

## Schopenhauer e os Filósofos, de Hélio Lopes da Silva

### *Review: Hélio Lopes da Silva's "Schopenhauer and the Philosophers"*

*José Luiz Furtado  
Universidade Federal de Ouro Preto*

Qual o valor de uma obra de filosofia? Mapear sua importância, aferindo citações e influências neste ou naquele filósofo, pode ser uma via a ser seguida. Mas importaria distinguir, aqui, importância e valor, porque a primeira é relativa, e o segundo não. O valor de uma obra de filosofia, enquanto invólucro de um pensamento, nada tem a ver com sua importância histórica, por uma razão, ela própria, filosófica. “É sábio ouvir não a mim, mas ao logos”, afirmou Heráclito. O discurso humano revela sua essência racional na medida em que se deixa atravessar pela verdade, fazendo dela seu veículo no mundo. A verdade é, pois, a única medida da efetiva importância que devemos conferir a qualquer texto de filosofia, e o único fundamento filosófico da sua apreciação valorativa.

Nesta medida, *Schopenhauer e os filósofos*, de Hélio Lopes da Silva, cumpre a função essencial de fazer sobressair à força do texto seminal contra as apropriações posteriores, confrontando o filósofo alemão com aqueles que, de uma de outra forma, apoiaram-se em seu pensamento. Os confrontos já estavam ali, postos e dispostos pela história, disseminados por meio de vários pensadores e filósofos influenciados pelo mestre de *Mundo e Representação*. Hélio Lopes da Silva apenas os trouxe de novo à tona, reunindo-os em um só livro. Pelo jogo dialético das oposições e das nem sempre possíveis sínteses, dos diálogos às vezes cordiais, outras vezes tensos, vemos sobressair a fisionomia de uma obra à qual nem sempre

se reconhece o caráter de expressar um pensamento propriamente filosófico. “Maladroite” (p. 28) (desajeitado, inconveniente), Schopenhauer seria este filósofo que, acima de tudo, não compreendeu a si mesmo e à sua própria filosofia. “É preciso separar, na consideração de sua filosofia, entre sua intuição original, que é uma contribuição significativa para o pensamento filosófico, e a expressão desastrada desta intuição, a sua acomodação difícil, e no fundo incoerente, a um arranjo conceitual que lhe é inóspito” (p. 29). Porque, segundo o autor, Schopenhauer criticava seus interlocutores principais, Hegel, Kant e Shelling, como se fossem seus competidores em mesmo campo conceitual, quando, na verdade, abria um horizonte original. O que dizer da compreensão histórica da obra de um autor que sequer compreendeu a si mesmo: “maladroite”!

Entre os parceiros solicitados à cena do debate pelo livro de Hélio Lopes da Silva encontramos, no capítulo 4, a figura de Nietzsche. O autor assume, ali, a personalidade de Schopenhauer, para dialogar com o filósofo da vontade de potência e, ficticiamente, responder a possíveis e indevidas apropriações da sua obra. Porque se, mais do que tudo, Schopenhauer equivocou-se sobre a dimensão dos conceitos por ele próprio desenvolvidos, o que dirá dos que vieram depois se arvorando em seus intérpretes e herdeiros. A estratégia retórica dá gosto ao texto que, em nenhum momento, perde a concisão conceitual por render-se ao sabor do estilo. Um pouco de ironia cai bem nesta hora, se é verdade que Nietzsche, com sua leitura intempestiva, nada mais fez do que comparar-se pessoalmente a Schopenhauer: “entre Nietzsche e Schopenhauer trata-se (...) não da confrontação entre teses opostas candidatas à verdade, mas sim da aceitação e valoração moral de uma atitude comparativamente a outra atitude” (p. 52).

Mas, quanto mais nos distanciamos na história da recepção da obra de Schopenhauer, mais encontramos distorções que dificultam sua assimilação. Mesmo nas referências de Freud a Kant, que ele leu, seguramente, no tempo em que estudava com Brentano em Viena<sup>1</sup>, podemos encontrar “a influência da inflexão psico-antropológica” através da qual Schopenhauer teria desvirtuado o fundamento transcendental da filosofia de Kant” (p. 75). Mas Lopes da Silva não se limita a meramente constatar, no caso, a afirmações de COHEN, segundo as quais Schopenhauer teria distorcido o pensamento de Kant. Com erudição e domínio da obra teórica deste último, o autor mostra que, na verdade, foi Cohen quem compreendeu mal “aquilo que está sendo contestado por Schopenhauer” na obra de Kant (p. 88). A querela, no entanto, vai além da obra de Schopenhauer, valendo como ocasião para Lopes revisar os conceitos mais fundamentais da metodologia crítica, de modo que o capítulo vale também para os estudiosos do kantismo que pretendem abordar o pensamento de Kant pela vida do confronto com seus comentadores, que abrange, inclusive, a Heidegger.

---

1 - Provavelmente na mesma época em que Husserl.

É assim que a leitura schopenhauriana de Kant, e a defesa da compreensão do primeiro da obra do segundo, conduz Lopes da Silva até o famoso Kantbuch de Heidegger. Nessa obra, o autor de *Ser e Tempo* tenta levar a cabo uma leitura fenomenológica da primeira crítica, privilegiando a imaginação transcendental e seu papel de destaque, notadamente na edição A, na arquitetura do pensamento kantiano, interpretado enquanto pensamento da finitude. Pois Lopes da Silva nos traz justamente a estranheza do fato de Heidegger jamais mencionar ter sido Schopenhauer o primeiro leitor a denunciar em Kant este “recoo” diante das consequências metafísicas do seu conceito de imaginação na *Crítica da Razão Pura* (p. 98). “Esta proximidade entre a crítica de Schopenhauer e a proposta do Kant-Bush de Heidegger torna-se ainda mais evidente quando consideramos que aquele ser racional finito, mas não sensível, aquele ser moral em função do qual Kant teria recuado diante da Imaginação, encontra por parte de Schopenhauer uma inequívoca e peremptória rejeição” (p. 98).

A partir daí, Lopes da Silva parte para uma análise extremamente oportuna, porque recenseia o estágio em que se encontram as pesquisas, hoje, em torno da temática - a meu ver a mais importante da primeira Crítica - da “apercepção transcendental”, do “eu penso que deve poder acompanhar toda representação”. A novidade do expediente teórico adotado está em fazê-lo tendo sempre como pano de fundo não apenas a obra de Schopenhauer, mas sua recepção contemporânea. O que importa, como mostra Lopes da Silva, não é de forma de nenhuma o que Schopenhauer teria realmente dito. Segundo uma forma típica de querela filosófica fadada, já de antemão, ao fracasso, na medida em que as intenções dos autores sempre já se perderam desde que foram escritas. Diante do seu texto, cada autor é nada mais que mais um intérprete. E nem sempre o mais abalizado, como o mostra a “maladroitness” de Schopenhauer, a propósito das suas próprias ideias. Sendo assim, justifica-se que o livro de Lopes da Silva possa, em longos trechos, abandonar a obra do autor de *O mundo como vontade e representação*, entregando-se totalmente a discussões que tangem o cerne próprio ao pensamento filosófico como tal, interessando inclusive aos leitores de Husserl e Merleau-Ponty.

De fato, a discussão em torno da teoria kantiana da finitude do conhecimento humano enquanto exigência de que os objetos nos sejam dados através da experiência, intuitivamente, sob a forma de fenômenos, antes que possam ser julgados mediante conceitos e assim conhecidos, termina conduzindo a uma reflexão sobre o estatuto mesmo dos fenômenos e sua doação. Não haveria “antes da análise do que é dado na sensibilidade”, pergunta o autor através de uma citação de Longuenesse, comentador de Kant, uma “síntese que precisa ter ocorrido antes da análise” e “exigida pela representação sensível dos *x*'s que podem ser refletidos sob conceitos”? (p. 102). Mediante essa reflexão, acompanhamos as dificuldades da passagem de dados perceptivos originariamente caóticos “as sensações puras” ao estatuto

de conteúdo material da intuição dos objetos do conhecimento. Diante desse dilema, o kantismo nada mais faz do que multiplicar, em uma ordem ascendente de formalizações, as diversas sínteses que, ao final, culminarão na arquitetônica das ideias da razão. A prova de que Schopenhauer está mesmo à frente das questões da sua época, no sentido de levá-las mais adiante e de elevá-las ao um patamar de interrogação mais exato, está na forma como supera essa indecisão ou, pode ser, lacuna do sistema kantiano. No entanto, como que envergonhado de exibir suas próprias reflexões, o autor fala através de uma fictícia voz tomada a Schopenhauer ele mesmo. “A réplica que Schopenhauer, no entanto, *realmente faria* (...)” (p. 108, grifado por mim) é na verdade a que Lopes efetivamente faz por si mesmo, embora exponha seu pensamento próprio, na ânsia de dar um suporte credível ao seu subterfúgio, como se fosse uma citação. “Entender o objeto (Gegenstand) real da intuição empírica como produto de uma auto-consciência inexoravelmente conceitual, mesmo que nestas outras acepções da expressão conceito, além de retirar dos animais a capacidade de tal intuição, faz da inteligência humana uma atividade essencialmente teórica, ao passo que de fato, ela é uma atividade essencialmente prática ou pragmática” (p. 108).

Não sabemos se, com isso, restituímos aos animais a capacidade que lhes fora furtada, pelo kantismo, de intuir objetos, na medida que retiramos da percepção sensível qualquer atividade conceitual mesmo coadjuvante, mas, seguramente, plasmamos a reflexão em um âmbito agora não mais exclusivamente teórico ou lógico. Anteriormente, Lopes havia citado a Nietzsche quando este afirma que a moral kantiana possuía mãos limpas - na medida em que não implica o comprometimento com as consequências das nossas ações no mundo, restringindo-se apenas à determinação interior dos princípios da vontade - porque não tinha mãos. O mesmo podemos dizer do “sujeito transcendental”, que nada mais é do que a representação do conjunto das condições aprióricas de representação do objeto do conhecimento. Mas agora - e aqui o elogio de Nietzsche ao seu mestre torna-se compreensível - os objetos não são mais imediatamente destinados a serem elaborados conceitualmente em conceitos e conhecidos teoricamente. O homem, antes de ser inteligência teórica, é vontade e sentimento, e assim que se relaciona originariamente ao mundo. Esse mundo “mais velho do que todo pensamento”, como diria Merleau-Ponty. Esse mundo e esse “corpo” que Schopenhauer introduz de chofre na reflexão sobre o sujeito em uma época em que esse nome designava a matéria” em movimento no espaço. Ao contrário, afirma Lopes, a doação originária do objeto ocorre como “vontade objetivada no corpo do sujeito individual que o conhece” (p. 109). E tudo isso se dá porque a atitude do homem comum que a filosofia tem por missão combater, mas da qual ela tem o dever de partir e por objetivo compreender, julga ou conceitua antes de ver. De modo que, embora Kant tenha feito da contemplação desinteressada o cerne da sua teoria estética, deixa escapar no

entanto que esse desinteresse desde que considerado no plano teórico. Deve ser um ponto de chegada e não de partida, como, aliás, Heidegger tentará fazer em *Ser e tempo* com as categorias de *Vondeheit* e *Zunderheit* (ver). Então não é, de forma nenhuma, que as críticas de Schopenhauer ainda “aguardem respostas” (p. 111). As respostas estão aí nas filosofias fenomenológicas florescentes, desde Husserl. Mas esquecidas deste que foi um antecedente e um inaugurador de questões que soaram, no entanto, como uma música para a qual sua época ainda não tinha desenvolvido ouvidos suficientemente capazes de entendê-la, soando, por isso, como melodia dissonante. Porque, talvez, as múltiplas leituras da obra de Schopenhauer sobre as quais Lopes se debruça como grande erudição, concisão de estilo e inteligência refinadíssima, tenham feito a propósito como o “homem comum” ao qual o filósofo se refere numa das últimas passagens citadas no livro, como aquele “preguiçoso” que procura uma cadeira para sentar-se deixando-a logo em seguida ao seu uso por não mais interessá-lo. Como esse homem comum, incapaz de “demorar-se na intuição”, assim também procedem os diversos leitores apressados em enquadrar Schopenhauer em um conceito - ou preconceito - que ele próprio no entanto se encarrega de sugerir: “maladrite”.