) e vale como se tivesse refutado a própria afirmação (*dies als Widerlegung der Behauptung selbst gilt*), para a qual, porém podem ser dadas outras provas (*Beweise*); nesse caso, naturalmente, a relação é inversa para o adversário: ele fica com a razão não a tendo objetivamente. Portanto, a verdade objetiva de uma proposição (*eines Satzes*) e sua validade na aprovação dos litigantes e ouvintes são duas coisas distintas (Schopenhauer, 2001, p. 3, grifo do autor).⁸

Notamos, portanto, que, para Schopenhauer, a verdade objetiva sobre um tema (aquela que traz uma conceituação acertada, produto da adequação entre razão e entendimento) pode e deve ser buscada em um debate, e pode ser tanto alcançada como proferida pelos argumentos de um dos contendores. Contudo, há um fator que pode comprometer a atuação de nossa faculdade de julgar e conseqüentemente o alcance da verdade. E esse fator parece ter a ver com os defeitos morais próprios de cada indivíduo. A exposição desse aspecto moral no texto de Schopenhauer revela sua antropologia de cunho pessimista quanto ao gênero humano; revela como o pensador alemão concebe o homem como um ser sempre passível a errar moralmente, dada sua inclinação natural a impulsos egoístas. É por isso que, nos diz ele, 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, 2001, p. 5).

É a força imperiosa e cega da vontade humana que faz com que muitas vezes, num debate, cada um tente “impor sua própria asserção, mesmo quando naquele instante ela lhe parecer falsa ou duvidosa” (Schopenhauer, 2001, p. 6). Neste ponto, Schopenhauer recorre a Maquiavel para endossar sua concepção a respeito das vicissitudes às quais a voluntariosa e conflitiva natureza humana pode sucumbir. Vicissitudes que terminam por turvar o entendimento humano, fazendo-o

⁸ O termo *Beweis*, nesse trecho da tradução de Franco Volpi, é traduzido primeiro como “argumentação” e depois como “prova”. Embora o termo possa ser traduzido como “prova”, “argumento” ou “demonstração”, faz-se necessário distinguir aqui os significados precisos que o termo assume nesse contexto da dialética erística tal como Schopenhauer a apresenta. Com efeito, meu adversário pode refutar a minha prova ou argumento (*Beweis*) sem que com isso minha tese, ou asserção fundamental (*Behauptung*), seja verdadeiramente refutada, pois para ela podem ser dadas outras provas, que estas sim podem demonstrar (*beweisen*) a verdade objetiva de minha proposição (*Satz*).

desconsiderar a verdade ao mesmo tempo em que põe em primeiro plano o desejo de vencer o debate a qualquer custo.

Maquiavel prescreve ao príncipe que aproveite todo momento de fraqueza de seu vizinho para atacá-lo: pois, do contrário, este poderá um dia aproveitar o instante em que o primeiro estiver fraco. Se reinassem a lealdade e a honestidade, as coisas seriam diferentes: como, porém, não somos obrigados a nos prover delas, não devemos praticá-las, pois não são bem recompensadas. De forma semelhante acontece na disputa: se dou razão ao adversário tão logo ele parece tê-la, dificilmente ele fará o mesmo quando o caso se inverter (idem, p. 91).

Diante de toda essa caracterização, podemos supor que a possibilidade de nosso entendimento alcançar verdades objetivas, bem como o nível de acuidade com que a faculdade de julgar poderá atuar para alcançá-las, é algo que depende do quanto nosso entendimento não fica turvado pelas determinações caprichosas de nossa vontade. As verdades objetivas podem muito bem não corresponder ao que desejamos. Assim, em tais casos, o nível de objetividade que alcançaremos, e que resultará da adequada conexão entre entendimento e razão, dependerá do quanto conseguiremos não ser cooptados por nossos desejos, preferências e valores enraizados e preconcebidos.

Considerações finais

É necessário destacarmos, por fim, que Schopenhauer concebe a lógica e a dialética como ciências completamente distintas, e, em certo sentido, até mesmo opostas, uma vez que única e exclusivamente a lógica atenderia às condições necessárias para o alcance de verdades objetivas, pois ela “dispõe de um objeto puramente *a priori*, determinável sem a intervenção da experiência, ou seja, as leis do pensamento, o procedimento que a *razão* (o *λογος*) segue se for deixada a si mesma e não for perturbada” (Schopenhauer, 2001, p. 84). A lógica estaria acima de qualquer tendência ou experiência individual, ao passo que a dialética, por se definir como a busca por uma comunhão entre dois seres racionais, tende a desencadear disputas, ou, mesmo “uma batalha espiritual, tão logo eles não concordem como dois relógios sincronizados” (idem, *ibidem*). É porque a dialética põe em jogo diferentes individualidades que ela tende a culminar em divergências provenientes de elementos empíricos, isto é, das diferentes experiências dos indivíduos. Assim, a dialética termina trazendo à tona um traço erístico que, para Schopenhauer, é próprio da natureza humana:

A natureza humana implica o fato de que, quando no pensamento em comum, no *διαλεγεσθαι*, 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 de *dialética erística* (idem, p. 85).

De todo modo, e levando em consideração a dupla dependência do intelecto tal como discutimos acima, cabe ainda uma questão que nos parece crucial: uma vez que nosso próprio corpo (*Leib*) se constitui como a instância fundamental de significação do mundo, seria aquele aspecto orgânico-animal, que se configura como base material inerente à dimensão transcendental do sujeito, o que determinaria as possíveis perspectivas da nossa faculdade de julgar? Colocando a pergunta de outra forma: é o modo como um determinado organismo *quer* que determina como o seu intelecto *entende*? A julgar pela seguinte passagem do segundo volume d'*O mundo* a resposta a essas perguntas pode ser uma afirmativa:

Nada é mais fastidioso do que disputar com argumentos e explicações com alguém, empregar todo o esforço para convencê-la supondo lidar meramente com o seu *entendimento*, - para ao fim descobrir que ela não *quer* entender; portanto, lidávamos com a sua *vontade*, que se furtava à verdade e arbitrariamente lançava mão de mal-entendidos, chicanas, sofismas, entrincheirando a si mesma atrás do seu entendimento e sua pretensa falta de inteligência (Schopenhauer, 2015, p. 273, grifo do autor).

Ora, se por *verdade* devemos entender o produto necessário da conexão adequada entre entendimento e razão, e também a consequência de um princípio universal do intelecto humano (o princípio de razão suficiente), como pode um indivíduo “se furtar à verdade”? Aquele princípio universal, base de toda a ciência e de todo o conhecimento, parece ser aqui dominado ou sobrepujado por uma disposição que escapa ao cálculo lógico-racional, e cujo investimento se mostra mais voltado para uma imposição pessoal a qualquer custo, que evita, por diferentes meios, o reconhecimento de qualquer argumento melhor, isto é, de qualquer argumento que apresente maior concordância com a realidade.

Levando em conta a psicologia de Schopenhauer, a palavra “vontade” na citação acima pode ser também entendida como “caráter”. Ao lidarmos com a vontade de uma pessoa, tal como no contexto da citação, lidamos com seu caráter, isto é, com o núcleo mesmo daquela vontade particularizada, daquele organismo individual, que se expressa no conjunto de suas ações no mundo, o que inclui também o seu agir discursivo e o seu modo próprio de conferir significados às coisas, de formar conceitos sobre a realidade.

É legítimo supor que desejos, preferências e valores preconcebidos componham alguns dos pressupostos com os quais adentramos alguma discussão. E, se admitirmos a possibilidade da existência de verdades objetivas, também será legítimo supor que tais verdades podem ou não corresponder aos nossos pressupostos, ou seja, elas

podem ou não corresponder às nossas crenças e à nossa visão de mundo. Desse modo, se pudermos falar em perspectivismo na filosofia de Schopenhauer, as diferentes perspectivas, que são expressões dos diferentes caracteres morais e psicológicos, deverão ter algum parâmetro objetivo em relação ao qual poderão ser avaliadas.

Deve ficar claro, portanto, que quando falamos em “proto-perspectivismo” estamos longe de um questionamento acerca do *valor* metafísico da verdade; discussão essa que se tornou profícua a partir da crítica nietzscheana. Propomos aqui tão somente uma linha de interpretação sobre um projeto que Schopenhauer deixara inacabado, e que decerto exigiria um estudo mais profundo de sua obra.

De todo modo, dentro dos limites deste artigo, nos parece que as teses schopenhauerianas acerca da nossa faculdade de conhecimento, e que subjazem ao projeto da “Dialética erística”, implicam que, sendo possível alcançarmos conhecimentos objetivos no âmbito das representações comuns, o nível de objetividade de cada perspectiva dependerá do quanto o sujeito é capaz de não ter seu intelecto turvado pelo seu querer; ou seja, ele deverá ser capaz de reconhecer que há um componente volitivo na formação de suas crenças, e que tal componente pode estar fazendo ele confundir *o que as coisas são* com *como ele quer que as coisas sejam*. Isso certamente exigirá do indivíduo uma grande capacidade de autocrítica, para que ele possa revisar seus valores e suas concepções. Em suma, tal processo exigirá que ele seja capaz de conhecer a si mesmo, isto é, conhecer o máximo possível o seu próprio caráter.

Referências

- Kant, I. (2012). *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Mattioli, W. (2013). Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. *Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer*, 4(1), 66-97. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378633989>
- Moreira, F. de S. (2011). Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. *Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer*, 2(2), 44-62. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378634124>
- Mota, T. (2020). Towards an agonistic perspectivism: Nietzsche on the production of knowledge. *Cadernos de filosofia alemã*, 25(4), 175-189. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p175-189>
- Schopenhauer, A. (1891). *Handschriftlicher Nachlaß Band II*. Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Schopenhauer, A. (1989). *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Textkritik bearbeitet und hrsg. Von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbusch wissenschaft.

- Schopenhauer, A. (2001). *A arte de ter razão: exposta em 38 estratégias*. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Alexandre Krug e Eduardo Brandão. Revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes.
- Schopenhauer, A. (2005/2015). *O mundo como vontade e como representação*. Tomos I e II Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp.
- Schopenhauer, A. (2009) *Parerga y Paralipómena I y II*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta.
- Schopenhauer, A. (2013). *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM.
- Schopenhauer, A. (2017). *Die Kunst, recht zu behalten*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Schopenhauer, A. (2019) *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Simmel, G. (2011). *Schopenhauer & Nietzsche*. Tradução de César Benjamim. Rio de Janeiro: Contraponto.

Recebido em: 03.02.2023

Aceito em: 20.05.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

