

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

A ARTE DO DISCURSO:
Uma Investigação da Dialética Erística de Schopenhauer

LUIZ GUILHERME BAKKER DE PINHO E SOUZA



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LINHA 1 – SUBJETIVIDADE, ÉTICA E POLÍTICA

**A ARTE DO DISCURSO: UMA INVESTIGAÇÃO DA DIALÉTICA ERÍSTICA
DE SCHOPENHAUER**

LUIZ GUILHERME BAKKER DE PINHO E SOUZA

Sob a orientação do professor
Leandro Chevitarese

Dissertação submetida para obtenção do grau de **Mestre em
Filosofia**, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de
Concentração: Filosofia.

Seropédica, RJ

Maio/2021

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZ GUILHERME BAKKER DE PINHO E SOUZA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM FILOSOFIA, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Curso de MESTRADO, área de Concentração: Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 07/05/2021.

Leandro Pinheiro Chevitarese, Doutor, UFRRJ

Luan Corrêa da Silva, Doutor, UFPR

Iasmim Cristina Martins da Silva, Doutora, PUC-RJ

Eduardo Ribeiro da Fonseca, Doutor, PUCPR

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca central / Seção de processamento técnico

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

SS729a Souza, Luiz Guilherme Bakker de Pinho e
A Arte do Discurso: Uma Investigação da Dialética
Erística de Schopenhauer / Luiz Guilherme Bakker de
Pinho e Souza. -- Rio de Janeiro, 2021.
144 f.
Orientador: Leandro Pinheiro Chevitarese.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2021.
1. Schopenhauer. 2. Dialética Erística. 3.
Metafísica da Vontade. 4. Fundamento Filosófico. I.
Pinheiro Chevitarese, Leandro, orient. II. Título.

“Isso significa que o homem é prepotente por natureza, que quer ter razão, e aquilo que obtém dessa propriedade é o ensinamento dessa disciplina que eu gostaria de chamar de dialética e que, no entanto, para evitar equívocos, chamarei de dialética erística. Esta seria, portanto, a doutrina do modo de proceder pertencente à natural prepotência humana” (Schopenhauer, 2001, p. 60).

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida, sem a qual não teria sido possível a dedicação necessária à realização desta pesquisa.

Agradeço aos membros do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, professores e funcionários, por toda a dedicação, atenção e gentileza que sempre demonstraram.

Agradeço grandemente a meu orientador, Prof. Dr. Leandro Chevitarese, meu pai acadêmico, por sua grandiosíssima contribuição a meu retorno à filosofia depois de tantos anos que passei distante de meus estudos.

Agradeço à minha mãe, Evelyne, por ser a catalisadora de meu retorno, sendo a primeira a contatar meu orientador e a responsável por ajudá-lo a me descobrir enquanto estudante de Filosofia.

Agradeço aos meus tios, Maria Teresa D'Alessio Souza e Francis Souza por me estenderem suas mãos e me ajudar quando mais precisei.

Agradeço a todos da minha família por sempre me apoiarem em quaisquer decisões que eu pudesse tomar para mim, visando minha felicidade acima de tudo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

SOUZA, Luiz Guilherme Bakker de Pinho e. **A Arte do Discurso: Uma Investigação da Dialética Erística de Schopenhauer**. 2021. 144p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

A presente dissertação tem como objetivo realizar uma investigação acerca da Dialética Erística de Arthur Schopenhauer, e sua relação com a Metafísica da Vontade, bem como seu fundamento filosófico e sua aplicação nos cenários relatados pelo autor. Schopenhauer trabalhou este tema como forma de satirizar os indivíduos que recorrem a estratégias desonestas em uma discussão, e também analisou seus motivos. Na estrutura que se segue, será feita uma breve leitura da Metafísica schopenhaueriana, juntamente com a Dialética Erística, a fim de buscar compreender seus fundamentos metafísicos e considerar os dilemas implícitos à sua aplicação em estruturas argumentativas.

Palavras-chave: Dialética Erística; Schopenhauer; Metafísica da Vontade; fundamento filosófico.

ABSTRACT

SOUZA, Luiz Guilherme Bakker de Pinho e. The Art of Speech: An Investigation of Schopenhauer's Eristic Dialectics. 2021. 115p. Dissertation (Master in Philosophy). Institute of Human and Social Sciences, Postgraduate Program in Philosophy, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2021.

The present dissertation has as its objective to perform an investigation about Arthur Schopenhauer's Eristic Dialectic, and its relation with the Metaphysics of Will, as well as its philosophical fundamentation and its application in the examples stated by the author. Schopenhauer worked this theme as means of satirization of the individuals who resort to dishonest stratagems in a discussion, and also analyzed their motivations. In the following structure, there will be a brief reading of the schopenhauerian Metaphysics, along with Eristic Dialectic, with the intention to understand its metaphysical fundamentations and consider the dilemmas implicit to its application in argumentative structures.

Keywords: Eristic Dialectic; Schopenhauer; Metaphysics of Will; philosophical fundamentation.

SUMÁRIO

Introdução	10
1 - CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO	12
1.1. Representação	13
1.2. Vontade e Coisa-em-si	23
1.3. Véu de Maya	28
1.4. A Metafísica do Belo	32
1.5. Ética	35
2 - RAZÃO E DIALÉTICA EM SCHOPENHAUER	44
2.1. Razão e Intelecto	44
2.2. Razão “Prática” e Sabedoria de Vida	51
2.3. A Leitura de Schopenhauer sobre a Dialética de Aristóteles	58
2.4. Dialética Erística	63
2.5. Dialética Erística em Debates	66
2.6. Dialética Erística na Metafísica de Schopenhauer	69
3 - OS ESTRATAGEMAS DA DIALÉTICA ERÍSTICA	76
3.1. Introdução	76
3.2. Apresentação dos Estratagemas	76
3.3. Análise dos Estratagemas e do significado da Dialética Erística	122
Conclusão	136
Referências Bibliográficas	143

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo realizar uma investigação da Dialética Erística de Schopenhauer e relacioná-la com o contexto geral de sua obra. Para isso, serão trabalhados não somente *A Arte de ter Razão*¹, como também as obras *O Mundo como Vontade e Representação* e *Parerga e Paralipomena*.

O primeiro capítulo trabalha as quatro partes do primeiro tomo do MVR: Representação e Vontade, conforme as duas formas de ver o mundo: com o Véu de Maya cobrindo os olhos, e, logo em seguida, com este véu levantado. A diferença essencial entre os dois pontos de vista é que um deles requer o princípio de razão suficiente, o outro consiste em enxergar as coisas como elas realmente são, para além deste mesmo princípio. Isso se dá tanto pela contemplação estética quanto pelo entendimento intuitivo de que todos os indivíduos são partes do mesmo ser, da mesma Vontade.

Schopenhauer, em sua *Metafísica da Vontade*, diverge do iluminismo e coloca a razão em segundo plano. Ao apresentar seu pessimismo ele diverge do otimismo e até mesmo da teologia, negando que haja qualquer aspecto de transcendente em sua filosofia, conforme será mostrado na estrutura que se segue. Ao fazer sua *Dialética Erística*, ele diverge de Aristóteles e até mesmo de Kant, que não teriam apresentado a dialética de forma tão rigorosa e completa segundo seu próprio entendimento.

O segundo capítulo aborda brevemente a *Metafísica da Vontade*, para, em seguida, passar para a análise da dialética aristotélica para, em seguida, compará-la brevemente à dialética schopenhaueriana. O que causa uma disparidade entre as duas formas é que, segundo Schopenhauer, Aristóteles não tratou da dialética com o mesmo rigor que o filósofo de Danzig o fez. Por isso, este foi capaz de considerá-la conforme a verdadeira natureza humana, tendo em vista que o indivíduo é naturalmente vaidoso. Qual seria a relação entre *Dialética Erística* e *Vontade*? É possível que o indivíduo busque entrar em uma contenda propositalmente? O que o impede de admitir estar errado e ver o interlocutor como um adversário, a ponto de buscar atingi-lo, ao invés de argumentar para demonstrar sua tese?

O terceiro capítulo dedica-se a uma investigação breve sobre a *Dialética Erística*, passando, em seguida, para a análise dos 38 estratégias abordados por Schopenhauer. Cada um deles é utilizado pelo indivíduo de modo a desmoralizar seu adversário e “vencer” a discussão. Cada um dos estratégias parece possuir uma “utilidade” de acordo com a situação. Alguns servem para impedir que o indivíduo conclua seu

1 No original *Eristische Dialektik*.

raciocínio, outros servem de apelo à moral, à emoção e até mesmo ao público, se houver. A proposição apresentada, portanto, não precisa ser verdadeira, basta que tenha aparência de verdade por tempo suficiente para que a discussão acabe. Schopenhauer, no entanto, apresenta essas estratégias com tom de deboche: sua obra é uma sátira às pessoas que realmente acreditam que podem ter “razão” ao desmoralizar um oponente, como se um debate fosse algo a se “vencer” para obter a “verdade”.

Conforme a relação entre razão e vontade, que será ainda apresentada no primeiro capítulo, a presente estrutura realiza uma revisão do assunto apresentado, para fins de recuperação argumentativa, e passa para uma análise da dialética segundo Schopenhauer, indo, em seguida, para a Dialética Erística. Criada pelo autor como uma disciplina para como se portar em debates, seu ponto principal é oriundo do fato de que não apenas a verdade é completamente posta de lado em uma discussão, como também incompatível com a disputa que ocorre.

CAPÍTULO I

CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO

Introdução

Em 1819, Arthur Schopenhauer escreveu aquela que seria a sua obra mais proeminente: *O Mundo como Vontade e como Representação*. Nela, o autor apresenta sua metafísica, que possuía um grande diferencial em relação a muitos outros escritos filosóficos de sua época: a razão aparece como algo secundário, sendo apenas um mero acessório do que realmente move o mundo, a saber, a Vontade, a coisa-em-si, a essência por trás de tudo o que existe.

Schopenhauer tem em Kant a inspiração para a sua metafísica. A diferença entre ambos, no entanto, é que o filósofo de Danzig considera a coisa-em-si como algo cognoscível, e, assim, propõe-se a tentar decifrar o enigma do mundo ao longo de seu MVR. O autor desenvolve todo seu fundamento metafísico partindo de tal proposta.

A primeira edição de seu MVR apresenta as duas formas de se ver o mundo: como Representação e como Vontade, respectivamente. Na terceira e quarta partes, no entanto, essas mesmas perspectivas são rerepresentadas sem a ilusão que influencia todos os seres humanos. Numa referência à filosofia oriental, Schopenhauer a chama de Véu de Maya. As partes 3 e 4, então consistem nas duas formas de se ver o mundo conforme esse Véu de Maya é removido dos olhos do indivíduo.

É importante ressaltar, no entanto, que a referida ilusão não consiste de uma fantasia ou de uma enganação completa, mas sim uma forma distorcida de se ver o mundo. A partir do terceiro livro, no âmbito da decifração de seu enigma, juntamente com a compreensão da Vontade como coisa-em-si, permite-se que o indivíduo se desvencilhe de tal ilusão, supere seu princípio de individuação e se torne, gradualmente, capaz de ver as coisas como elas são, as Ideias. Daí a remoção do Véu de Maya. Cada um de seus livros de MVR trata de um assunto relacionado à sua Metafísica: o primeiro trata da teoria do conhecimento; o segundo, da filosofia da natureza; o terceiro, da metafísica do belo; o quarto, da ética. Por mais que trate da coisa-em-si como algo além do tempo, espaço e causalidade, Schopenhauer, mesmo assim, não apresenta nada que seja transcendente. Todos os aspectos de sua filosofia são parte do mesmo mundo, inclusive a Vontade.

Ao longo de sua obra, Schopenhauer não determina regras e nem dita quaisquer

postulados, pois este não é o papel da Filosofia². Na estrutura que se segue, será analisada a Vontade como coisa-em-si, sua influência no ser humano, principalmente em seu caráter, e como ela age por meio dos fenômenos. Também serão tratadas as formas de ver o mundo, antes e depois da remoção do Véu de Maya, bem como as formas com que este pode ser removido.

1.1. Representação

Schopenhauer, herdeiro do idealismo transcendental kantiano, tinha na filosofia a tarefa de decifrar [*enziffern*] o enigma do mundo, descobrindo a verdade e apresentando-a conceitualmente. No prefácio de seu principal livro *O Mundo como Vontade e Representação*, ele diz que seu propósito era um pensamento único. Ao distinguir o fenômeno da coisa-em-si, como Kant antes dele, o filósofo de Danzig apresenta o mundo com “dois significados”: a coisa-em-si, que Schopenhauer define como Vontade, e o fenômeno, caracterizado como representação³.

A representação, no MVR, aparece como o primeiro tema abordado por Schopenhauer. O que o filósofo de Danzig faz é estabelecer a definição de representação:

O mundo é minha representação” (...). Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto para o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. Naturalmente isso vale tanto para o presente quanto para o passado e o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo, bem como ao espaço, unicamente nos quais tudo se diferencia. Tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para esse. O mundo é representação (SCHOPENHAUER, 2005, §1, p.43-44).

Tudo que está para o conhecimento é representação, objeto em relação ao sujeito do conhecimento. Isso se aplica a tudo que existe, sem exceções, tanto para o tempo quanto para o espaço, que são condições pelas quais as coisas podem existir. A esse respeito, não há muito mais que possa ser dito além da frase inicial: o mundo é representação. Não é que essa verdade seja considerada inquestionável por ser absoluta, mas sim que ela é a mais fácil de validar, pois não precisa quase de provas. É tão claro que o mundo é representação que esta verdade não é questionada.

Segundo Schopenhauer, outros filósofos como, por exemplo, Descartes, já

2 Ainda mais porque isso vai de encontro ao conceito schopenhaueriano de filosofia, que consiste em apenas analisar, sem jamais ditar regras.

3 Isso não significa que existam dois mundos, mas sim duas formas de ver o mesmo mundo.

trabalharam com esse conceito:

Nova essa verdade não é. Ela já se encontrava nas considerações céticas das quais partiu Descartes. Berkeley, no entanto, foi o primeiro que a expressou decididamente, e prestou assim um serviço imortal à filosofia, embora o restante de sua doutrina não possa sustentar-se (...) – O quão cedo essa verdade fundamental foi conhecida pelos sábios da Índia, na medida em que aparece como o princípio básico de seus ensaios (SCHOPENHAUER, 2005, §1, p.44).

A verdade sobre o mundo ser representação de quem o vê (“o mundo é minha representação”) não é algo que apareceu repentinamente. Descartes trabalhou com ela ao tratar de suas meditações, por mais que tenha sido Berkeley o primeiro a expressá-la dedicadamente, realizando uma colaboração inegável à filosofia. Até mesmo os sábios indianos tratam dessa verdade em seus escritos.

Existem, no entanto, duas formas de representação: as intuitivas e as abstratas. Enquanto que as intuitivas abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, as abstratas constituem apenas os conceitos, propriedade exclusiva do ser humano. Herdando o conceito introduzido por Kant, Schopenhauer denominou a segunda classe de representação de classe dos conceitos ou representações abstratas. Sua faculdade subjetiva correspondente é a RAZÃO, ou, conforme expressão utilizada em sua obra, faculdade de razão.

É importante salientar, no entanto, que é somente no ser humano que essa verdade atinge a consciência abstrata e pode incitar reflexão filosófica. É na divisão entre sujeito e objeto que tal verdade se afirma, inclusive. Isso vale para todas as formas de representação que existem. Por outro lado, entretanto, tal reflexão é resultado de uma abstração.

A capacidade de abstração é exclusiva para o ser humano. Essa exclusividade é produto de sua faculdade de razão, que o torna capaz de abstrações, algo que os animais não conseguem fazer. Com isso, o mundo como representação possui um caráter relativo:

O caráter relativo do mundo considerado como representação decorre da existência apenas relativa (*ein relatives Dasein*) das representações que o constituem, já que elas estão submetidas ao princípio de razão em todas as suas formas, a que correspondem as classes de representações, é compreendida por meio do conhecimento da mais simples dessas formas, que é o tempo (CACCIOLA, 1994, p. 28).

O que torna o mundo relativo são suas representações, que são exclusivamente relativas, por causa do princípio de razão, ao qual elas estão submetidas. Todas as classes dessas representações podem ser compreendidas pelo tempo, que é a forma mais simples de todas. Por mais que os animais sejam capazes de representar, mesmo não sendo dotados da

faculdade de razão⁴, é esta que faz com que as representações sejam relativas. Sua existência é pura aparência.

O ponto de origem para tal “relativização,” no entanto, é o sujeito. Por mais que sua faculdade de razão o permita fazer abstrações, isso só é possível graças ao sustentáculo do mundo, o sujeito:

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto de conhecimento. Objeto, contudo, já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. Ele encontra-se, como todos os objetos da intuição, nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a pluralidade. O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõem (SCHOPENHAUER, 2005, §2, p.45).

É através do corpo que o sujeito conhece o mundo como representação, que inclui o próprio corpo. Este está em todas as formas do conhecer, enquanto o sujeito permanece fora delas. Eis o motivo pelo qual Schopenhauer começa sua maior obra dizendo que o mundo é “minha representação”⁵.

É interessante como Schopenhauer, dentre as diversas diferenças com os autores de sua época, é um dos poucos a problematizar o corpo em si. O corpo enquanto objeto entre objetos faz com que ele esteja presente tanto nas formas de conhecer quanto nas representações. Efetivamente, ele é o responsável por fazer com que o sujeito do conhecer seja capaz de perceber as representações que compõem o seu mundo.

O sujeito, por sua vez, na qualidade de ser aquele que tudo conhece, é o sustentáculo do mundo. Cada objeto que existe, existe somente se houver um sujeito para conhecê-lo. Cada indivíduo existe na condição de sujeito do conhecer, somente, porém, na medida em que conhece alguma coisa.

A junção entre sujeito e objeto, para o filósofo de Danzig, são os dois lados do mundo. Eles são igualmente limitantes e inseparáveis: ambos existem e desaparecem juntos, e onde um começa, o outro termina. Por causa disso, há a possibilidade de se conhecer as formas essenciais de todo objeto: tempo, espaço e causalidade, diretamente pelo sujeito. Schopenhauer se permite utilizar a linguagem de Kant e afirma que as formas universais residem diretamente na consciência.

4 A diferença é que os animais não conseguem realizar abstrações, por não terem faculdade de razão, o que limita em muito a sua capacidade de representar.

5 Efetivamente, cada um tem sua própria visão de mundo ou, mais precisamente, cada um tem seu próprio mundo.

Essa possibilidade se dá por causa do princípio de razão:

Afirmo, ademais, que o princípio de razão é a expressão comum para todas essas formas do objeto das quais estamos conscientes *a priori*, e que, portanto, tudo o que conhecemos *a priori* nada é senão exatamente o conteúdo do mencionado princípio, e do que se segue dele, no qual, pois, está propriamente expresso todo o nosso conhecimento certo *a priori* (SCHOPENHAUER, 2005, §2, p. 46).

Todo conhecimento *a priori* se expressa através do princípio de razão⁶. Sua característica principal é o fato de não precisar do objeto para se obter o saber a seu respeito. O princípio de razão abrange basicamente todo e qualquer objeto possível, só que de forma abstrata. Isso não significa, no entanto, que o corpo seja dispensável. Afinal, a razão é capaz de fornecer conhecimento *a priori*, mas o objeto a ser conhecido ainda é representação, e ainda é conhecido por intermédio do corpo.

A explicação para isso se dá porque existem duas classes de representações: as intuitivas e as abstratas. Essas últimas só existem para o ser humano, pois se dão exclusivamente no âmbito da razão, conforme mencionado. As representações intuitivas, por sua vez, são todas as outras que não estão no âmbito da razão, efetivamente, todo o resto do mundo visível, bem como a experiência inteira, conforma as condições de possibilidade.

Ao longo de seu MVR, a razão encontra diferentes abordagens, conforme o desenvolvimento do texto. Por exemplo, o primeiro ponto de vista tem na razão como uma faculdade que permite que o indivíduo crie representações abstratas:

A diferença capital entre todas as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas. Estas últimas constituem apenas UMA classe de representações, os conceitos – que são sobre a face da terra propriedade exclusiva do homem, cuja capacidade para formulá-los o distingue dos animais – e desde sempre foi nomeada RAZÃO. (...) Estas abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado das suas condições de possibilidade (SCHOPENHAUER, 2005, §3, p.47).

Esta primeira forma é a razão “teórica”, ou seja, a faculdade que permite a criação de representações abstratas a partir das intuitivas, submetidas ao Princípio de Razão Suficiente. Os conceitos surgem, então, como apenas uma classe das primeiras. A faculdade de razão dá ao ser humano a capacidade única de criar representações de representações, isto é, conceitos abstratos derivados de percepções intuitivas.

A segunda forma de abordagem consiste na razão “prática”. O indivíduo, ao realizar calma ponderação, torna-se capaz de contemplar o que outrora o movia com tanto

⁶ É vital ressaltar, no entanto, que o princípio de razão, por si só, não obtém conhecimento *a priori*, a não ser que este conhecimento seja abstrato. O conhecimento *a priori* de qualquer coisa se dá através da INTUIÇÃO.

vigor, podendo sugestionar caminhos diferentes diante daquilo que seus instintos lhe indicam. Não há, no entanto, qualquer ligação com a moral, porque a motivação por trás das ações é favorecida por conceitos abstratos:

A visão panorâmica e multifacetada da vida em seu todo, é que o homem tem pela razão e constitui vantagem em face dos animais, é também comparável a um diminuto, descolorido e abstrato esquema geométrico que indica seu caminho de vida (...). Por isso é digno de consideração, sim, espantoso como o homem, ao lado de sua vida *in concreto*, sempre leva a uma segunda *in abstracto*. (...) No domínio da calma ponderação, aquilo que antes o assaltava por inteiro, movimentando-o vigorosamente, aparece-lhe como algo frio, descolorido e alheio ao momento: ele se torna um mero observador e espectador. (...) Aqui de fato é possível dizer que a razão se exterioriza de maneira PRÁTICA. Portanto, em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a RAZÃO PRÁTICA (SCHOPENHAUER, 2005, §16, p. 141).

Esta segunda forma é totalmente desconexa da moral, ou seja, usar a razão prática não significa, necessariamente, estar moralmente correto, pois ela pode servir tanto para os atos mais nobres quanto os mais vis. Isso ocorre porque ela é receptiva e não produz nada por conta própria. Neste aspecto, Schopenhauer rompe com Kant⁷ e o critica pela forma como este tratou da razão prática em sua própria obra. De fato, é em seu conceito de razão que o filósofo de Danzig mais discorda daquele a quem se declarou “autêntico discípulo”.

Ocorre que a razão prática é a instância da abstração que permite que aquilo que é originado na consciência melhor se transforme em máximas. Estas influirão sobre as ações do ser humano. Isso não significa que o indivíduo poderá ser regido por ela, mas sim que ele possui a capacidade de ser sugestionado por máximas que podem alterar sua conduta no curso de vida⁸.

Conforme apresentado por Katia Santos em seu artigo *A Razão Prática Schopenhaueriana e a Ação por Máximas*, Schopenhauer tem, tanto na razão teórica quanto na prática, exatamente a mesma faculdade. Em seu argumento, Santos referencia o SFM, escrito pelo filósofo de Danzig, que discorre sobre esse assunto e critica a visão kantiana:

Schopenhauer não admite que a razão prática seja uma faculdade

7 Ainda na página 141, no §16, Schopenhauer se refere à razão prática de Kant como “pretensa”.

8 Assunto tratado por Schopenhauer em sua eudemonologia, parte de seu *Parerga e Paralipomena*, e também em seu MVR I. Em seu PP, especificamente, foi lançado no Brasil pela editora WMF Martins Fontes, com o título *Aforismos para a Sabedoria de Vida*.

especial, irreduzível, mas entende que é uma e a mesma com a teórica. Uma vez rejeitado todo o elemento empírico, diz ele, a fundamentação da lei que influenciará a vontade deve basear-se apenas na sua forma, que é a legalidade, e que, por definição, deve ter universalidade. Porém, no fundo, a razão seria prática somente durante a realização do processo de pensamento que leva à lei moral, isto é, enquanto busca o resultado do processo de pensamento. Na prática, essa lei seria impossível em nós, pois o homem não chega por si só à ideia de formulá-la nem de submeter suas ações a ela. Tal ideia não só adviria, afirma Schopenhauer, em função de uma motivação moral positiva, anunciada por si mesma, pois somente o que é empírico tem realidade pressuposta. Desse modo, a motivação moral teria de ser empírica e impor-se com força suficiente para superar os motivos egoístas, que são fortes e se opõem a ela (SANTOS, 2011, p.170-171)

Assim, tem-se, na razão, uma faculdade abrangente, que é capaz de extrair as representações abstratas das intuitivas. Através da reflexão, por intermédio da razão, o indivíduo se torna capaz de alterar significativamente a própria conduta. É em todo esse processo que a razão participa como teórica e torna-se prática. A crítica a Kant ocorre porque, para este, a fundamentação moral ocorreria *a priori* e se originaria já no processo de pensamento.

Em Schopenhauer, a intuição não apenas independe da experiência como, na verdade, a relação é oposta: é a experiência que é dependente. Neste aspecto, o filósofo de Danzig não apenas concorda com Kant como se baseia nele para fornecer sua explicação:

Intuição que não é como um fantasma, extraído por repetição da experiência, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, visto que as propriedades do espaço e do tempo, conhecidas *a priori* pela intuição, valem para toda experiência possível como leis, com as quais, na experiência, tudo tem de concordar. (...) De extrema importância é a propriedade descoberta por Kant de que justamente essas formas universais da intuição são intuíveis por si, independentes da experiência, e cognoscíveis segundo sua inteira conformidade a leis, nisso buscando-se a matemática com sua infalibilidade (SCHOPENHAUER, 2005, §3, p. 47-48).

Todas as propriedades do espaço e do tempo ocorrem primeiro na intuição. Da mesma forma que as representações abstratas aparecem na razão, as intuitivas são conhecidas pela intuição *a priori*. A experiência, por sua vez, ocorre *a posteriori*, então ela depende do que é intuído para que seja capaz de produzir o seu conhecimento. A matemática, citada como exemplo por Schopenhauer, é plenamente baseada nessa relação, inclusive no que tange sua cognoscibilidade em conformidade a certas leis. Justamente nessa ciência a experiência depende do que é intuído, sendo, de certo modo, secundária.

Um exemplo de representações intuitivas é tudo aquilo que o sujeito percebe diretamente pelo seu corpo. As imagens que vê, os cheiros que sente, e assim por diante. A

experiência depende da intuição porque o ser humano primeiro enxerga um objeto a ser conhecido, e depois, por meio de sua experiência, ele sabe identificar que objeto é aquele, se ele já o viu, como o viu, etc.

No que tange as representações abstratas, elas estão, necessariamente, submetidas ao princípio de razão suficiente. Em relação a isso, Schopenhauer resgata a quádrupla raiz que trabalhou em sua tese de doutorado e a utiliza na explicação sobre representações, conforme seu MVR. Por isso, é importante saber quais são as quatro raízes da razão suficiente, de acordo com a explicação do autor.

Em primeiro lugar, é importante ter em mente a necessidade de se compreender essas quatro formas da quádrupla raiz da razão. Inclusive, o próprio filósofo de Danzig, no prefácio de seu MVR, coloca, como requerimento, a leitura de sua tese de doutorado:

A segunda exigência é que, antes do livro, leia-se a sua introdução, embora esta não esteja contida nele, mas foi publicada cinco anos antes, com o título *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*⁹. - Sem familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito: o conteúdo daquele ensaio é sempre pressuposto aqui como incluído na obra. De resto, se aquele ensaio não tivesse precedido a esta em alguns anos, com certeza não estaria antecedendo-a como sua introdução, mas seria incorporado ao primeiro livro, que, agora, na medida em que lhe falta o que naquele se encontra, mostra uma certa imperfeição por conta das lacunas que têm de ser sempre preenchidas com referências ao mencionado ensaio. (...) Porém, unicamente quando, por aquele ensaio, reconhecer-se o que é o princípio de razão e o seu significado, até onde vai ou não a sua validade, é que esse princípio não precede todas as coisas, que o mundo inteiro não existe só como sua consequência e em conformidade com ele, por assim dizer como seu corolário, mas antes tal princípio é tão somente a forma na qual o objeto, qualquer que seja o seu tipo, é sempre condicionado pelo sujeito, é em toda parte conhecido, na medida em que o sujeito é um indivíduo cognoscente – só assim torna-se possível penetrar no método filosófico aqui seguido pela primeira vez, completamente diferente de todos os precedentes. (SCHOPENHAUER, 2005, p.21-22).

Schopenhauer colocou como necessária a leitura de sua tese de doutorado para o entendimento apropriado de seu MVR, principalmente porque, em tal tese, o autor mostra o que considera ser a abordagem errada sobre o princípio de razão, apresentando, em seguida, a forma que ele considera ser correta para a compreensão do referido princípio. A importância dessa leitura se dá porque, em seu MVR, ao tratar da razão, Schopenhauer continua o trabalho iniciado na *Quádruplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*.

As raízes do princípio de razão estão intimamente ligadas ao mundo como representação. É verdade que os animais não precisam desse princípio para representar, mas, por outro lado, sem ele, esses mesmos animais estão presos ao presente, tendo apenas, como

9 Traduzida, no Brasil, como *Quádruplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*.

objeto de conhecimento, seu corpo, podendo, assim, tomar conhecimento apenas das representações intuitivas.

Para o ser humano, por sua vez, representar por intermédio do princípio de razão incorre em unir todos os objetos do conhecimento em uma conexão natural, determinada *a priori*. Este princípio é a expressão necessidade de fundamento que sentimos ao representar um objeto e tentar compreendê-lo de forma abstrata. A quádruplice raiz se aplica a cada uma das formas da representação.

A primeira raiz parte do intelecto e é regida pelo princípio de ser, também conhecido como lei da causalidade:

Na classe de objetos para o sujeito (...), o princípio de razão suficiente apresenta-se como *lei da causalidade* e, como tal, eu o denomino *princípio de razão suficiente do devir, principium rationis sufficientis fiendi*. Todos os objetos que se apresentam na representação global que constitui o surgimento e ao desaparecimento de seus estados e, portanto, na direção do transcorrer do tempo, por meio de tal princípio. Este é o seguinte: se ocorre um novo estado de um ou mais objetos reais, é preciso que um outro o tenha precedido, do qual o novo se segue regularmente, isto é, todas as vezes que o primeiro ocorre. Um tal seguir-se é um *resultar*, e o primeiro estado é a *causa*, o segundo, o *efeito*. (...) Portanto, a lei da causalidade está em relação exclusivamente com as *modificações* e tem a ver sempre e unicamente com estas. Todo efeito, quando ocorre, é uma *modificação* e, justo porque não ocorreu antes, dá uma infalível indicação sobre uma outra *modificação* a ela precedente que, em relação a esse efeito, é a *causa*, mas, em relação a uma terceira *modificação* a esta necessariamente precedente, chama-se *efeito*. Esta é a cadeia da causalidade: ela é necessariamente sem início (SCHOPENHAUER, 2019, § 20, p.97).

A primeira forma, o princípio de razão suficiente do devir, concerne todos os objetos na representação que surgem e desaparece, ou, melhor dizendo, no transcorrer do tempo, por meio deste princípio. Ocorre que todo efeito é uma modificação que foi precedida por outra modificação, esta última sendo a causa. Ambas incorrerão em uma terceira mudança que, precedida pelas duas últimas, será o efeito. Isto constitui a cadeia da causalidade, que não tem, necessariamente, um início. Tudo o que intuímos, todo o mundo visível, produz conhecimento por intermédio dessa primeira raiz. Ela quem rege, portanto, toda forma de entendimento imediato, excluindo-se, claro, o saber que seja abstrato de qualquer modo. Ela constitui nossa realidade empírica.

A segunda forma é a raiz do conhecer. Quase como se complementasse a primeira, ela compreende tudo o que é abstrato, em relação aos conceitos, e é regida pelo princípio do conhecimento:

A única diferença essencial entre o homem e o animal, que foi desde sempre atribuída a uma faculdade de conhecimento toda especial exclusiva a o primeiro, *a razão*, reside no fato de que o homem tem uma classe de representações da qual nenhum outro animal compartilha: são os *conceitos*, isto é, as representações *abstratas*, em oposição às representações

intuitivas, das quais, no entanto, são extraídas. (...) Ainda que as ações do homem ocorram com uma necessidade em nada menos rigorosa que a dos animais, o tipo da motivação, todavia, na medida em que ela consiste aqui em *pensamentos*, que tornam possível a *escolha* (isto é, o conflito consciente dos motivos), levou a agir com propósito, com reflexão, segundo planos, máximas, em concordância com outros etc. a tomar o lugar do mero impulso por meio de objetos intuitivos presentes; (SCHOPENHAUER, 2019, §26, p.223).

É esta raiz que permite o aprendizado e a abstração, por meio da comparação dos conceitos. Graças a este princípio, é possível obter um saber sem o intermédio do objeto de conhecimento, isto é, o corpo, assim como realizar escolhas, ou seja, conflito consciente dos motivos, agindo com propósitos, seguir planos, enfim, substituir o impulso criado por meros objetos presentes.

Somente o ser humano consegue representar de maneira abstrata, isto é, só o ser humano é capaz de representar conceitos, que são extraídos das representações intuitivas. Isso o permite entender escolhas e tomar decisões, com base em pensamentos, agindo, portanto, com um propósito específico, em vez de por mero impulso. Os animais, por sua vez, só são capazes de agir conforme motivações provenientes de objetos intuitivos ao seu redor, ou seja, apenas reagem aos impulsos que tem em momentos específicos.

A terceira forma é a do ser. Ela depende do tempo e do espaço:

Como intuições puras, elas são por si mesmas objetos da faculdade de representação, separadamente das representações completas e das determinações “estar preenchido” ou “estar vazio”, que somente por meio delas lhes são acrescentadas, uma vez que puros pontos e linhas nem mesmo podem ser representados, de modo algum, mas apenas intuídos *a priori*, assim como a extensão infinita e a divisibilidade infinita do espaço e do tempo são objeto unicamente da intuição pura, estranhos à intuição empírica (SCHOPENHAUER, 2019, §35, p.291).

O princípio de sucessão permite que o indivíduo pense além do presente, como, por exemplo, passado e futuro, podendo fazer abstrações relativas a qualquer período em questão. As intuições são separadas das razões completas e das determinações de preenchido ou vazio, visto que pontos e linhas só podem ser intuídos *a priori*, não representados.

A quarta forma é o princípio do agir, que se origina dos atos da vontade e é regida pelo que o autor chama de lei da motivação:

A última classe de objetos da faculdade de representação ainda remanescente para nossa consideração é bastante peculiar, mas muito importante: ela compreende, para cada um, apenas *um* objeto, a saber, o objeto imediato do sentido interno: *o sujeito do querer*, que é objeto para o sujeito cognoscente, e que, com efeito, é dado apenas no sentido interno, razão pela qual aparece unicamente no tempo, não no espaço, e também lá ainda, como veremos, com uma significativa limitação

(SCHOPENHAUER, 2019, §40, p.311).

Ela se refere aos atos da coisa-em-si, bem como os seus motivos, no caso, o sujeito do querer, seu corpo (que é a própria coisa-em-si). Ela refere-se à autoconsciência, que se desmembra no conhecido e no cognoscente. O conhecido, neste caso, aparece única e exclusivamente como vontade. Schopenhauer, inclusive, utiliza essas quatro formas ao tratar da filosofia da natureza, como referências de comparação a filosofias que partem do objeto.

A quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente aparece não apenas na tese de doutorado de Schopenhauer, como também ao longo de sua obra, sendo constantemente referenciadas pelo próprio autor, que, em diversas partes do texto, faz menção direta à sua tese. Apesar disso, ele não detalha tais formas em seu MVR, as utilizando conforme cada parte dos seus escritos. O princípio de razão atua nas representações do indivíduo. No que tange as representações abstratas, ele é importante para o entendimento dos conceitos, em todas as suas diversas classes, mesmo não sendo essencial para tanto.

Em relação a isso, Schopenhauer apresenta uma classe particular de conceitos, cuja característica principal é a impossibilidade de sua comprovação pela experiência:

Os conceitos formam uma classe particular de representações, encontrada apenas no espírito do homem, e diferente *toto genere* das representações intuitivas consideradas até agora. Não podemos, por isso, jamais alcançar um conhecimento evidente de sua essência, mas tão-somente um conhecimento abstrato e discursivo. Seria, pois, absurdo exigir que eles fossem comprovados pela experiência – na medida em que está é compreendida como o mundo externo real, que justamente é representação intuitiva – ou deveriam ser trazidos perante os olhos, ou perante a fantasia como os objetos intuíveis. Os conceitos permitem apenas pensar, não intuir, e tão-somente os efeitos que o homem produz por eles são objetos da experiência propriamente dita. É o caso da linguagem, da ação planejada e refletida, da ciência e de tudo que delas resulta (SCHOPENHAUER, 2005, §9, p. 86).

Os conceitos são puramente teóricos. Eles são representações que existem somente no espírito do ser humano, o que os faz puramente abstratos, sem qualquer ligação com o mundo externo. Por conta disso, eles são completamente incompatíveis com a experiência, que é precisamente oriunda do mundo externo. Os conceitos, então, não servem para intuir, e somente o conhecimento que produzem é objeto da experiência, se e somente se for considerado o seu assunto em si. Por exemplo, o conhecimento linguístico é objeto de experiência somente da linguagem.

Por outro lado, por mais que sejam distantes das representações intuitivas, os conceitos não seriam nada sem elas:

Embora, pois, os conceitos sejam desde o fundamento diferentes das representações intuitivas, ainda assim se encontram numa relação

necessária com estas, sem as quais nada seriam. Relação que, por conseguinte, constitui toda a sua essência e existência. A reflexão é necessariamente cópia, embora de tipo inteiramente especial, é repetição do mundo intuitivo primariamente figurado num estofa completamente heterogêneo. Por isso os conceitos podem ser denominados de maneira bastante apropriada representações de representações. O princípio de razão possui entre estas uma figura própria, (...) (SCHOPENHAUER, 2005, §9, p. 87).

Os conceitos possuem importância a partir do momento em que induzem a reflexão, que é cópia do mundo intuitivo, mesmo sendo uma cópia especial, localizada completamente no princípio de razão. Por conta disso, Schopenhauer afirma que se pode apropriadamente denominar os conceitos como representações de representações. Tudo isso só é possível por conta da relação deles com as representações intuitivas.

Com base nisso, pode-se concluir que os conceitos são exclusivos ao ser humano, pois se tratam de abstrações que existem exclusivamente na razão. Por mais que eles tenham relação com as representações intuitivas, e não existam sem elas, os conceitos não são originários da intuição. As representações das representações são uma classe única e peculiar.

Outra peculiaridade em relação aos conceitos vem justamente do fato de serem representações de representações. Isso, em si, já os torna mais complexos do que as outras classes, principalmente as intuitivas, ainda mais porque não há impeditivo para que os conceitos se relacionem entre si. Por isso, uma abordagem sobre essa parte da filosofia de Schopenhauer não pode ser simples.

É interessante notar que, mesmo com as diferentes classes, não há uma divisão por prioridade, isto é, Schopenhauer não classifica as representações por nível de importância. Esse fato possibilita duas possíveis conclusões: ou as representações são igualmente importantes para a produção de conhecimento, ou qualquer escala de importância que elas tenham não é relevante para esse tipo de consideração.

1.2. Vontade e Coisa-em-si

É impossível tratar da filosofia schopenhaueriana sem abordar a Vontade. Ela é a base de toda a sua Metafísica. A Vontade enquanto coisa-em-si é livre, una e indivisível. Ao se considerar a obra de Schopenhauer, ela também é o fundamento de qualquer problema filosófico apresentado pelo autor, principalmente referente ao ser humano e a seu caráter. Por isso, antes de tudo, é necessário explorar esse conceito.

Em primeiro lugar, convém saber de onde veio esse termo. Por que “Vontade”? Logo no começo da segunda parte de seu primeiro MVR, o autor responde a essa pergunta:

Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente por uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. (...) Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu agir, de seus movimentos. (...) Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo (SCHOPENHAUER, 2005, §18, p.156-157).

O indivíduo, conforme olhasse para dentro de si, dependendo de seu gosto particular, encontraria algum termo para explicar suas próprias motivações, sem que tal escolha fizesse sentido, uma vez que ele não tentaria compreender a coisa-em-si, mas simplesmente nomeá-la. Schopenhauer, por sua vez, busca uma intelecção mais profunda e, com base nela, e guiado pelo conceito kantiano no qual se baseia, escolheu a palavra “vontade”.

O termo tem bastante sentido quando pensado em relação aos seres vivos, principalmente ao ser humano, posto que todo movimento de seu corpo, voluntário ou involuntário, é ato verdadeiro de sua vontade. Isto também se aplica aos seus desejos: tudo que o indivíduo quer, ele quer por conta de sua vontade.

O termo “Vontade”, ao se referir aos fenômenos no mundo, não significa que algo surge porque houve algum desejo por trás daquilo. Não há chuva porque “a vontade quis assim”¹⁰. Isso pressuporia a existência de uma entidade superior, transcendente, o que conflita com toda a metafísica de Schopenhauer. O termo “Vontade” tem uma conotação diferente:

Pois em toda irrupção de um ato da vontade, desde a profundeza obscura do nosso interior, na consciência que conhece, ocorre uma transição imediata da coisa em si, exterior ao tempo, para a aparência. Conseqüentemente, é verdade que o ato da vontade é apenas o mais próximo e distinto APARECIMENTO da coisa em si; todavia, segue-se daí que se todas as demais aparências pudessem ser por nós conhecidas tão imediata e intimamente, então teriam de ser consideradas precisamente como aquilo que em nós é a vontade (SCHOPENHAUER, 2015, p. 238).

A Vontade é a coisa-em-si, mas, para o sujeito do conhecimento, quando ela age de qualquer forma, para ele é mero aparecimento. Se fosse possível conhecer todas as aparências imediatamente, o ser humano as conheceria exatamente como o que é a vontade. Isso significa, portanto, que o termo foi escolhido por Schopenhauer com o objetivo de referenciar a forma como a coisa-em-si se manifesta em toda a natureza.

Tal raciocínio gera outro questionamento: o que é a coisa-em-si além do fato de que se expõe como vontade? Schopenhauer fornece a resposta diretamente:

10 De certo modo, há sim. Não que a chuva seja produto de um desejo propriamente dito, mas sim que ela é um grau de objetivação da Vontade.

Essa pergunta NUNCA poderá ser respondida: porque, como eu disse, o ser-conhecido mesmo já contradiz o ser-em-si, e todo conhecido já é como tal apenas aparência. Porém, a possibilidade dessa pergunta mostra que a coisa em si, que conhecemos o mais imediatamente na vontade, pode, totalmente à margem de todas as possíveis aparências, ter determinações, propriedade, modos de existência, os quais são para nós absolutamente incognoscíveis e inapreensíveis, e que então permanecem como o ser da coisa em si, quando esta, (...), suprimiu-se livremente como VONTADE (...). Se a vontade fosse a coisa-em-si absoluta e estritamente; então também esse nada seria um nada ABSOLUTO; em vez de, como é o caso, dar-se a nós ali expressamente apenas como um nada RELATIVO (SCHOPENHAUER, 2015, II 222, p.239).

Jamais se poderá saber o que é a coisa-em-si. O que se sabe dela é apenas algo que se manifesta na experiência. Por outro lado, o fato de ser possível perguntar isto já é uma demonstração de que a coisa-em-si, conhecida imediatamente na Vontade, pode ter determinações, propriedade e modos de existência. Se ela fosse estritamente a Vontade, e nada mais, então mesmo esse nada seria absoluto, em vez de ser, como é o caso, relativo.

A cognoscibilidade da coisa em si, no entanto, não pode ser compreendida tão facilmente. Inclusive, Schopenhauer aborda o questionamento da significação verdadeira no final da primeira parte de seu primeiro MVR:

Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representações, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complementa, qual sua natureza (SCHOPENHAUER, 2005, §17, p.155).

Sabe-se que tal significação não pode ser encontrada pelas representações, pois, conforme mencionado anteriormente, o ser-conhecido contradiz o ser em si. Isso significa que não há a possibilidade de se chegar a essa coisa em si por meio da representação, e é isto que sempre se conseguira encontrar.

A incapacidade de se chegar à coisa-em-si por meio das representações pode parecer um problema. Se não é possível racionalizar a essência de tudo, tampouco conhecê-la, isso não significaria que Kant estaria certo ao qualificá-la como incognoscível? É verdade que ela não pode ser encontrada por intermédio da faculdade de razão, pois esta só abrange o que existe dentro dela, mas não engloba o que há além.

A resposta para tal problemática pode ser encontrada no segundo tomo do MVR de Schopenhauer, onde ele explicita que o caminho para a coisa-em-si já existe:

(...) não somos apenas o *sujeito que conhece*, mas que *nós mesmos* também estamos entre aquelas realidades ou entidades que necessitamos conhecer, que *nós mesmos somos a coisa em si*. Consequentemente, um caminho interior está aberto para nós para a natureza própria e interna das coisas que

não podemos penetrar *a partir de fora* (SCHOPENHAUER, 2015, p.299).

Nós somos a coisa-em-si, da mesma forma que somos o sujeito que conhece. Se o conhecimento das representações é exterior, e a essência nos é interior, então, ao tentarmos racionalizar a coisa-em-si, em vez de ir em direção a ela fazemos o oposto, nos afastamos.

Esse argumento lança uma luz à pergunta feita anteriormente: não é possível conhecer a coisa-em-si ao tentar racionalizá-la. Porém, é possível saber de sua existência, saber que ela está lá. Então, a coisa-em-si é cognoscível. Eis o motivo pelo qual Schopenhauer diverge de Kant nessa parte específica de sua filosofia.

Segundo Cacciola, em seu *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, para chegar à coisa-em-si é necessário inverter o ponto de vista:

Para chegar ao em-si é pois necessário deslocar o ponto de vista (*denstandpunktverlegen*), partindo do que é representado (*wasvorgestellt wird*), e não do que representa (*wasvorstellt*). Ora isto “só é possível numa única coisa”, o próprio corpo, que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, do mundo objetivo como (*als*) Representação e na autoconsciência como (*als*) Vontade (CACCIOLA, 1994, p.48).

Não se à coisa-em-si pela razão, tampouco pela representação, mas sim pela sua objetividade imediata, mais especificamente, o corpo. Este é, ao mesmo tempo, Vontade e Representação, as duas formas de se ver o mundo. O corpo é, portanto, a verdadeira chave para se chegar à coisa-em-si. Para isso bastou-se deslocar o ponto de vista¹¹.

É interessante como Schopenhauer coloca o corpo humano como objeto necessário para se chegar à coisa-em-si. Sem ele, estaríamos impossibilitados de conhecê-la, pois é ele que liga o sujeito que conhece ao objeto a ser conhecido, por meio dos sentidos. Então, em Schopenhauer, o corpo é uma singularidade, conhecido imediatamente como fenômeno, mas também como vontade. Ele é, por si só, as duas formas de ver o mundo.

Segundo Chevitarese, em seu *Sobre o Problema da Cognoscibilidade da Coisa em si: a Crítica de Schopenhauer a Kant*, apesar de o corpo ser imediatamente conhecido, não há qualquer relação de causalidade:

o corpo surge como um algo imediatamente conhecido por qualquer indivíduo (...). Isto não significa, de modo algum, que haja aqui uma relação de causalidade, os movimentos corporais não são o efeito cuja causa encontraríamos na vontade: (...), ou seja, percebido como representação. Vontade e corpo são a mesma coisa tomada de modos diferentes: no primeiro caso, por uma autoconsciência imediata, no segundo, mediamente, por meio das condições de representação do fenômeno. Se o mundo pode ser tomado como representação, também pode

11 Esse conceito de deslocamento de ponto de vista está presente ao longo do MVR de outras formas. A apreciação estética e a superação do princípio de individuação também são deslocamentos de ponto de vista, quando o sujeito passa a contemplar por fora do princípio de razão.

ser tomado como vontade. São os dois lados da mesma moeda (CHEVITARESE, 2018, p.150).

Os movimentos corporais, tanto voluntários quanto involuntários, são objetivação direta da vontade, percebidos como representação. A única diferença efetiva entre Vontade e corpo é o modo como este é tomado. O deslocamento do ponto de vista só é possível por causa do corpo, justamente por ele ser o ponto comum entre as duas formas de se ver o mundo: vontade e representação. Ele é o ponto central.

Outro motivo pelo qual o corpo é o cerne central das relações entre Vontade e representação é que ele é o limite do conhecimento da coisa-em-si¹². Todo ato da Vontade é conhecido imediatamente no corpo, e somente por ele. A Vontade só pode ser conhecida em fato isolados, no tempo, conforme a causalidade. O corpo é condição de conhecimento para ela. Um conhecimento, inclusive, que ocorre *a posteriori*. Eis o motivo pelo qual a aparência da coisa-em-si só pode ser conhecida de forma limitada: suas manifestações estão submetidas ao tempo, sendo, portanto, conhecidas de maneira fenomênica.

Esse tipo de conhecimento, segundo Cacciola, encontra uma barreira para o conhecimento da Vontade:

trata-se de um lugar não à crença, mas a um outro tipo de saber: o saber do corpo sobre a sua própria vontade que, por ser interior e imediata, não se submete à causalidade, revelando com isso algo “infundado”, a Vontade. (...) No entanto, se a Vontade se manifesta diretamente a cada indivíduo, isso ainda é um conhecimento fenomênico, por estar submetido ao tempo, condição da experiência interna. O conhecimento da essência esbarra, pois, na condição do conhecimento do fenômeno e, embora essa essência se manifeste sem mediações, ela não é plenamente conhecida, desde que permanece uma última barreira: a temporalidade (CACCIOLA, 1994, p. 58)

A limitação do conhecimento da coisa-em-si se origina da dificuldade mencionada. Todo saber é fenomênico, *a posteriori*, pois, quando a Vontade se manifesta no indivíduo, ela o faz diretamente. Porém, a própria Vontade está além do tempo, espaço e causalidade. O conhecimento da essência esbarra, então, no fenomênico. A coisa-em-si, conseqüentemente, só pode ser conhecida através de suas manifestações, isto é, em sua objetividade.

Essa barreira, no entanto, não representa uma dificuldade teórica. É verdade que a coisa-em-si não pode ser totalmente conhecida, pois isso requer que ela contradiga a si mesma, conforme estabelecido. Porém, o que Schopenhauer investiga é sua cognoscibilidade, ou seja, se a sua existência pode ser compreendida. O que não se pode saber sobre a coisa-em-si é o que ela é, como ela é e qual é a sua essência, mas pode-se saber

12 O conhecimento da coisa-em-si é limitado.

que ela existe, se revela por meio da Vontade, objetiva-se e manifesta-se diretamente no corpo humano, que é a interseção entre as duas formas de se ver o mundo. Deslocando-se o ponto de vida, tem-se a Vontade. O corpo a conhece como Representação¹³.

1.3. Véu de Maya

Inspirado pelas filosofias orientais, Schopenhauer utiliza o conceito de Véu de Maya ao longo de seu MVR: ele é o responsável pela ilusão que impede que o ser humano enxergue o mundo como ele realmente é. Não uma ilusão propriamente dita, mas sim uma forma distorcida de se ver o mundo. A importância e a influência do Véu de Maya são tais que as partes três e quatro do primeiro MVR, a Metafísica do Belo e a Ética, respectivamente, tratam do mundo como representação e como Vontade após a remoção de tal véu.

O Véu de Maya é mais citado, inclusive, ao longo do quarto livro, no qual Schopenhauer aborda a compaixão humana e o egoísmo. Nessa parte do MVR, esse véu é chamado também de princípio de individuação, a ilusão que faz com que o indivíduo não perceba que todos são partes do mesmo ser, e se veja como uma existência independente daqueles a seu redor. Daí vem a afirmação de sua vontade, que faz com que seu egoísmo culmine em um ímpeto de atacar e eliminar qualquer impeditivo para seus desejos, mesmo que isso signifique restringir a vontade alheia. Isso será tratado mais adiante na presente estrutura.

Segundo Schopenhauer, o Véu de Maya é a essência dessa ilusão que aparece ao representar o mundo conforme o princípio de razão:

O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem-a-ser, sem nunca ser; Espinoza o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”. (...) O que todos pensam e dizem, entretanto, não passa daquilo que nós agora também consideramos, ou seja: o mundo como representação, submetido ao princípio de razão (SCHOPENHAUER, 2005, §3, p.49).

A ilusão aparece ao se enxergar o mundo, ou seja, o Véu de Maya distorce a visão do mundo como representação quando submetida ao princípio de razão. Mas esse conceito não foi criado por Schopenhauer: diversos outros filósofos o apresentaram anteriormente,

13 Não que a Vontade em si seja representação, mas o corpo conhece como ela se exterioriza.

principalmente os orientais. E esse véu da ilusão faz com que existam dois pontos de vista para cada uma das formas de se ver o mundo. É possível removê-lo, mas não é fácil e nem possui explicação racional, quando se tratando da superação do princípio de individuação, por exemplo.

Mas qual a origem do termo e seu significado? Existem diversas maneiras de se analisá-lo: etimológica, histórica, filosófica e até cultura, uma vez que a filosofia oriental possui diversas variações conforme a região. Fábio Mesquita, em seu artigo intitulado *Māyā: apropriação e influência*, realiza uma investigação acerca desse conceito:

Etimologicamente, o substantivo feminino *Māyā* se relaciona com o conceito “medida”. A raiz *mā* significa medir, mensurar, calcular, construir ou criar. (...) Assim, *Māyā* foi concebida por muitas vertentes da filosofia hindu como a causa da existência material, na qual todos os seres atuam. No entanto, ao mesmo tempo em que possui o poder de criação, *Māyā* também é a fluidez eterna do mundo fenomênico, efeito de toda realidade, responsável pelo ciclo de *samsāra* (*fluxo de incessantes renascimentos no mundo*) (MESQUITA, 2019, p. 35-36).

Por definição, o termo “Maya” se refere à medida, à criação. Esta definição, quando utilizada na filosofia hindu, refere-se à causa da existência material, mas também ao mundo fenomênico. Poder-se-ia argumentar, portanto, que a primeira significação de Maya seria aplicável à conotação dada ao véu homônimo mencionado anteriormente. Porém, isso significa que Maya seria a coisa-em-si, a Vontade, o que a tornaria incompatível e contraditória com o próprio conceito de Vontade como coisa em si, uma vez que esta não pode, de modo algum, ser tomada como causa do mundo fenomênico, uma vez que está além da causalidade¹⁴.

Por um lado, é verdade que seria uma atitude precipitada chegar a uma conclusão definitiva após breve análise. Por outro, porém, é seguro concluir, aqui, que Schopenhauer, em seu MVR, não utilizou o Véu de Maya para denotar uma forma de geração, pois, conforme apresentado anteriormente, o filósofo de Danzig se refere a Maya como “o véu da ilusão que cobre os olhos de todos os mortais” (MVR 1, 2005, §3, p.49)¹⁵.

Mas há uma pista de qual seria a verdadeira significação do Véu de Maya. Conforme apresentado anteriormente, no §3 de seu primeiro MVR, ao apresentar este que define como o véu da ilusão, o filósofo de Danzig afirma que, apesar dos diversos nomes, trata-se do mundo como representação **submetido ao princípio de razão**. Há uma pista, a esse respeito, também no texto de Mesquita:

Parece-nos que no início da relação do filósofo com a Índia, no ano de

14 Além de ser um absurdo teórico. O homem é Vontade, ela é sua essência. Se tal essência fosse uma ilusão, ser humano seria uma mentira, o que é ilógico.

15 No MVR não, mas em seu *Der Handschriftliche Nachlass* (Manuscritos da Juventude, ainda não lançado no Brasil), escrito em 1814, Schopenhauer de fato atribuiu a Maya uma conotação de amor, parte do princípio de criação do mundo.

1813-14, Schopenhauer ainda não havia dado grande destaque à Maya como sinônimo de ilusão, algo que seria desenvolvido em sua teoria da Representação até 1818. A princípio, sua principal preocupação era realizar comparações com o mundo sensível platônico ou com o fenômeno kantiano. Desse modo, o início do uso do conceito *Māyā* por Schopenhauer estaria relacionado diretamente ao mundo representado subordinado ao princípio de razão (MESQUITA, 2019, p.42).

O Véu de Maya, de acordo com o que foi apresentado por Schopenhauer em seu MVR, refere-se a como o mundo é representado conforme o princípio de razão. Antes disso, o filósofo de Danzig não havia dado destaque a esse conceito, que também não possuía, em seus escritos anteriores, esse significado específico. Invariavelmente, o Véu de Maya é, portanto, a ilusão que cobre os olhos do ser humano ao ver o mundo como representação.

Esse véu está sempre presente ao representar. Isso significa que, ao interagir com o mundo conforme o princípio de razão, o indivíduo verá esse mundo de forma distorcida:

Pois o mundo é absolutamente representação, e precisa, enquanto tal, do sujeito que conhece como sustentáculo de sua existência. Sim, toda aquela longa série temporal, cheia de inumeráveis mudanças, mediante as quais a matéria ascendeu de forma a forma até a existência do primeiro animal cognoscente, toda essa longa série, ela mesma, só pode ser pensada unicamente na identidade de uma consciência. O mundo é sucessão de representações dessa consciência, forma de seu conhecimento, sem a qual perde toda significação e não é nada (SCHOPENHAUER, 2005, §7, p. 75-76).

Tudo que aparece no mundo é representação. Porém, para tanto, este mundo precisa de um sujeito que conhece. Tudo o que existe no tempo, espaço e causalidade precisa de uma consciência. O mundo é, então, tudo o que é conforme representado pelo sujeito que conhece. Porém, graças ao Véu de Maya, sua imagem perante a consciência será sempre distorcida.

É natural que a razão produza um mundo distorcido. Afinal, no que tange conhecer o mundo exterior, ela é responsável apenas por representar:

Pois também esta última modalidade de conhecimento pertence sempre ao entendimento, não à razão, cujos conceitos abstratos podem servir tão-somente para acolher aquela compreensão imediata, fixá-la e ligá-la, jamais produzi-la. Cada força e lei natural, não importa onde se exteriorize, tem de primeiro ser conhecida imediatamente pelo entendimento, apreendida intuitivamente, antes de aparecer *in abstracto* para a razão da consciência refletida (SCHOPENHAUER, 2005, §6, p. 65).

A razão é secundária para o conhecimento. De fato, ela não possui qualquer capacidade de produzi-lo. Essa capacidade é reservada para o entendimento. A razão só age por último, *a posteriori*, quando o conhecimento já foi produzido. Conseqüentemente, este, ao se tornar representação, já se formou completamente, tanto na intuição quanto na abstração, graças ao entendimento.

Quando ocorre a representação, a ilusão está na incapacidade de enxergar a coisa-em-si como algo que une todos os seus fenômenos. Não obstante, o princípio de individuação é gerado justamente dessa incapacidade. Ora, se, conforme estabelecido, não há nada no mundo que não seja representação, e se o véu está sempre presente no sujeito de conhecimento quando ele conhece suas representações, segue-se, então, que o mundo conforme o princípio de razão é tanto ilusão quanto é representação.

Isso não significa, porém, que o indivíduo esteja condenado a uma vida de ilusão. De fato, tudo o que Schopenhauer apresenta, como sofrimento, dor, tédio e a referida ilusão, possuem escapatória¹⁶. O que ocorre é que tal escapatória não é encontrada naturalmente e, quando um indivíduo consegue amenizar a tragédia de sua vida, é porque trata-se de alguém excepcional. O ponto em comum, no entanto, é que, para que se possa haver tal amenização de qualquer um desses aspectos trágicos, é necessário que o ser humano se liberte, isto é, consiga remover o Véu de Maya cobrindo seus olhos¹⁷ e enxergar o mundo para além do princípio de razão.

Segundo Deyve Redyson, em seu artigo intitulado *Schopenhauer e o Pensamento Oriental Entre o Hinduísmo e o Budismo*, as influências de Schopenhauer ao abordar Maya em seu MVR foram as *Upanishades*:

Māyā colabora, dessa forma, para Schopenhauer fundamentar o fato das causas da representação não residir nas próprias representações, pois para Schopenhauer *o mundo é a minha representação*. Partindo da representação de que o mundo é aparente e toda a responsabilidade por seu nascimento é *Māyā*, Schopenhauer claramente chega a inevitável identificação de que a deusa é ilusão e aproxima das duas expressões alemães *véu (Schleier)* e *ilusão (Schein)*, a realidade mutável, pois a leitura schopenhaueriana segue o *Svetasvatara Upanishades* e o *Kainalya Upanishades* que fazem alusão a *Māyā* como ilusão (...) (Redyson, 2010, p.8).

Maya, em Schopenhauer, é pura ilusão, conforme apresentado em seu MVR. Segundo Redyson, o filósofo de Danzig tem os *Upanishades* como sua influência para tratar do conceito de Maya como ilusão. Então, o véu que cobre os olhos de todos os indivíduos foi primeiro apresentado como a realidade mutável nos *Upanishades*. Eis a influência de Schopenhauer ao tratar de tal véu, bem como o significado deste no MVR.

Com base no que foi apresentado, pode-se considerar que o Véu de Maya que Schopenhauer nos apresenta tem sua base nas *Upanishades*. Trata-se da ilusão que fez com

16 Mas Schopenhauer não mostra as escapatórias como algo que se deva fazer. O que ele faz, ao tratar de sua Ética, na quarta parte do Tomo 1 de seu MVR, é “diagnosticar” o mundo e apresentar o que poderia ser uma “cura”.

17 Isso não se aplica, no entanto à eudemonologia, que consiste meramente de viver da melhor forma possível com base no que se conhece de si mesmo.

que o ser humano, ao representar, enxergue o mundo de forma distorcida e incorretamente acredite ser um indivíduo independente do mundo ao seu redor, o que o torna egoísta. O Véu de Maya é bastante presente na filosofia schopenhaueriana, principalmente em sua Ética, de modo que o ser humano, para poder ver o mundo como este realmente é, precisa remover esse véu. Sua remoção revela o que é realmente belo e o que é realmente virtuoso.

1.4. A Metafísica do Belo

Em primeiro lugar, deve-se ter em consideração que Schopenhauer usa o conceito platônico de Ideia:

Reconhecemos nesses graus as Ideias de Platão, na medida em que são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza. Todas essas ideias se expõem em inúmeros indivíduos e fenômenos particulares, com os quais se relacionam como os modelos se relacionam com as suas cópias (SCHOPENHAUER, 2005, §30, p. 235).

A objetivação da Vontade é o seu fenômeno, mas esse fenômeno não é a ideia: ela se expõe nos indivíduos e em outros fenômenos, exatamente como apresentada por Platão. Elas aparecem tanto nos indivíduos quanto nos particulares, permitindo, entre eles, a mesma relação que os modelos possuem com suas cópias, ou seja, os fenômenos são mais do que simplesmente os reflexos de suas ideias¹⁸.

Mesmo assim, as ideias não são facilmente conhecidas pelo ser humano que, por causa do Véu de Maya, só enxerga os fenômenos como se fossem coisas isoladas. Com isso, as representações são distorcidas. Para que não ocorra essa distorção, é necessário remover o Véu de Maya. Em Schopenhauer, no que tange o mundo como representação, essa remoção é possível por meio da contemplação do belo, tanto na natureza quanto na arte. Isso é retratado na parte três de seu primeiro MVR, também conhecida como Metafísica do Belo. Nela o autor explica que, conforme a ilusão vai se desfazendo, o indivíduo passa a conseguir enxergar a essência por trás dos fenômenos, ou seja, ele consegue intuir as ideias. A experiência estética faz com que o espectador desvincule-se da influência da faculdade de razão e torne-se puro sujeito do conhecer, compreendendo não as representações, mas sim as ideias como elas realmente são. Este é o belo.

A vida, para Schopenhauer, é sofrimento. Não obstante, ele é conhecido como um

¹⁸ É interessante como o MVR parece ter o apoio de uma “tríade” de influências: Kant para a coisa-em-si, *Upanishades* para o Véu de Maya e Platão para as ideias. Em realidade, Schopenhauer utiliza diversas influências de diversos lugares diferentes, mas sem se prender a tradição alguma: ele monta sua própria identidade filosófica.

filósofo pessimista. A arte é agradável justamente por aliviar temporariamente esse sofrimento. Não apenas isso, ela expressa as ideias como elas são, independentes do princípio de razão, que é onde ocorre a distorção. Ora, se o mundo é representado de forma distorcida quando submetido ao princípio de razão, então, sem o reflexo das ideias e sem tal princípio, não haverá distorção: a experiência do conhecimento se dará da forma mais pura possível, e o indivíduo verá o mundo em sua forma mais pura, as ideias.

É importante ressaltar, no entanto, que esse alívio e a condição de intuir para além do princípio de razão, que ocorre na contemplação estética, é apenas temporário, ou seja, ocorre apenas durante a contemplação estética em si. Contemplar uma bela arte não liberta o indivíduo permanentemente de seu sofrimento e tampouco o ilumina para um conhecimento superior, apenas o permite levantar o Véu de Maya temporariamente. Findada a contemplação, o indivíduo retorna ao estado que estava antes de sua experiência estética. Inclusive o próprio artista, que Schopenhauer chama de gênio, por mais que consiga produzir em si o mesmo efeito, também não permanece nesse estado o tempo todo.

O grande trunfo da arte é que ela desfaz a conexão do objeto com as suas relações, isto é, o remove do curso do mundo e o apresenta de forma isolada para o sujeito. Este, conseqüentemente, se torna puro sujeito do conhecimento. Quando isso acontece, o princípio de razão deixa de atuar, e até mesmo a causalidade fica em segundo plano, e a contemplação ocorre fora do tempo e do espaço.

Porém, para Schopenhauer, não apenas há uma hierarquia entre as artes, como também a música está totalmente fora dessa mesma hierarquia:

Na filosofia schopenhaueriana, além das artes das quais o filósofo estabelece uma hierarquia, arquitetura, escultura, pintura e poesia, há também a música, que está fora dela, pois se encontra por inteiro separada em relação às demais artes, enquanto linguagem universal e imediata da vontade como coisa-em-si (NUNES, 2017, p.133).

O diferencial da música, em relação às outras artes, é que ela não possui nenhuma barreira, podendo ser compreendida por qualquer pessoa. É por isso que Schopenhauer a define como linguagem universal. Além do mais, ela é o que há de mais próximo da expressão da Vontade como coisa-em-si. Eis o motivo pelo qual ela está fora da hierarquia: ela não remete a nenhuma ideia, mas à própria coisa-em-si. A música, para Schopenhauer, possui um aspecto único, que é o fato de ela, de certo modo, não ser um fenômeno, isto é, não ser uma representação em si, mas expressão tão direta quanto possível da Vontade. Ela expressa o íntimo do ser.

Considerando que os propósitos da presente dissertação não se voltam para o tema da Metafísica do Belo de Schopenhauer, comentaremos ilustrativamente apenas o papel da

poesia trágica, a maior e mais importante forma de arte, que está no topo da hierarquia. Ela é capaz de favorecer a experiência estética e “mostrar a vida como ela realmente é”, por remeter à Ideia de Humanidade:

No ápice da arte poética, tanto no que se refere à grandeza do seu efeito quanto à dificuldade de sua realização, deve-se ver a tragédia; e de fato ela assim foi reconhecida. (...) É o conflito da Vontade consigo mesma que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante. Ele se torna visível no sofrimento da humanidade, em parte produzido por acaso e erro, que se apresentam como os senhores do mundo e personificados como destino e perfídia, os quais aparecem enquanto intencionalidade; em parte advindo da humanidade mesma, por meio dos entrecruzados esforços voluntários dos indivíduos e da maldade e perversão da maioria. Trata-se de uma única e mesma Vontade que em todos vive e aparece, cujos fenômenos, entretanto, combatem entre si e se entredevoram (SCHOPENHAUER, 2005, §51, p. 333).

A tragédia tem forte efeito sobre o indivíduo porque ela mostra não apenas que a vida é sofrimento, mas também como esse sofrimento ocorre. Isso revela o lado caótico da Vontade, que a faz lutar contra si mesma, uma luta causada tanto pelo acaso quanto pelas ações humanas, quer elas sejam intencionais ou não. O grande trunfo, isto é, o que confere excelência à poesia trágica enquanto arte é o fato de que ela mostra que a vida é sofrimento. Não só isso, mas a forma como ela o faz também demonstra como ela está no topo da hierarquia das artes¹⁹.

Enfim, pode-se dizer que a experiência estética para Schopenhauer é o que permite ao contemplador, o sujeito puro do conhecimento, libertar-se da influência da faculdade de razão e desfazer as relações do objeto com o que lhe é externo, bem como com toda volição própria ao sujeito empírico:

Quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, (...); quando, conforme uma significativa expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tornaram unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva. Quando, por assim dizer, o objeto é separado de toda relação com algo exterior a ele e o sujeito de sua relação com a Vontade, o que é conhecido não é mais a coisa particular enquanto tal, mas a IDEIA, a forma eterna, a objetividade da Vontade neste grau (SCHOPENHAUER, 2005, §34, p. 246).

19 A importância da poesia não para por aí. No capítulo 38 do segundo tomo de seu MVR, Schopenhauer explica como a poesia é mais importante que a história para a compreensão da natureza humana.

A contemplação estética faz com que o indivíduo esqueça tudo que há ao seu redor, o próprio querer e até a si mesmo. Ele se perde no que está contemplando, e apreende o objeto de sua contemplação desvinculado da influência do conceito de razão. Isso faz com que o indivíduo contemple tal objeto de maneira inteiramente intuitiva, sem nenhuma relação com nada. Isto resulta na contemplação não da coisa, mas de sua Ideia, a objetividade da Vontade em seu grau específico. Eis então o modo como Schopenhauer compreende o papel 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. (...) – Apenas pela pura contemplação (antes descrita) a dissolver-nos completamente no objeto é que as Ideias são apreendidas (SCHOPENHAUER, 2005, §36, p.254).

Nem toda contemplação estética é produto da arte. Porém, toda arte fomenta a contemplação estética. O preceito é exatamente o mesmo: incitar o espectador a contemplar as coisas de maneira independente ao princípio de razão, em um sentido oposto à ciência, em sua forma liberta das relações com o que há de externo. Em outras palavras, a arte possibilita a contemplação das ideias como elas realmente são: objetividade da Vontade. A genialidade consiste, então, da capacidade de realizar tal contemplação e, em seguida, transmitir essa visão por intermédio da arte. Eis a essência da Metafísica do Belo de Schopenhauer.

1.5. Ética

Na quarta parte de seu primeiro MVR, Schopenhauer trata do mundo como Vontade conforme a remoção do Véu de Maya: as ações do ser humano. Por isso o filósofo de Danzig chama a atenção para a seriedade de seu texto:

A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente. Muito pelo contrário, referir tudo o mais à ação é tão conforme a natureza do homem, que ele, em toda investigação sistemática, sempre considerará a parte relacionada ao agir como o resultado da totalidade do conteúdo da investigação, pelo menos na medida em que este o interessa, e, assim, dedicará a essa parte, mesmo às expensas de outras, a sua mais séria atenção (SCHOPENHAUER, 2005, §53, p. 353).

Nesta parte de seu texto, Schopenhauer concentra-se nas ações humanas, e as tem

como algo inescapável e que não podem ser ignoradas. O motivo por trás disso, porém, é que é da natureza humana se interessar por suas ações, a ponto de considerá-las como o resultado final de sua pesquisa, dando atenção plena a elas, mesmo que, para isso, ele não precise ignorar todas as outras partes de sua pesquisa.

Com base nisso, seria natural supor que, uma vez que o alvo da consideração é a ação humana, essa consideração é uma filosofia prática. Até o autor admite isso. Porém, segundo ele, isso seria impreciso:

Nesse sentido, a parte seguinte da nossa consideração, de acordo com o modo comum de as pessoas se expressarem, poderia chamar-se filosofia prática, em contraste com a parte teórica tratada até agora. Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é 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. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las (SCHOPENHAUER, 2005, §53, p. 353).

Não seria a filosofia em si que se tornaria prática. O termo seria referente ao que está sendo considerado, ou seja, a ação do ser humano. A filosofia, em si, permanece teórica e, segundo Schopenhauer, jamais deveria deixar de ser, pois seu papel é apenas inquisitivo, produto de uma atitude contemplativa. A filosofia jamais deve se envolver com seu objeto de investigação, não importa o quão próximo este objeto seja dela.

O mesmo deslocamento de ponto de vista, apresentado na seção anterior, necessário para compreender a representação independente do princípio de razão, a experiência estética (Livro III), faz-se igualmente presente e necessário aqui para superar a ilusão fenomênica e levantar o Véu de Maya, a fim de elaborar uma Metafísica da Ética (Livro IV). Eis o ponto de origem da consideração que Schopenhauer declara como a mais séria de todas.

Ocorre que o princípio de individuação faz com que o indivíduo incorretamente acredite que sua existência é individual, autônoma e separada dos demais. A ignorância causada pelo Véu de Maya aparece novamente nesta parte, fazendo com que o indivíduo acredite que sua existência, supostamente isolada, seja o centro de tudo a seu redor. Consequentemente, ele passa a preocupar-se com o seu próprio bem-estar antes de tudo, mesmo que precise aniquilar os outros para tirar proveito disso. Esse é o egoísmo humano.

O egoísmo humano é um produto da Vontade entendendo o mundo ao redor do indivíduo como mera representação:

A Vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos. Todavia, semelhante pluralidade concerne não à Vontade como coisa-em-si, mas exclusivamente a seus fenômenos. A vontade se encontra em cada um destes por inteiro indivisa e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes

repetida de sua própria essência, porém esta, portanto o que é de fato real, é encontrada imediatamente só em seu interior. Eis porque cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo aquilo que lhe opõe resistência. (...) Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa na natureza (SCHOPENHAUER, 2005, §61, p. 426-427).

A pluralidade que ocorre nos indivíduos é a Vontade surgindo através de seus fenômenos (a coisa-em-si permanece indivisível). Ao seu redor, o que ela vê são representações que nada mais são do que reflexos de sua essência. Consequentemente, esta Vontade, que vê apenas o seu interior como real, quer tudo para si, quer tudo dominar. Esse é o egoísmo conforme apresentado por Schopenhauer.

Essa pluralidade fenomênica, isto é, esse princípio de individuação que gera o egoísmo humano, representa apenas um dos lados. Ele possui um oposto:

Em um extremo, tem-se a radical afirmação da vontade, caracterizada pelo egoísmo perverso, raiz da crueldade, fruto do pleno aprisionamento ao princípio de individuação; no outro extremo, tem-se a negação da vontade, caracterizada pela resignação, pela santidade, frutos da dissolução radical do véu de Maya – (...). Trata-se, portanto, de uma decifração metafísica da experiência da moralidade, que corresponde aos graus de desvelamento da ilusão fenomênica (CHEVITARESE, 2005, p.39).

O egoísmo, que leva à crueldade, não é condição inescapável. É verdade que a crueldade é oriunda do aprisionamento ao princípio de individuação. O seu oposto é a dissolução total do Véu de Maya, a resignação e a santidade, ou seja, a negação da Vontade. Isso ocorre em conformidade com os graus de desvelamento da ilusão fenomênica.

É importante ressaltar que, para Schopenhauer, o problema não é o egoísmo em si. Este, de fato, não é sequer a raiz do problema. Na verdade, é até natural ao ser humano. O problema é quando a Vontade se afirma tanto que, de certo modo, faz com que o indivíduo se torne escravo de seus desejos, numa afirmação descontrolada, a ponto de querer impor sua vontade sobre os outros a seu redor. Tal afirmação descontrolada é consequência do princípio de individuação.

Também é importante elucidar que o fundamento da moral, para Schopenhauer, se dá pela compaixão em si, produto direto da remoção do Véu de Maya:

Agora lhe é impossível permitir aos outros que padeçam na miséria, enquanto ele mesmo possui em abundância inclusive o supérfluo; como alguém que num dia se priva de alimento para no seguinte ter ainda mais do que efetivamente pode consumir. Pois àquele que pratica obras de amor, o Véu de Maia se torna transparente e a ilusão do *principii individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade, em cada ser, consequentemente também em quem sofre (SCHOPENHAUER, 2005, §66, p.474).

Ao superar o princípio de individuação, o ser humano não consegue mais ser capaz de permitir que outros vivam na miséria. Para ele, é impensável que alguém não tenha alimentos enquanto ele tenha abundância de comida. O motivo por trás disso é que para quem pratica obras de amor, o Véu de Maia se torna transparente, o permitindo ver que a Vontade que existe em si é a mesma Vontade existente em todas as coisas.

Este tipo de moral, para Schopenhauer, não pode jamais ser ensinada:

Pois a virtude de fato provém do conhecimento, porém não do conhecimento abstrato, comunicável em palavras. Se fosse este o caso, poderia ser ensinada e, desse modo, ao expressarmos aqui a sua essência e o conhecimento que está em seu fundamento teríamos eticamente melhorado todo aquele que nos tivesse compreendido. Mas não é o caso. Antes, pode-se tão pouco formar um virtuoso por meio de discursos morais e sermões quanto o foi formar um único poeta com todas as estéticas desde Aristóteles. Pois o conceito é infrutífero para a verdadeira essência íntima da virtude, assim como o é para a arte, e apenas como inteiramente subordinado pode servir de instrumento na elaboração e preservação de algo que foi conhecido e estabelecido de outra forma. (...). De fato, os dogmas abstratos não têm influência sobre a virtude, isto é, sobre a boa disposição: os falsos dogmas não perturbam a esta, e os verdadeiros muito dificilmente a promovem (SCHOPENHAUER, 2005, §66, p.468-469).

A verdadeira virtude não pode ser ensinada. Se pudesse, bastaria que se soubessem seus fundamentos para que os indivíduos melhorassem eticamente. Porém, não se pode formar um virtuoso por meio de discursos morais e sermões. Isso ocorre porque o conceito não significa nada para a Vontade, da mesma maneira que não ajuda em nada na arte, e só pode servir positivamente na virtude se for para elaborar o que já se conhece de outra forma. Segundo Schopenhauer, os dogmas abstratos não influenciam a virtude: os falsos dogmas não a perturbam e os verdadeiros não a promovem.

Mas qual seria esse conhecimento necessário? Segundo Chevitarese, trata-se de um tipo específico de intuição:

A virtude autêntica pode surgir apenas de uma intuição da unidade fundamental da vontade, ou seja, a visão de que, para além da heterogeneidade de indivíduos, *somos* a mesma essência. Trata-se de uma “visão correta” do Mundo. Como Platão, Schopenhauer compreende que a verdadeira virtude não pode ser ensinada, não se constituindo como um produto da educação ou da formação intelectual. Por meio da educação, pode-se, apenas, modificar o encaminhamento da vontade, jamais transformá-la propriamente: (...). Mas, acima de tudo, é importante frisar que uma moral que se pretenda sustentar pelos motivos que oferece é indissociável do egoísmo, até porque, em última análise, se existir alguém *querendo* a moralidade, seja por resultados ou benefícios, já há inclinação egoísta (CHEVITARESE, 2005, p.41-42).

A única origem possível da verdadeira virtude é a intuição do fato de que, no fundo, todos são partes do mesmo ser, possuem a mesma essência. Essa é a forma “correta” de se ver o Mundo. O ponto de origem disso é que Schopenhauer segue Platão no pensamento de

que a verdadeira virtude não pode ser ensinada, isto é, ela não pode ser obtida por uma formação intelectual. Tudo o que a educação pode fazer, nesse sentido, é modificar a forma como a vontade se encaminha, mas sem transformá-la. Chevitarese ressalta, também, que uma moral que oferece os motivos como benefícios ou resultados não é virtude, pois não difere em nada do egoísmo.

Com base nisso, pode-se compreender que a verdadeira moral não é um conhecimento abstrato que possa ser passado adiante e, se pudesse, seria ineficiente, pois a Vontade não pode ser influenciada por conhecimento abstrato algum, e a moral não pode possuir qualquer objetivo. Trata-se apenas de uma compreensão, isto é, uma “visão correta” do mundo, na qual o indivíduo compreende que ele é a mesma Vontade que está presente em tudo.

Mas a compaixão não é a negação total da Vontade, ou seja, ela não é o oposto do egoísmo. Existe um patamar mais além, um desprendimento pleno. O indivíduo que chega neste ponto se desprende de forma tal que sua Vontade se volta contra si mesma:

Se compararmos a vida a uma via circular de carvão ardente, com alguns lugares frios, que teríamos de percorrer incessantemente, estes lugares frios consolam quem é envolvido pela ilusão, e num destes lugares frios agora se encontra, ou o vê próximo a si, assim prosseguindo firmemente sua marcha; porém, o homem que vê através do *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias (SCHOPENHAUER, 2005, § 68, p.482).

Utilizando a comparação de Schopenhauer, na qual a vida é uma alternância entre sofrimento constante com raros momentos de conforto (do carvão ardente com alguns lugares frios), o indivíduo que vê através do princípio de individuação e enxerga a essência das coisas, não mais se deixa afetar por tal conforto. Este conforto, em realidade, é apenas ilusório. Sua Vontade não mais quer se afirmar, pelo contrário, ela começa a negar a si mesma. Com isso, o indivíduo transiciona da virtude e atinge um estado que Schopenhauer denomina de *ascese*.

Entretanto, a ascese não representa uma elevação moral extrema. Na verdade, há uma diferença. Enquanto que a compaixão moral vem do entendimento de que todos são partes da mesma essência, a ascese é uma rejeição à Vontade em si. De fato, ela é um esforço constante:

Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter

entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. (...) Em consequência, observemos as histórias da vida interior dos santos cheias de conflitos espirituais, tentações e abandono da graça, isto é, daquele modo de conhecimento que, ao tornar todos os motivos ineficientes, emudece, como quietivo universal, qualquer querer e proporciona a mais profunda paz e abre o portão da liberdade. Consequentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça. Ao fim, como já conhecem o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada (SCHOPENHAUER, 2005, §68, p.496).

“Negar a Vontade” não significa se libertar dela plenamente, ainda mais porque isso seria incoerente. Essa “negação” precisa ser persistente, haja visto que o corpo é objetividade da Vontade. Portanto, por mais que ela negue a si mesma, ela ainda existe no indivíduo e ainda busca sua afirmação constantemente, para arder o tão intensamente quanto possível. Consequentemente, todas as histórias dos santos envolvem sofrimento constante, penitências e tentações intermináveis. Suas vidas são duras e buscam o desagradável, e suas renúncias são auto-impostas. Tudo isso para manter sua negação e garantir sua salvação.

A diferença principal entre a compaixão e o ascetismo é que, no caso do segundo, todas as renúncias são imposições que o asceta faz a si mesmo. Na compaixão, por sua vez, não há a busca voluntária pelo sofrimento, tampouco há uma imposição, pois o indivíduo que sente compaixão não está tentando obter nada para si, sua intenção é meramente aliviar o sofrimento alheio, que também é o seu próprio sofrimento.

É importante ressaltar, no entanto, que o comportamento do asceta não é deliberadamente penitente, isto é, ele não age dessa forma por um arbítrio intelectual. De fato, esse comportamento ocorre espontaneamente:

Ora, visto que aquela AUTO-SUPRESSÃO DA VONTADE procede do conhecimento, porém todo conhecimento e intelecção enquanto tais são independentes do arbítrio, segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em consequência, subitamente e como de fora voando. Por isso justamente a Igreja denominou esse acontecimento EFEITO DA GRAÇA (SCHOPENHAUER, 2005, §70, p.510-511).

A auto-supressão da vontade vem do conhecimento. Mas o conhecimento, assim como a intelecção, não depende do arbítrio. Então, a negação do querer não pode ser produto

de qualquer resolução, mas sim da relação entre o conhecimento e o querer no indivíduo. Conseqüentemente, tal auto-supressão ocorre de maneira súbita e inexplicável. Segundo Schopenhauer, este efeito é chamado, pela Igreja, de efeito da graça, como se fosse uma iluminação repentina²⁰.

Há, entretanto, um problema muito grave com o ascetismo:

Antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. (...) Em consequência, observemos as histórias da vida interior dos santos cheias de conflitos espirituais, tentações e abandono da graça, isto é, daquele modo de conhecimento que, ao tornar todos os motivos ineficientes, emudece, como quietivo universal, qualquer querer e proporciona a mais profunda paz e abre o portão da liberdade (SCHOPENHAUER, 2005, §68, p.496).

É justamente pela afirmação da Vontade ser algo constante que sua negação também é uma luta constante. O ser humano não tem Vontade, ele é Vontade. Enquanto estiver vivo, ela estará sempre agindo nele, sempre tentando se expressar, se afirmar e, quando o indivíduo morrer, a Vontade permanecerá, pois ela é sua essência, e apenas o indivíduo se extingue, o ser permanece. Conseqüentemente, o asceta vive em eterno conflito, continuamente tentando abandonar o modo de conhecimento que funciona como um quietivo universal. A superação do princípio de individuação incorre em uma eterna luta contra a vontade que se manifesta no corpo.

Mas se a compaixão surge independente de qualquer arbítrio racional, o ascetismo é raríssimo, sendo tal negação da Vontade uma luta constante e a tendência é sempre sua afirmação, então, o que fazer? Estaria o indivíduo fadado a uma luta interminável contra seus desejos? Bem, Schopenhauer afirma que a vida é uma tragédia, sofrimento eterno, causado por todo desejo. Então, o prognóstico não parece favorável²¹.

Mas nem tudo está perdido. É verdade que o fundamento da ética schopenhaueriana é a compaixão, e que é também desafiador manter-se na negação da vontade, no ascetismo. Todavia, ainda há uma alternativa: viver o melhor de si como possível. Surge, então, a eudemonologia de Schopenhauer²², apresentada principalmente em seus *Aforismos para a*

20 Na verdade, existem duas vias para a negação da Vontade. Um exemplo da segunda via pode ser conferida na dissertação de mestrado de Livia Lins, intitulada *As vias de Negação da Vontade em Schopenhauer* (2016).

21 Ironicamente, podemos ter encontrado aqui o ponto de origem para o estigma de pessimista que Schopenhauer recebeu. Também podemos ter encontrado o motivo pelo qual ele era contra o otimismo.

22 Para uma melhor abordagem do tema, ver CHEVITARESE, L.: "A Eudemonologia empírica de Schopenhauer: a 'liberdade que nos resta' para a prática de vida". In: Redyson (Org.): *Schopenhauer no Brasil. Homenagem aos 150 anos da morte de Arthur Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia (UFPB), 2011.

Sabedoria de Vida, que o autor escreveu como parte de seu *Parerga e Paralipomena*. Nesta obra, o filósofo de Danzig apresenta “máximas”, onde recomenda meios para se levar uma “vida sábia”. É possível minimizar o sofrimento através de tal sabedoria. Se o indivíduo não consegue sentir compaixão pelos outros, ele ao menos pode abraçar seu egoísmo e viver de uma forma que o beneficie ao máximo, sem ser injusto, isto é, sem que a afirmação de sua vontade incorra na negação forçada da vontade alheia.

O foco principal do estudo apresentado na presente estrutura não é o indivíduo que possui compaixão, tampouco o virtuoso. Pelo contrário: o objetivo é investigar o comportamento daquele que não supera, de modo algum, o princípio da individuação, e sucumbe a seu egoísmo, tornando-se escravo de seus desejos. A investigação visa compreender todas as nuances relacionadas a esse comportamento egoísta dentro de uma disputa intelectual, onde ele se torna moralmente injusto com os outros. Por outro lado, porém, tudo o que foi trabalhado até o presente momento possui vital importância para compreender os temas que serão expostos e analisados nos próximos dois capítulos.

É possível ter compaixão pelos outros. Alternativamente, é possível ser o melhor de si tanto quanto possível: eudemonologia. Mas a maioria das pessoas não o faz, e isso é natural: a tendência é que a Vontade se afirme o máximo possível, ou seja, o ser humano é naturalmente egoísta. E, para satisfazer seus desejos, ele está até disposto a dominar e aniquilar o que se opõe a tais desejos.

A raiz desse egoísmo é a ilusão fenomênica, que é produto da distorção do Véu de Maya, que reside no princípio de razão. Teoricamente, seria sensato refletir sobre o mundo para remover este véu. Mas quem dá a palavra final não é a Razão, mas sim a Vontade. Ela exerce uma primazia sobre o intelecto humano e a própria faculdade de razão. No próximo capítulo desta estrutura, convém, portanto, investigar o papel da razão e do intelecto, tanto entre si quanto no comportamento do ser humano, a fim de compreender suas motivações e suas finalidades.

CAPÍTULO II

RAZÃO E DIALÉTICA EM SCHOPENHAUER

2.1. Razão e Intelecto

Agora, convém relacionar a razão aos aspectos do indivíduo, isto é, como ela age em seu intelecto e como o indivíduo reage a ela. Nesta estrutura, então, será investigada a relação entre a faculdade de razão, o intelecto, e a capacidade de representar, de modo a esclarecer qual seu funcionamento no aprendizado e na atitude do ser humano.

Quem percebe o mundo exterior, em Schopenhauer, é a consciência. Ela é a responsável pela apreensão imediata das representações ao redor, sendo capaz de diferenciar Vontade de intelecto. Segundo Cacciola, em seu *Schopenhauer e o Dogmatismo*, o intelecto e a vontade enquanto querer são dois componentes heterogêneos dessa consciência, que também se dividem em duas partes, uma que conhece e outra que é conhecida:

A consciência, tanto como percepção do mundo exterior quanto como consciência de si, decompõe-se numa parte que conhece e noutra parte que é conhecida, uma vez que não tem sentido falar em sujeito sem objeto. A partir daí, Schopenhauer conclui, em primeiro lugar, que é impossível uma consciência como inteligência pura, pois, nesse caso, haveria um conhecimento sem objeto e, em segundo lugar, que o que conhece não pode ser conhecido, pois, então, teria que ser objeto do conhecimento de outro ser que conhecesse. Na consciência de si, o que é conhecido é a vontade (...). A vontade, enquanto o conhecido, é o primeiro, o originário, o protótipo. O que conhece é o secundário, éctipo. Duas imagens ilustram a relação entre o querer e o conhecer: a dos corpos que têm luz própria e a dos que apenas a refletem; e a das plantas, em que a raiz seria a vontade e a corola, o intelecto. (CACCIOLA, 1994, p.120).

Segundo Cacciola, sua parte representativa é diretamente proporcional à complexidade do organismo. Consequentemente, a força de representação, no ser humano, adquire maior perfeição, originando as representações abstratas da razão. O intelecto é, portanto, separado da Vontade, pois fica na segunda parte da consciência, enquanto a Vontade fica na primeira parte, tendo, então, predominância.

Mas o que é o intelecto em Schopenhauer? Segundo Livia Ribeiro Lins, em sua obra *Sobre o Intelecto e sua Relação com o Caráter em Schopenhauer*, ele é simplesmente uma manifestação da Vontade, tendo o cérebro como seu correspondente, sendo responsável pelas intuições e pela regulação das sensações com o mundo externo:

De acordo com o filósofo, o intelecto é o maior responsável pelas

intuições, ficando os sentidos com a mera sensação. Aos nervos dos órgãos sensoriais cabe a tarefa de emprestar aos objetos cor, som, sabor, temperatura etc.; ao cérebro fica o cargo de proporcionar às coisas tudo o que pode ser representado por tempo, espaço e causalidade, como extensão, forma, solidez e movimento. (...) O intelecto regula as relações do organismo com o mundo externo. Ele é útil para a autopreservação sem interferir diretamente no funcionamento interno do corpo. Sua existência é secundária, servindo de instrumento para que as finalidades volitivas sejam alcançadas (LINS, 2018, p.137).

Por mais que as representações abstratas possam produzir as mais diversas orientações intelectuais, ainda é a Vontade quem comanda. O intelecto, então, pode influenciá-la, mas ela é quem decide, qualquer elemento intelectual termina, necessariamente, como elemento volitivo. Não obstante, o conhecimento, que se origina nele, é um trabalho penoso, mas a Vontade é incansável.

Mas se Schopenhauer não tem a razão como origem do conhecimento, como ele ocorre? Para o filósofo de Danzig, o ponto de partida é o corpo. Ele é o objeto imediato, o ponto de partida para que o indivíduo obtenha qualquer conhecimento, obtido imediatamente a partir do corpo, mais especificamente, por intermédio dos sentidos:

Aqui, portanto, o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei de causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados. (...) Mas o entendimento nunca seria usado, caso não houvesse algo mais, de onde ele partisse. E este algo é tão somente a sensação dos sentidos, a consciência imediata das mudanças do corpo, em virtude da qual este é objeto imediato (SCHOPENHAUER, 2005, §6, p.62-63).

Não é possível obter conhecimento de nenhuma outra forma senão a partir do corpo, objeto imediato. A primeira forma de conhecimento, portanto, é o intuitivo, que ocorre através dos cinco sentidos.

Sujeito e objeto, então, são divididos, porém correlatos, constituindo a forma da representação. Em Schopenhauer, as demais formas da representação, tempo, espaço e causalidade, só podem ser atribuídas ao objeto, e são essenciais a ele, posto que ele é idêntico à representação. Mas se ele é, também, essencial ao sujeito enquanto tal, então espaço, tempo e causalidade provêm do sujeito e são conhecidos *a priori*, sendo, assim, a fronteira comum entre ambos.

Mas existe também outra forma de se obter conhecimento. Por mais que só se conheça a partir do objeto imediato, também é possível aprender por meio das abstrações, ou, como Schopenhauer diz, os conceitos, exclusivos ao ser humano:

Os conceitos formam uma classe particular de representações, encontradas apenas no espírito do homem, e diferente *toto genere* das representações

intuitivas consideradas até agora. Não podemos, por isso, jamais alcançar um conhecimento evidente de sua essência, mas tão somente um conhecimento abstrato e discursivo. (...) Os conceitos permitem apenas pensar, não intuir, e tão somente os efeitos que o homem produz por eles são objetos da experiência propriamente dita (SCHOPENHAUER, 2005, §9, p.86).

Os conceitos são, basicamente, tudo que a intuição não abrange e não é capaz de abranger. É neles que reside todo o conhecimento abstrato e discursivo, que não seria, de forma alguma, possível obter por meio da intuição. É exatamente isso que diferencia o ser humano dos animais: apesar de possuírem entendimento, os animais não possuem a capacidade de produzir conceitos, não podendo obter conhecimento abstrato.

Isso não significa, no entanto, que a intuição seja incapaz de fornecer entendimento. Do contrário, os animais jamais compreenderiam o ambiente ao seu redor. Segundo Livia Lins, em seu *Sobre o Intelecto e sua Relação com o Caráter em Schopenhauer*, todos os animais são dotados de intelecto e capazes de entender:

Para tornar possível aos animais a percepção do ambiente em que vivem o intelecto foi desenvolvido. (...) De acordo com o filósofo, o intelecto é o maior responsável pelas intuições, ficando os sentidos com a mera sensação. Aos nervos dos órgãos sensoriais cabe a tarefa de emprestar aos objetos cor, som, sabor, temperatura etc.; ao cérebro fica o cargo de proporcionar às coisas tudo o que pode ser representado por tempo, espaço e causalidade, com extensão, forma, solidez e movimento (LINS, 2018, p.137).

À exceção das plantas, todos possuem intelecto e, com ele, a capacidade de entendimento. Isso significa, então, que a intuição também é uma forma de entendimento. Portanto, a característica do intelecto abstrato é unicamente a capacidade de produzir e relacionar conceitos, de onde vem o conhecimento abstrato. Também com este vem a capacidade de pensar em passado e futuro, posto que ambos também são abstrações exclusivas do ser humano.

Existe uma conexão entre o intelecto e o caráter. Segundo Lins, ela se dá por intermédio dos motivos. Estes são produzidos pelo caráter, enquanto o intelecto tenta compreendê-los:

O intelecto se esforça para esclarecer os motivos antes de uma suposta decisão. A razão fala em favor de uma escolha, a inclinação em favor de outra. Mesmo que pareça ser possível em uma dada situação duas decisões opostas, o intelecto é o mero espectador que acredita participar da escolha quando a vontade já determinou como o indivíduo agirá quando a ocasião surgir (LINS, 2018, p. 142)

O intelecto tenta participar ativamente da tomada de decisões do indivíduo, ao tentar esclarecer cada uma das escolhas de uma decisão. Porém, por mais que tente, não possui poder real sobre as ações do indivíduo. Essas já foram determinadas pela vontade, que se objetiva o tão diretamente quanto possível no caráter inteligível do indivíduo que

age.

Mas qual a relação do intelecto com a vontade? Segundo Schopenhauer, o intelecto é apenas algo secundário:

A vontade, como coisa em si, constitui a íntima, verdadeira e indestrutível essência do ser humano: porém, em si mesma é sem consciência. Pois a consciência é condicionada pelo intelecto, e este é um mero acidente do nosso ser, visto que se trata de uma função do cérebro que, junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo, na medida em que não intervém diretamente em sua maquinaria interna mas tão somente serve ao fim da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo exterior. (...) Os membros do organismo tanto imediatamente objetos de sensação quanto intuídos por meio dos sentidos só o são no cérebro – Correspondentemente, pode-se dizer: o intelecto é o fenômeno secundário, enquanto o organismo é o fenômeno primário da vontade, vale dizer, o seu aparecimento imediato; - a vontade é metafísica, o intelecto, físico; - o intelecto é, como seus objetos, simples aparência; coisa em si é unicamente a vontade: - num sentido cada vez mais FIGURADO, portanto metafórico, pode-se dizer: a vontade é a substância do ser humano, o intelecto, o acidente: - a vontade é a matéria, o intelecto, a forma: - a vontade é o calor, o intelecto, a luz (SCHOPENHAUER, 2015, p243-244).

O intelecto não é sequer fenômeno primário, como o resto do corpo, mas sim secundário. O conhecimento se dá pelos sentidos ou pela intuição, que ocorre no cérebro, o intelecto só chega a ele depois disso. Eis o motivo pelo qual o seu papel na tomada de decisões é tão pequeno, e sua capacidade é tão limitada. Eis também o motivo pelo qual a Vontade exerce sua primazia sobre ele.

E qual a relação do intelecto com a razão e qual o papel que ela tem? Schopenhauer responde a essa pergunta diretamente em seu MVR:

(...) a faculdade de juízo sempre intermedeia o conhecimento intuitivo do entendimento e o reflexivo da razão. - Não existe verdade alguma que possa ser deduzida única e exclusivamente por silogismos. A necessidade de fundamentá-la apenas em silogismos é sempre relativa, sim, subjetiva (...). Pois o mundo inteiro da reflexão repousa e se enraíza no mundo intuitivo. Toda evidência última, isto é, originária, é INTUITIVA, o que a palavra já o indica (SCHOPENHAUER, 2005, §14, p.117).

O conhecimento intuitivo do entendimento se dá pelos sentidos, que pertencem ao corpo. Para se tornar reflexivo, por meio da razão, ele passa pela faculdade de juízo. Schopenhauer ressalta, no entanto, que o conhecimento é, necessariamente, intuitivo, de modo que a reflexão também se origina do mesmo lugar. Em todo caso, a faculdade de juízo serve, de certa maneira, como um intermediário entre o entendimento e a reflexão.

É importante ressaltar que, em Schopenhauer, tanto a razão quanto o conhecimento são dispensáveis para a Vontade, que não precisa de nenhum dos dois para agir. De fato, a Vontade, por estar além da causalidade enquanto coisa-em-si, é

completamente inalcançável para o princípio de razão, pois este se dá no tempo e no espaço, conforme a causalidade.

A Vontade, em Schopenhauer, sempre foi considerada sem fundamento, ou seja, inexplicável enquanto coisa-em-si, estando além do tempo, espaço e causalidade. Ela jamais poderia vir acompanhada de conhecimento, ou, do contrário, já seria fenômeno, e não a coisa-em-si. O filósofo de Danzig sempre a manteve separada de seu fenômeno. De acordo com Cacciola, essa distinção teve como objetivo banir a teologia da filosofia e afastar a ideia de uma inteligência transcendente que pudesse ordenar o mundo por fora dele:

Apesar da plena convicção de que a refutação da prova físico-teológica em Kant é decisiva, Schopenhauer reserva-se o direito de explicar o porquê da analogia que está na base de tal argumento. Surge então a pergunta sobre qual teria sido a necessidade que o leva a explicar a analogia diante do caráter definitivo da refutação de Kant e, ainda, por que a crítica de Hume seria um complemento daquela. (...) É, pois, com o fim de banir qualquer argumento teológico da Filosofia que Schopenhauer sublinha o caráter imanente da sua Metafísica, cuja fonte tem que ser buscada na experiência. Portanto, se a coisa-em-si é a própria Vontade, distinta do intelecto, afasta-se a hipótese de produção da existência a partir de uma inteligência ordenadora. Por outro lado, se a Vontade é imanente, fica também descartada a suposição de uma vontade como causa transcendente do mundo (CACCIOLA, 1994, p.98-99).

Se a Vontade é imanente, e a Metafísica schopenhaueriana é baseada na experiência, uma inteligência transcendente não só seria contraditório, como também significaria que o mundo existe como produto de uma intencionalidade do deus que nele habita. Porém, a Vontade é um impulso cego e incontrolável, o que, por si, anula qualquer possibilidade de existência de um *telos*.

No que tange o intelecto, este é imperfeito, e altamente sujeito a falhas e enganos. Como a razão, ele é impotente ante a Vontade. Mais do que isso, esta é quem toma as decisões finais perante ele. Segundo Schopenhauer, o intelecto constitui um dos dois componentes heterogêneos da consciência, o outro sendo a vontade. Ele é produto da própria vontade, e serve para encontrar o melhor meio para sua afirmação. Por mais que sejam dois componentes heterogêneos, não são opostos.

O que torna o intelecto tão imperfeito e sujeito a falhas é o fato de ele ser apenas uma função do cérebro, órgão gerado pela própria Vontade, o que o torna um fenômeno dela como qualquer outro. O próprio autor fornece exemplos de como esta influencia aquele:

Um pequeno e risível exemplo, no entanto notável, daquele misterioso e imediato poder que a vontade exerce sobre o intelecto encontra-se nos casos das contas que frequentemente erramos mais em nossa vantagem que desvantagem, e em verdade sem a menor intenção desonesta, simplesmente através de uma inclinação inconsciente para diminuir nosso débito e aumentar nosso *crédito*.

(...) A demonstrada influência perturbadora da vontade sobre o intelecto através de todos aqueles fenômenos e, ao contrário, a fragilidade e debilidade deste devido a qual é incapaz de operar corretamente enquanto a vontade está de algum modo em movimento, fornece-nos, portanto, mais uma prova de que a vontade é o radical em nosso ser e faz efeito com poder originário, já o intelecto, como algo acrescido e condicionado de diversos modos, só pode fazer efeito secundária e condicionalmente (SCHOPENHAUER, 2015, p. 264- 265).

A falha do intelecto ocorre quando ele requer esforço para operar corretamente, e só é capaz de operar de forma secundária. A primazia da Vontade sobre ele está no fato de que ela é capaz de influenciá-lo sem que o indivíduo perceba, conforme o exemplo mencionado, com nossa tendência natural de cometer erros em nosso favor, mesmo que não seja por desonestidade, mas sim um simples desejo de favorecimento.

A impotência do intelecto, no entanto, não se limita apenas a sua incapacidade perante a Vontade. Ele é, também, falho perante a própria habilidade de tomar decisões:

(...) o intelecto, apesar de fornecer motivos para a vontade, fica alheio em muitos casos às suas resoluções. Por vezes, toma consciência delas com surpresa, como que pegando-a em flagrante nas suas manifestações. O exemplo é de desejos que por muito tempo permanecem inconscientes, mas que, ao se realizarem, despertam alegria, acompanhada de uma certa vergonha de termos desejado exatamente aquilo que contrariava a boa opinião que tínhamos de nós mesmos. (...) A prova mais cabal do caráter incansável da vontade é a precipitação: ou seja, a vontade, como elemento executivo, deveria aguardar a deliberação do intelecto, mas dada a lentidão deste último, toma a dianteira e leva-nos a ações irrefletidas sem que o intelecto possa refreá-la. (...) O intelecto, porém, é um parasita do organismo, uma função encefálica que só pede alimentação e repouso. Sendo assim, qualquer perturbação no organismo produz uma alteração ou uma paralisia intelectual (CACCIOLA, 1994, p. 122-123).

A participação do intelecto é muito limitada. Por mais que seja capaz de afetar a vontade, ele só consegue auxiliar o indivíduo a encontrar uma resolução, ainda assim com muito esforço, em um trabalho cansativo que nem mesmo ele tem percepção. O intelecto, então, não passa de um parasita, incapaz de deliberar sobre qualquer coisa sem empreender muito esforço. Não obstante, ele é plenamente impotente em relação à vontade. Isso não significa, entretanto, que ele seja inútil, uma vez que também é responsável pela memória do indivíduo.

A Vontade exerce uma primazia sobre o intelecto. Segundo Eduardo Fonseca, em

seu artigo *Sobre Schopenhauer e as Imperfeições do Intelecto Humano*, o filósofo de Danzig realiza uma análise da consciência humana e enumera fenômenos psicológicos que demonstram a supremacia da vontade sobre o indivíduo.

Além da fraqueza do intelecto, quais são os seus limites? Seguindo o raciocínio schopenhaueriano apresentado, sua limitação é feita justamente pela Vontade. Conforme Fonseca em *Sobre Schopenhauer e as Imperfeições do Intelecto Humano*, a capacidade de representação existe em função da vontade:

A capacidade de representação está subordinada ao querer, à atração e à repulsão que a vontade exerce sobre o conhecer considerado como atividade cerebral e, como toda coisa física, sujeita à instabilidade fisiológica. (...) Todo animal apresenta o querer e a capacidade de representar, mas, quanto mais complexo o organismo, maiores são as suas necessidades e mais extensa é a parte representativa da consciência. (...) No entanto, a supremacia da vontade nessa consciência pressupõe que certas representações possam ser suprimidas, impedindo certas associações de idéias que a colocariam em movimento em direções que a repugnam. Ou seja, os processos inconscientes e os conscientes se superpõem no plano prático da existência (FONSECA, 2001, p.123).

Tanto o ser humano quanto os animais possuem a capacidade de representar. O que difere é a complexidade do cérebro: quanto mais desenvolvido, maior é tal capacidade. Entretanto, quanto mais ela possui influência sobre o intelecto, mais é a supremacia da Vontade naquele ser, pois esta sobrepuja a consciência e age sobre o ser vivo, regendo suas ações, indiretamente, de modo que ele encontre como motivação o que lhe agrade. Resumidamente, a Vontade faz com que o indivíduo naturalmente evite o que lhe cause repulsa e procure o que lhe causa atração.

No que tange a associação de ideias, é impossível que um pensamento entre na consciência sem o intermédio da faculdade de razão. Schopenhauer justifica esse argumento no Capítulo XIV do segundo volume de seu MVR, onde afirma que um indivíduo, para se lembrar de algo que esqueceu, precisa encontrar, em sua mente, algum pensamento associado ao que busca lembrar:

Quem quer evocar uma lembrança sempre procura primeiro um fio condutor no qual esta pende por associação de pensamentos. (...) Pois o aprendizado da língua consiste no fato de que ligamos tão firmemente e para sempre um conceito a uma palavra que, com esse conceito sempre ocorre-nos ao mesmo tempo essa palavra e, com essa palavra, esse conceito. (...) O mesmo procedimento de aprendizado da língua salta aos olhos em casos singulares quando aprendemos cada novo nome próprio. (SCHOPENHAUER, 2015, p.162).

A razão é essencial e vital para o aprendizado, isto é, o indivíduo precisa dela para

criar e armazenar pensamentos abstratos na sua consciência. Com base nisso, a característica principal do intelecto, isto é, sua maior imperfeição, é sua susceptibilidade à Vontade. A consciência humana é afetada tanto por representações quanto por associações de ideias, respectivamente, ocasiões exteriores e interiores²³. Estas ocasiões agem independentes umas das outras ou concomitantemente, resultando em vacilações e confusões do pensamento. Além disso, a Vontade ainda gera o querer, que pode acarretar tanto em uma atração a essas influências, ou algumas delas, quanto em uma rejeição a elas ou parte delas. Segue-se, daí, que a consciência só permite a representação de acordo com o querer, no momento em que o indivíduo interage com elas. A razão permite que ele crie conceitos abstratos e, de certo modo, separe a representação do momento em que se encontra. Isso torna o intelecto humano ainda mais limitado.

Mesmo que nenhum desses fatores fosse realmente capaz de interferir no intelecto, este, por natureza, já é falho, conforme explicado por Fonseca:

Em parte, finalmente, o próprio intelecto em si mesmo é fisiologicamente incapaz de se fixar muito tempo e sustentar um mesmo pensamento. Pelo contrário, a prolongada reflexão sobre um assunto torna nosso pensamento confuso, terminando em completo embotamento intelectual. (...) Ao retomarmos o assunto depois de algum tempo ele nos parece algo novo e temos que retomar o fio perdido. No entanto, as condições podem ser outras e a reflexão sobre as interferências das mudanças de humor e de opiniões, de pensamentos adquiridos no intervalo entre a interrupção e a retomada da reflexão, entre outras coisas (FONSECA, 2011, p.125).

O intelecto é incompleto. Enquanto função fisiológica do cérebro, mesmo que não houvesse interferência alguma, ele é completamente incapaz de se focar na mesma tarefa por quantidades prolongadas de tempo. Então, sua imperfeição não vem por conta das interferências que sofre por parte da consciência e do querer, mas sim de sua constituição fisiológica.

2.2. Razão “Prática” e Sabedoria de Vida

Schopenhauer considera que a Sabedoria Estóica representa o ápice do que o indivíduo pode chegar mediante o simples uso da Razão “Prática”, evidenciando da forma mais nítida a sua diferença para os animais. Isso ocorre porque a proposta do estoicismo não é a virtude como fim, mas sim a felicidade (*ataraxia*). A virtude seria buscada apenas na medida em que permite a obtenção da felicidade:

Pois a ética estóica não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas mera instrução para uma vida racional, cujo fim e objetivo

23 É importante ressaltar que são as ocasiões que são exteriores, não as representações. Elas são apenas interiores.

é a felicidade mediante a tranquilidade de ânimo. A conduta virtuosa se encontra ali como que *per accidens*, como meio, não como fim. (...) A ética estóica ensina que a felicidade certa só se encontra na paz interior e tranquilidade espiritual (*αταραξία*), por sua vez só alcançáveis pela virtude: precisamente isso significa dizer que a virtude é o bem supremo (SCHOPENHAUER, 2005, §16, p.142).

Com base nessa afirmação do autor, a virtude, para os estóicos, sequer faz parte de sua doutrina. O estoicismo buscava uma vida racional de ânimo tranquilo, também chamado de *ataraxia* [*αταραξία*]. A virtude, portanto, aconteceria como mero acidente, sendo apenas um meio para a obtenção de tal tranquilidade.

O filósofo de Danzig reitera que é importante que tal princípio nunca seja perdido de vista, e que o meio, ou seja, a virtude, passe a ser valorizado em detrimento do fim, este sendo a felicidade. Um exemplo disso está presente na crítica a Arrian, feita na obra *Fragmentos para a História da Filosofia*, na página 45:

Ele [Arrian] prega a autorrenúncia só porque ela lhe agrada, e ela lhe agrada talvez só por que, embora seja difícil e contra a natureza humana, sua prédica, no entanto, é fácil. Não procurou as razões da autorrenúncia: por isso acreditamos escutar ora um asceta cristão, ora novamente um estoico. Pois, por certo, as máximas de ambos se encontram frequentemente, mas os princípios nos quais se apoiam são completamente diferentes (SCHOPENHAUER, 2003, p.45).

A forma de autorrenúncia mencionada trata do abandono da individualidade, e é originária de uma profunda compreensão da essência do mundo, cujo fruto é a compaixão. Por isso ela é considerada, pelo autor, como algo que vai contra a natureza humana, uma vez que o ser humano é egoísta por natureza.

Convém ressaltar, no entanto, que a ética estóica não é voltada para o que se considera moralmente bom. De fato, Schopenhauer até a considera prejudicial à salvação, na medida em que ela torna o indivíduo insensível à mesma dor que pode levá-lo a negar a Vontade:

Também, pelo mesmo motivo, o estoicismo da mentalidade que oferece resistência ao destino, embora uma boa couraça contra os sofrimentos da vida, é útil para melhor suportar o presente: porém, ele se opõe à verdadeira salvação, pois torna obstinado o coração. Como poderia este ser melhorado por meio dos sofrimentos, se, envolto numa casca pétrea, sequer os percebe? Aliás, um certo grau desse estoicismo não é muito raro. Frequentemente pode ser afetação e se reconduzir a *bonne mine au mauvais jeu* [cara boa quando as coisas vão mal]: onde porém se instaura sem dissimulação, origina-se na maior parte das vezes de simples insensibilidade, por carência de energia, vivacidade, sentimento e fantasia, indispensáveis mesmo para um grande sofrimento do coração (SCHOPENHAUER, 2001, §770, p.233).

O uso do estoicismo, para Schopenhauer, constitui o melhor emprego da razão

prática, posto que não tem a virtude como seu fim, meramente como seu meio. Isto é, o estoicismo é perfeito para compreender que a dor é inevitável e suportá-la.

Mas é importante ressaltar que a ética schopenhaueriana não é, de modo algum, prescritiva. O filósofo de Danzig não se propõe a ditar regras ou postular o que se deve ou não deve fazer, pois isso vai de encontro direto ao “papel da filosofia” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353).

A razão, aliás, é incapaz de ditar moralidade, ou seja, sua utilização não incorre, necessariamente, em ações que priorizem o bem. De fato, conforme Santos (2011) afirma, ela não é necessária para que se pratique bondade, e pode até ser utilizada para atos de maldade. O papel da razão prática é unicamente a reflexão, por mais que ela seja empírica, e a ela não é necessária para a moralidade. Em verdade, apesar de sua participação no processo de compreensão e formação de pensamentos, a razão de Schopenhauer, seja teórica ou prática, não é garantia alguma de moralidade.

Por outro lado, porém, Schopenhauer via benefícios na razão prática, ao ponto de considerar suas vantagens. Ela permite uma visão abrangente da vida como um todo e, com isso, é possível visualizá-la de maneira abstrata. Inclusive, ela permite que se realize uma conexão das ações dos indivíduos com o intuito de analisá-las, obtendo, portanto, um conhecimento utilizável na vida. Ao fazer isso, obtém-se, também, do ser humano que, guiado por conceitos, coloca-se um passo a frente dos animais e desvencilha-se do imediatamente sensorial. O indivíduo, sem a razão, seria completamente incapaz de compreender o tempo além do presente, estando completamente preso ao momento, tal qual um animal. Não que a razão seja fundamental para ele, mas ela é importante para que ele consiga se ‘desvencilhar’ do tempo, pensando não somente no presente, mas também enxergando seu passado e podendo, através da experiência, planejar seu modo de agir no futuro:

Um ponto importante da sabedoria de vida consiste na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro. (...) Aqueles que, por intermédio de esforços e esperanças, vivem apenas no futuro e olham sempre para frente, indo impacientes ao encontro das coisas que hão de vir, como se estas fossem portadoras da felicidade verdadeira, deixando entretimentos de observar e desfrutar o presente, são, apesar de seus ares petulantes, comparáveis àqueles asnos da Itália, cujos passos são apressados por um feixe de feno que, preso por um bastão, pende diante de sua cabeça. Desse modo, os asnos veem sempre o feixe de feno bem próximo, diante de si, e esperam sempre alcançá-lo (SCHOPENHAUER, 2016, p.154).

Não é que a ausência de razão faça com que o indivíduo seja incapaz de considerar o presente ou que não possua qualquer intencionalidade em suas ações. O que tal ausência

causa é que esse mesmo indivíduo não possui a capacidade de compreender qualquer coisa que não esteja à sua frente naquele momento.

A sabedoria de vida pressupõe toda a fundamentação metafísica de Schopenhauer. Ocorre que tal eudemonologia schopenhaueriana, de certo modo, pode ser tomada como complementar à sua Ética²⁴, uma vez que a sabedoria de vida consiste em levar uma vida estrategicamente planejada para ser sábia, caso o indivíduo não seja capaz de levantar o Véu de Maya e sentir o sofrimento dos outros como o seu próprio.

De fato, segundo o filósofo de Danzig, o modo como o indivíduo cuida de si possui forte influência sobre sua interpretação das coisas a seu redor:

De modo geral, o estado de saúde, o sono, a alimentação, a temperatura, as condições climáticas, o ambiente e muitas outras circunstâncias exteriores exercem uma influência poderosa sobre a nossa disposição, e esta sobre nossos pensamentos. Como consequência, nossa visão de uma questão qualquer, bem como nossa capacidade de produzir alguma coisa estão intensamente submetidas ao tempo e ao mesmo lugar (SCHOPENHAUER, 2016, p.185).

A forma como o indivíduo cuida de si influencia na forma como ele pensa, como enxerga as coisas, até como representa o mundo ao seu redor. Mesmo sua produtividade é afetada pelo cuidado de seu corpo. Com uma metafísica que gira em torno do conceito de Vontade, Schopenhauer coloca o corpo do indivíduo como algo de bastante importância, de influência decisiva, pois a eudemonologia schopenhaueriana utiliza o conceito de caráter adquirido e o cuidado de si. Assim, não é só a ética metafísica que possui importância crucial para a obra do autor, mas sua eudemonologia é igualmente essencial.

Todavia, a mera existência dos motivos, apresentados conceitualmente pelas “máximas” da Sabedoria de Vida de Schopenhauer não é suficiente para determinar a Vontade, por mais que eles tenham a capacidade de afetá-la, sugestioná-la. Sem dúvida é preciso que haja o conhecimento abstrato das “máximas”, certa dinâmica de exercício diante da realidade imediata a partir delas, mas tal efetividade na mudança de conduta ainda depende diretamente das possibilidades inerentes ao caráter individual, para que se possa melhor lidar com o “espaço de manobra” que nos é próprio (*Spielraum*)²⁵

A maior dificuldade para a alteração no agir humano considerando a metafísica schopenhaueriana relaciona-se diretamente com a compreensão da noção de caráter

24 Deve-se ter em mente que os principais preceitos da Eudemonologia são apresentados no parágrafo 55 do MVR I de Schopenhauer.

25 Para uma melhor compreensão da noção de “espaço de manobra” na eudemonologia schopenhaueriana, ver CHEVITARESE: “A noção de *Spielraum* como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer”. *Voluntas*, Santa Maria, vol. 9, n. 2, jul-dez. 2018, p. 54-66.

humano. Além de impulsos cegos e incontroláveis regendo seus desejos e suas paixões, levando-o ao sofrimento constante que é a vida, seu caráter ainda o impede de agir diferente, uma vez que ele quem produz as ações do indivíduo:

Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão-somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: esses últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e o outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. (...) A maneira como o caráter desdobra suas propriedades é inteiramente comparável à maneira como os corpos da natureza destituída de conhecimento mostram as suas propriedades. (...) No entanto, mostra-se desta ou daquela maneira de acordo com as circunstâncias, igualmente pronta para tudo, todavia fiel em cada caso ao seu caráter e sempre manifestando apenas a este. É assim que todo caráter humano também se manifestará em todas as circunstâncias, mas os fenômenos que daí procedem variarão segundo as circunstâncias (SCHOPENHAUER, 2005, p.201-201, § 26).

O caráter, enquanto fenômeno imediato da Vontade, não possui fundamento e nem explicação. Assim, ele não é o reflexo dos motivos, pelo contrário. O caráter humano é imutável e fixo, não no sentido de que ele seja totalmente previsível, mas sim que o indivíduo, em essência, sempre agirá da mesma forma nas mesmas circunstâncias.

Mas o conceito de caráter, em Schopenhauer, não é tão simples quanto aparenta. De fato, o autor descreve três tipos de caráter: o inteligível, o empírico e o adquirido. Segundo André Pedreira, em seu artigo intitulado *Comentários Sobre os Conceitos de Caráter Inteligível, Caráter Empírico e Caráter Adquirido em Schopenhauer*, o filósofo de Danzig mostra sua influência da filosofia de Kant:

No prefácio à primeira edição do *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer recomendou, como exigência à leitura desta mesma obra, uma familiaridade com os escritos de Kant, que além de tornar claras algumas questões ali expostas, encarrega-se de mostrar a influência do kantismo na fundação do seu sistema.

(...) Na explicação sobre a doutrina da consciência da liberdade com a necessidade, Kant se propôs a mostrar que em relação aos fenômenos, a causalidade encontra-se situada sob dois aspectos, sendo um *inteligível* quanto a sua ação, que seria o caráter da coisa em si mesma, sem qualquer referência a experiência, enquanto busca pela causa, e o outro *sensível* quanto aos seus efeitos, cuja causa necessariamente deve ser buscada no mundo da experiência, não havendo, (...), nenhuma contradição nem conflito ao se encontrar a liberdade e a necessidade coexistindo em uma mesma ação, quando a comparamos com sua causa inteligível ou sensível (PEDREIRA, 2017, p.68).

Schopenhauer, auto-declarado discípulo de Kant, se baseou em seu conceito de coisa-em-si para desenvolver sua metafísica da Vontade, ao longo de seu MVR. As semelhanças vão além deste termo: o mesmo caráter inteligível kantiano mencionado por André Pedreira

em seu texto é o caráter inteligível apresentado pelo filósofo de Danzig, mostrado anteriormente nesta estrutura.

Isso não significa, no entanto, que Schopenhauer utilize os conceitos kantianos exatamente da mesma forma que eles foram apresentados. Pelo contrário, segundo Cacciola, é justamente neste ponto que eles divergem:

É preciso, no entanto, ter presente a diferença de concepção do caráter inteligível em Kant e em Schopenhauer. Na Crítica da Filosofia Kantiana, o filósofo conta entre o que há de mais excelente na filosofia de Kant a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível. Mas recusa a dedução do caráter inteligível como fundamento do sensível através da categoria da causalidade além de todo fenômeno (CACCIOLA, 1994, p103).

Apesar de se basear fortemente em seu mentor, o filósofo de Danzig diverge dele em alguns pontos. Além da cognoscibilidade da coisa-em-si, há, também, divergência na relação entre os dois tipos de caráter, sem contar o fato de que Schopenhauer apresenta um terceiro tipo, o caráter adquirido.

Estabelecida a relação entre os dois primeiros tipos de caráter, resta saber sua definição. O que é o caráter inteligível, o caráter sensível e o adquirido? Como eles influenciam o indivíduo? Os dois primeiros tipos encontram-se apropriadamente definidos na obra *Sobre o Fundamento da Moral*:

Cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é, de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como “potentia” [segundo a possibilidade], mas acontecem como “actu” [na realidade]’, quando causas exteriores as produzem; por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o *caráter empírico*. Em contrapartida, seu último fundamento interno, não acessível à experiência, é o *caráter inteligível*, quer dizer, a essência *em-si* desta natureza: também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo *empírico*, mas por isso mesmo apenas *fenômeno*. O que ele possa ser de acordo com a sua essência em si mesma chama-se *caráter inteligível*. (...) A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-só ao inteligível (SCHOPENHAUER, 2001, p.96).

O caráter empírico é aquele que é influenciado por fatores externos, isto é, quando a natureza do indivíduo se manifesta de acordo com causas exteriores. Não é que elas não existam, já estão contidas de acordo com a possibilidade. O caráter inteligível, por sua vez, é o último fundamento interno, a essência da natureza do indivíduo, inacessível pela experiência. Este é imutável, fixo, único a cada um.

Vale ressaltar que, apesar de ser fixo e imutável, o caráter inteligível é o único que fornece liberdade ao indivíduo. Isso ocorre porque o caráter empírico é, em grande parte, influenciado por fatores externos, e também explicável por esses mesmos fatores, podendo ser conhecidas por experiência. Conseqüentemente, o ser humano pode ser compreendido de

duas formas: determinado empiricamente como ser natural e determinado como coisa em si.

Segundo Pedreira, o caráter empírico é fenomênico:

Enquanto manifestação do caráter inteligível, o caráter empírico é fenomênico. E enquanto fenômeno, as ações dos indivíduos estão necessariamente vinculadas à dependência dos motivos, sejam estes reais ou ilusórios, que determinam seu aparecimento no tempo e no espaço, dentro das formas do entendimento humano em uníssono com as formas da cultura, mas o ato originário da ação mesma não se encontra nessas formas, já que é o caráter inteligível, onde se encontra, portanto, a liberdade do indivíduo e não em sua dimensão empírica, pois não há liberdade para aquilo que se encontra no mundo dos fenômenos, dado o determinismo ao qual está submetido (PEDREIRA, 2017).

A dependência do caráter empírico está no fato de que ele é movido por fenômenos, que, por serem submetidos a determinismos, não possuem nenhuma forma de liberdade, posto que os motivos determinam seu aparecimento conforme o tempo e espaço, também conforme as formas da cultura. Eis o motivo pelo qual não há liberdade no caráter empírico, apenas no inteligível.

Finalmente, aparece o terceiro tipo de caráter, o adquirido. Este possui uma forte ligação com a experiência:

Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade. Isso nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas (SCHOPENHAUER, 2005, § 55, p. 393-394).

O caráter adquirido se refere à experiência de vida. Não em relação ao mundo ao redor, mas sim a si mesmo, ao próprio caráter inteligível. O indivíduo vai obtendo o conhecimento acerca de si mesmo, de sua individualidade, e isso o permite guiar seus pontos fortes e fracos de modo a agir da melhor maneira possível. É com base nesse conceito que Schopenhauer constrói, inclusive, sua eudemonologia, que gira em torno de se aprender a levar o que poder-se-ia considerar uma “vida sábia”. Esse comportamento se refletirá em vários aspectos da vida, conforme será mostrado mais adiante.

Um exemplo bastante apropriado para a relação do caráter adquirido com a sabedoria de vida, o espaço de manobra e a razão prática de Schopenhauer é o próprio Schopenhauer: o autor que, em sua juventude, dedicou seu tempo a realizar um ensaio sobre sua Dialética

Erística, que foi publicado postumamente, ao ficar mais maduro, conforme adquiriu sabedoria de vida, não mais teve interesse em tratar do assunto. O motivo que o levou a isso, no entanto, será tratado na próxima seção.

2.3. A Leitura de Schopenhauer sobre a Dialética de Aristóteles

A própria definição de dialética já a caracteriza como a arte de disputar. A Dialética, segundo Aristóteles, encontra-se intrinsecamente ligada à busca por um método eficiente de raciocínio para qualquer tipo de problema proposto:

O objetivo desta exposição é encontrar um método que permita raciocinar sobre todo e qualquer problema proposto, a partir de proposições geralmente aceitas, e bem assim defender um argumento sem nada dizer de contraditório (ARISTÓTELES, 2007, 1, 100 a, p.233).

A dialética aristotélica consiste, basicamente, de uma forma pela qual dois indivíduos buscam o conhecimento acerca de algum problema proposto por um deles (ou mesmo por outra pessoa). Aristóteles, ao explicá-la em seus *Tópicos*, apresenta-a como uma disciplina, com os seguintes elementos fundamentais: a pergunta, que indaga sobre a essência, também podendo compreender outras perguntas subsequentes; o argumento, ou seja, o ato de deduzir conclusões de premissas; e a contradição, à qual um dos participantes busca conduzir o outro. Esta última anula qualquer tese, e deve ser evitada, ou a proposição será totalmente refutada. Há certa condição para a dialética de Aristóteles: os participantes devem concordar com certas premissas, que expressam opiniões geralmente aceitas [*endoxa*], que sempre devem ser concedidas. Estas envolvem tanto sabedoria popular quanto conhecimento filosófico, e tem sua validade em seu reconhecimento universal, isto é, são verdadeiras por serem conhecidas assim por todas as pessoas.

Schopenhauer, por sua vez, concebe a dialética de outra forma: ela se ocupa do conteúdo de uma proposição, e sua finalidade principal é a disputa intelectual.

A dialética deve ser simplesmente um resumo e uma exposição, reconduzidos a um sistema e a regras (...). É por isso também que seria muito inoportuno se na dialética científica quiséssemos levar em consideração a vontade objetiva e a sua revelação, uma vez que não é isso que acontece na dialética original e natural, cujo objetivo é simplesmente o fato de ter razão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 13).

Quando dois indivíduos discordam sobre uma afirmação, cada um deles terá sua própria versão. Então, a cada um, caberá a função de julgar a veracidade da argumentação do outro, partindo do pressuposto de que a própria tese é verdadeira, com o intuito de

sustentar suas afirmações enquanto contesta as réplicas do outro. Todo esse processo ocorre de acordo com a capacidade natural de cada indivíduo.

Porém, cada indivíduo possui sua própria capacidade de demonstrar esperteza e maldade ao debater com outra pessoa. Aquele que acredita estar certo pode encontrar-se facilmente persuadido a mudar de ideia, ou simplesmente ser incapaz de sustentar a própria afirmação. Visto que falsos juízos são frequentes, Schopenhauer, em sua obra *Arte de ter Razão*, afirma que é fácil que alguém demonstre naturalmente carência de dialética. Este é um dom distribuído desigualmente, segundo ele, de forma idêntica à capacidade de julgar, e até mesmo como a faculdade de razão.

Para Schopenhauer, a dialética é completamente separada da lógica, pois ela desconsidera totalmente a verdade objetiva e prioriza o que é subjetivo. Ele a define simplesmente como a arte de ficar com a razão:

A dialética ou indicação para obter os silogismos que valem como verdadeiros, correntemente considerados verdadeiros, (...), a respeito dos quais não há nada que determine que sejam falsos, tampouco que sejam (em si e por si) verdadeiros, uma vez que tal fator não é importante. Mas o que é isso senão a arte de obter razão, independentemente do fato de a termos realmente ou não? Ou seja, a arte de alcançar a aparência da verdade, sem nos preocuparmos com a situação dos fatos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 61-62).

Os silogismos utilizados na dialética em nada servem para avaliar a verdade das proposições apresentadas, justamente porque esta não é importante para a situação na qual a dialética se faz necessária. Não só isso, ela é completamente ignorada. A verdade objetiva é posta de lado porque não pode ser encontrada em uma disputa feita puramente para defender e atacar proposições. De acordo com Schopenhauer, em sua *Arte de ter Razão*, a dialética deve ensinar como atacar a afirmação do outro sem contradizer a si mesmo, e sem ser refutado²⁶.

Segundo Sílvia Saes, em seu artigo *A Arte de ter Razão*, Schopenhauer critica o conceito aristotélico de dialética. Por outro lado, apesar de tal crítica, o autor não desenvolve muito o seu conceito de dialética após defini-la como a “arte de ter razão”. Ou seja, para o filósofo de Danzig, um debate é meramente uma disputa intelectual no qual o indivíduo busca prevalecer.

É importante destacar que a “razão” que se busca obter em um debate não tem relação direta com a faculdade de razão que Schopenhauer apresenta em seu MVR. Por

126“(…) a dialética, enquanto tal, deve apenas ensinar como se defender de ataques de qualquer espécie, em particular os desonestos, e igualmente como se pode atacar o que o outro afirma sem contradizer a si mesmo e, sobretudo, sem ser refutado” (SCHOPENHAUER, 2001, p.11).

outro lado, pode-se considerar que existe uma relação entre a faculdade de razão e a dialética. Uma disputa requer a capacidade de defender a própria tese e atacar a afirmação alheia, o que exige representações abstratas e reflexão. Ora, se a dialética envolve a capacidade de interpretar e sua própria definição considera a arte de estar certo, bem como a forma de agir em um debate, então pode-se concluir que a dialética pressupõe uso da faculdade de razão, enquanto capacidade de produção de representações abstratas.

A diferença principal da dialética schopenhaueriana para a aristotélica é que esta é voltada para a obtenção do conhecimento:

Aristóteles não define a dialética de modo tão rigoroso como eu: embora ele dê a disputa como finalidade principal, indica ao mesmo tempo a descoberta da verdade (*Tópicos*, I, 2). Em seguida, diz novamente (*Tópicos*, I, 12): as proposições devem ser consideradas filosoficamente segundo a verdade, dialeticamente segundo a aparência ou aprovação, a opinião alheia (...). Apesar de ter consciência da distinção e da separação entre a verdade objetiva de uma proposição e sua validação ou obtenção de aprovação, não as mantém separadas com clareza suficiente para poder atribuir à dialética somente a segunda finalidade. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 6-7)

Aristóteles, segundo Schopenhauer, tratava a Dialética como uma atividade argumentativa, uma disciplina que ele mostrava como exercitar: primeiro, há a pergunta inicial, que indaga sobre a essência e pode ser seguida de outras perguntas; a argumentação, ou seja, a dedução de conclusões das premissas apresentadas e analisadas; e a contradição, na qual um dos participantes busca conduzir o outro e refutar a tese que ele apresentou. A regra fundamental é que os dois envolvidos devem concordar com certas premissas, oriundas de “opiniões geralmente aceitas” (*endoxa*), que devem ser concedidas. A “verdade” contida nessas proposições não vem de uma correspondência com a realidade, mas sim porque elas seriam admitidas e reconhecidas por todos, ou seja, uma opinião na qual todos concordam.

É nisso que Schopenhauer diverge de Aristóteles. A sua visão de dialética é calcada na maldade que é natural ao ser humano. O indivíduo jamais vai querer conceder a vitória ao outro. Por mais que seu objetivo inicial tenha sido a verdade, ele acaba por se deixar levar pela própria vaidade:

De onde se origina isso? Da maldade natural do gênero humano. Se ela não existisse, se fôssemos inteiramente honestos, em todo debate visaríamos trazer a verdade à luz, sem sequer nos preocuparmos se ela corresponde à opinião apresentada de início por nós ou à alheia: seria indiferente ou, pelo menos, totalmente secundário. (...) A vaidade inata, particularmente suscetível no que concerne à inteligência, não quer que nossa afirmação inicial resulte falsa e a do adversário, correta. (...) Porém à vaidade inata associam-se, na maioria dos indivíduos, uma verbosidade e uma *desonestidade* também. (...) 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. 3-4).

Embora a proposta original fosse a verdade, a possibilidade de estar errado faz com que o indivíduo ceda à sua vaidade e recuse a possibilidade de estar cometendo um erro. Isso resulta em uma rejeição à contestação do adversário, de modo a fazê-lo buscar estar certo, mesmo que sua proposição original seja falsa.

Ocorre que Aristóteles tinha no debate uma forma de busca e produção de conhecimento, no qual os participantes, de certo modo, se ajudam a alcançar a verdade, por mais que evitem cair em contradição, seguindo certa etiqueta moral, uma vez que devem conceder a proposições aceitas por todos. Schopenhauer, por outro lado, compreende o debate como uma disputa, uma esgrima intelectual na qual os participantes estão preocupados exclusivamente com seu orgulho, e a verdade não apenas é dispensável como também incompatível com a situação:

É comum não sabermos se temos razão ou não; muitas vezes acreditamos tê-la e nos enganamos; com frequência ambas as partes acreditam: (...). Quando nasce o litígio, em geral cada um acredita ter a verdade a seu lado; em seguida, ambos ficam em dúvida: é somente o final que deve constituir e confirmar a verdade. (...) O mesmo vale na dialética: ela é uma esgrima intelectual; somente quando entendida desse modo puro pode ser apresentada como uma disciplina própria, pois, se nos colocamos como meta a pura verdade objetiva, retornamos à mera *lógica* (...). O verdadeiro conceito da dialética é, portanto, o apresentado: esgrima intelectual para se ficar com a razão ao disputar (SCHOPENHAUER, 2001, p.12-13).

Nenhum dos lados está certo sobre sua própria “razão”. Mesmo assim, cada um dos interlocutores ainda se acha detentor dela, e fará o que for necessário para defendê-la. O objetivo de cada um dos envolvidos não é nenhum outro senão defender sua proposição, independente de sua possível verdade.

Isso é fruto do caráter do indivíduo, em cada uma de suas três variações. O inteligível faz com que ele nunca mude, e sempre tenha decida se envolver em uma contenda; o empírico faz com que ele entenda a resposta de seu adversário como uma “provocação”, ou um “desafio”, e sintá-se “obrigado” a reagir; o adquirido, através da experiência, permite que esse mesmo indivíduo saiba a forma mais apropriada de agir com o seu quando entrar em um debate, quais estratégias usar, como incitá-lo, dentre outras possíveis formas de desestabilizá-lo.

O ponto de origem da crítica de Schopenhauer à dialética aristotélica é que este, segundo o filósofo de Danzig, não soube separar a verdade objetiva de uma proposição

da sua respectiva obtenção de aprovação. Com isso, ela não possui muita utilidade prática:

A maioria das regras que Aristóteles indica como *τόποι* sobre essas relações são as que residem na natureza das relações de conceitos, da qual todo indivíduo por si só é consciente e cuja observância por parte do adversário esse mesmo indivíduo exige espontaneamente, tal como ocorre na lógica, sendo que nos casos particulares é mais fácil observar essas regras ou perceber seu descuido do que se lembrar do *τόπος* abstrato correspondente: justamente por isso a utilidade prática dessa dialética não é grande (SCHOPENHAUER, 2001, p.9).

O estudo dos *Tópicos* seria o das relações entre os conceitos, pelas quais se determinam definição, gênero, particularidade, característica essencial e acidente da matéria relativa aos conceitos apresentados. Cada *locus* resultante disso é apenas uma verdade genérica, atingindo classes inteiras de conceitos, de onde se pode criar argumentos e qualificá-los como algo universalmente óbvio.

Segundo Saes, em seu texto *A Arte de ter Razão*, homônimo da tradução da obra de Schopenhauer, a dialética schopenhaueriana não possui meio termo. Só existem duas possibilidades: os participantes concordam mecanicamente e permanecem no campo da lógica, ou há uma batalha espiritual entre duas individualidades divergentes, que é onde começa a dialética:

É interessante notar que não há meio termo neste cenário descrito por Schopenhauer: ou há concordância mecânica na razão pura *a priori* – caso em que os indivíduos se harmonizariam como dois relógios sincronizados – ou há batalha espiritual entre individualidades divergentes. (...), quanto ao uso polêmico da linguagem, o caráter da disputa se intensifica quando à vigência necessária de critérios subjetivos vem se somar certas disposições e inclinações da natureza humana (SAES, 2015, p.131).

Dado que tal divergência é, por definição, empírica, então a dialética só pode ser construída *a posteriori*. Mas não é que a dialética seja irracional. É verdade que os participantes, ao serem incapazes de entrar em um acordo, agem conforme seus impulsos e, acima de tudo, seu orgulho e sua vaidade. Porém, conforme apresentado anteriormente, a razão se manifesta de forma teórica, por meio das representações abstratas e da reflexão. Não apenas isso, ela também pode ser usada de maneira perversa, isto é, para os objetivos egoístas do indivíduo.

2.4. Dialética Erística

A Dialética Erística de Schopenhauer, em si, é diferente da dialética aristotélica, mesmo considerando a definição dada pelo autor. Originalmente, ela concerne opiniões que são aceitas real e efetivamente, ou seja, argumentos genuinamente válidos. Na

erística, no entanto, as opiniões não precisam de validade real, basta que aparentem fazer sentido. Em sua obra chamada *Tópicos*, Aristóteles a define da seguinte maneira:

Diz-se raciocínio erístico aquele que resulta de proposições que parecem geralmente ser aceitas sem que o sejam, bem como o que decorre, ou parece decorrer, de proposições geralmente aceitas, pois nem tudo o que parece fundado na opinião o é de fato. Nem todas as proposições tidas por geralmente aceitas se apresentam como perfeitamente evidentes, conforme sucede no caso das premissas de base dos raciocínios erísticos; no caso destes, de fato, a sua natureza enganadora é imediatamente evidente quase sempre para quem é capaz de reparar mesmo em pequenos pormenores (ARISTÓTELES, 2007, 100b-100a, p.234).

A erística é um tipo de ilusão argumentativa, com o objetivo de enganar o outro indivíduo e levá-lo a conceder premissas que, de verdadeiras, só possuem a aparência. A Dialética Erística, portanto, é um artifício utilizado com o objetivo de ludibriar um oponente para que se convença de que não está com a razão e, assim, obter a vitória na contenda formada. Schopenhauer, no entanto, rejeita a distinção entre o evidente e o não-evidente da aceitação de opiniões, fazendo-as incorporar a ambivalência do ser e do meramente parecer ser aceita. Assim, as diferentes modalidades discursivas não podem mais ser separadas.

Aqui, encontra-se mais uma divergência entre os dois filósofos. Segundo Saes (2015), Schopenhauer parece atribuir o caráter erístico a toda opinião geralmente aceita como verdadeira. Isto é, uma premissa considerada consenso só tem verdade aparente. Isso ocorre porque uma opinião não é verdadeira só por ser aceita, sua veracidade é meramente subjetiva. Por isso a Dialética Erística schopenhaueriana é definida pelo filósofo de Danzig como a arte de alcançar a aparência da verdade e disputar de tal maneira que se fique com a razão, seja ela obtida por meios lícitos ou não-lícitos (*per fas et nefas*):

A dialética erística é a arte de disputar, mais precisamente a arte de disputar de maneira tal que se fique com a razão, portanto, per fas et nefas [com meios lícitos e ilícitos]. De fato, 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, 2001, p.3).

A Dialética Erística é uma técnica de disputa intelectual. O indivíduo, ao iniciar o debate, se apegou tanto à sua proposição que ele está disposto a defendê-la tão ferozmente quanto conseguir. Para isso, ele faz uso de diversas estratégias, objetivando desestabilizar seu oponente, e até mesmo desmoralizá-lo perante possíveis observadores.

Esses estratagemas, que incluem confundir o oponente, distorcer suas palavras e até mesmo agredi-lo verbalmente, serão apropriadamente analisados no próximo capítulo da presente estrutura.

Ora, se a Dialética Erística não pode buscar a verdade, mas trabalha com a ideia de aparentar possuí-la, bem como persuadir o oponente disso, então ela não difere muito da Erística aristotélica. A única divergência real é sobre como Aristóteles não definiu sua erística com o mesmo rigor, não enxergando sua utilidade “defensiva”.

Toda a ideia por trás da Dialética Erística é que ela não requer que o indivíduo seja razoável para “ter razão”. Ele sequer precisa estar certo, basta que aparente isso e seja convincente ao argumentar. Afinal, ele não terá a resposta perfeita sempre que for questionado. De fato, uma de suas motivações para estender o debate é justamente a crença de que pensará em outro argumento para derrubar a contestação ou confirmar a verdade da própria proposição. Porém, o simples ato de discordar não basta, uma vez que o adversário pode estar empregando a mesma tática com o mesmo objetivo em mente. Então, o indivíduo se deixa levar por sua desonestidade e seu egocentrismo, naturais a todo ser humano, e ele apela para estratagemas, visando derrubar seu adversário, ou, pelo menos, soar convincente quando estiver no debate. Mas esses estratagemas não são infalíveis, e podem ser neutralizados tão logo sejam identificados.

Aqui, talvez surja um empecilho a tal investigação: Schopenhauer abandonou seus estudos sobre a Dialética Erística, e só fez uma breve menção a ela no parágrafo 26 do Capítulo 2 do seu segundo PP. Inclusive, essa obra sobre a arte de ter razão não foi publicada em vida, sendo parte de seu legado manuscrito, e sua utilidade é constantemente posta em questão. Afinal, para que abordar um tema que o próprio filósofo abandonou e colocou de lado? Convém, então, investigar algumas questões e analisar a obra do autor.

Em primeiro lugar, o próprio Schopenhauer explica o motivo por trás do abandono de seus estudos sobre a Dialética Erística. Ele simplesmente não tinha mais paciência para lidar com pessoas desonestas que sequer admitiam a possibilidade de estarem erradas. Esta explicação aparece em seu PP:

Eu havia, portanto, reunido e desenvolvido cerca de quarenta desses estratagemas. Mas pôr-me agora a ilustrar todas essas escapatórias da limitação e da incapacidade, irmãs da obtusidade, da vaidade e da desonestidade, causa-me náuseas; por isso, detenho nesses ensaios e ressalto como energia ainda maior as razões alegadas acima, para que se evitem discussões com pessoas como quase todas são (SCHOPENHAUER, 2000, § 26, p.31).

As razões que ele menciona são oriundas de seu desgosto com a índole humana

em um debate, bem como a reação de um indivíduo, ao ver-se na possibilidade de estar errado, o que o leva a revidar e apelar para estratégias desonestas. Isso causou no autor um desgosto tal que o fez deixar de lado seu estudo sobre o tema, e recomendar que se evite entrar em discussões, pois quase todas as pessoas são desonestas e vão apelar para o uso dos estratégias.

Segundo Chevitarese, em seu *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*, isso foi produto da mudança do temperamento do filósofo de Danzig, possivelmente por conta de seu caráter adquirido:

Talvez sua compreensão acerca deste tema tenha se modificado com a idade, enfim, talvez para ele não haja mais ninguém com quem ‘valha a pena disputar’. Por outro lado, podemos enfatizar também esta mudança de ‘estado de espírito’ a qual ele se refere. (...) Esse conhecimento só pode ser produzido pela experiência de vida, visto que só conhecemos nosso caráter empírico através de nossos atos, temporalmente. (...) Este ‘autoconhecimento’ que é atributo do *caráter adquirido*, ou seja, o conhecimento pela experiência de nosso querer, *pode*, efetivamente, *modificar nosso encaminhamento na vida* (CHEVITARESE, 2015, p.274).

É possível que o filósofo de Danzig, conforme foi adquirindo experiência de vida, através de interação com outras pessoas, tenha desistido de entrar em debates, não apenas pela discussão em si, mas porque a índole humana sempre levava seus adversários a recorrerem a estratégias, produtos de sua desonestidade natural.

Essa experiência é um dos fatores determinantes para o comportamento do indivíduo em uma disputa: conforme ele compreende exatamente que tipo de postura assumir perante a seu adversário e aprende como usar os estratégias, ele se torna mais confiante e, conforme seu desejo, seu caráter adquirido compreenderá toda essa experiência e o tornará um “especialista” em debates.

Porém, por mais inerente que seja ao ser humano, a desonestidade apresentada possui uma justificativa simples: o indivíduo quer ganhar tempo para pensar em uma nova argumentação para defender sua tese, pois nem sempre sabe o que responder ao ser questionado. A contenda começa quando seu oponente se vê na mesma situação e decide fazer uso da mesma estratégia. De fato, o estratégia 18 da *Arte de ter Razão* de Schopenhauer, consiste em uma mudança de assunto proposital justamente com este objetivo, dentre outros:

Se percebermos que o adversário adotou uma argumentação que nos derrotará, **não podemos deixá-lo chegar ao ponto de concluí-la**, mas devemos interromper, afastar ou desviar a tempo o andamento da disputa, a fim de conduzi-la a outras questões: em resumo, preparar uma *mutatio controversiae* (SCHOPENHAUER, 2001, p.32-33, meus grifos).

É importante ressaltar que atacar a proposição alheia não incorre, necessariamente, em adotar uma postura ofensiva, isto é, não é preciso agir de forma agressiva ao fazer uso da Dialética Erística, mas sim de apontar contradições e sustentar a sua própria tese. É verdade que os dois participantes são iguais em sua postura de assumir que a própria argumentação é correta, condição necessária para a contenda, mas uma postura agressiva só igualaria o indivíduo a seu adversário. Nesse sentido, a experiência também vale a favor dele que está buscando evitar uma discussão.

É importante ressaltar, também, que não há motivação moral real por trás da postura do indivíduo que constantemente busca debates. Pelo contrário, seu desejo é a afirmação de sua Vontade, uma vez que o egoísmo é natural e inerente a todos:

Somos inclinados para a violência pela nossa própria constituição, pois ela é fundada sobre egoísmo, necessidades e anseios, presentes imediatamente à consciência. A Vontade expõe a auto-afirmação do corpo em inumeráveis indivíduos lado a lado, e o egoísmo inerente a todo ser vivo conduz, fatalmente, à negação da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo, gerando o *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos]. A injustiça, assim, é um conceito positivo, na medida em que é uma ação que ofende a vontade de outrem, ou seja, que causa dano à pessoa, à liberdade ou à honra de alguém (SANTOS, 2010, p.39).

Todo ser humano é naturalmente egoísta, por conta de suas necessidades e anseios. Conseqüentemente, ele é inclinado à violência, o que não significa necessariamente em violência física, mas, no caso de um debate, moral. Ora, se toda injustiça ofende a vontade de outrem, ou seja, causa dano à honra de alguém, um estratagema que visa agredir, insultar ou ludibriar um oponente é, por natureza, uma expressão de violência contra a honra alheia, logo, uma injustiça.

2.5. Dialética Erística em Debates

A Dialética Erística possui uma utilidade importante: ela serve para identificar a forma como um oponente manifesta sua desonestidade para impedi-lo de ter qualquer sucesso. Isso significa que ela permite identificar os estratagemas para, em seguida, poder neutralizá-los:

(...) a dialética deve simplesmente ser um resumo e uma exposição, reconduzidos a um sistema e a regras, daquelas artes sugeridas pela natureza e utilizadas pela maioria das pessoas para ficar com a razão, mesmo quando, numa contenda, percebe que a verdade não está do seu lado. É por isso também que seria muito inoportuno se na dialética científica quiséssemos levar em consideração a verdade objetiva e a sua revelação, uma vez que não é isso o que acontece naquela dialética original e natural, cujo objetivo é simplesmente o fato de ter razão. Por

consequente, a dialética científica, no modo como a entendemos, tem como tarefa principal **estabelecer e analisar aqueles estratagemas da desonestidade na disputa**, para que nos debates reais eles possam ser logo identificados e aniquilados. Justamente por isso, em sua exposição, ela deve assumir declaradamente como objetivo final apenas o fato de ter razão, não a verdade objetiva (SCHOPENHAUER, 2001, p.13, meus grifos)

A Dialética Erística é uma forma de defesa contra a desonestidade humana, de modo que o indivíduo possa defender a si mesmo e sua proposição dos ataques do adversário. Por outro lado, porém, ela requer uma postura igualmente inquisitiva em relação à tese adversária, visto que o indivíduo precisa se considerar inquestionavelmente certo, por mais que a verdade não tenha qualquer lugar na contenda.

É verdade que Schopenhauer, na mesma obra onde apresenta esse conceito, aconselha que se debata apenas com pessoas de mentalidade parecida e que tenham humildade para aceitarem não estar com a razão:

não disputar com o primeiro, com o melhor de todos, mas 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; (...) que prezem a verdade, gostem de ouvir bons fundamentos, mesmo quando provém da boca do adversário, e possuam a quantidade necessária de equidade para suportar a perda da razão quando a verdade permanecer do outro lado. (...) No entanto, os dois contendentes devem possuir mais ou menos o mesmo grau de erudição e inteligência (SCHOPENHAUER, 2001, p. 54-55).

O ideal seria buscar pessoas de níveis equivalentes de conhecimento e mentalidade, para poder entrar em uma contenda com alguém que esteja genuinamente disposto a aceitar a possibilidade de estar errado e, da mesma forma, seja capaz de compreender que um debate não envolve oponentes, e que não se trata de uma disputa pessoal entre dois adversários, mas sim uma conversação entre duas pessoas que possuem teses diferentes, tentando descobrir qual das proposições está correta.

Ocorre que a única forma de debate “construtivo”, se é que pode-se utilizar esse termo ao considerar-se a Dialética Erística schopenhaueriana, só é possível quando os envolvidos possuem níveis equivalentes de mentalidade. Sendo assim, o ponto de vista racional dificilmente será mudado em função da argumentação. Segundo Silvia Saes, em seu *A Arte de Ter Razão*, o objetivo é apenas a imposição do *logos* sobre a do “opponente”:

não há nada que aponte para a geração espontânea de acordos: ou sincronia automatizada pela lógica formal ou o solo áspero da luta pela imposição do *logos* mais forte. A razão que se “quer ter” na arena social é a razão em conflito (...). Uma vez abandonada a região sem perturbações – o céu sublime – do pensamento puro, a conversação humana se institui como um

duelo de forças em confronto, sem garantia de acordo racional (...), já que a tendência “não é reexaminar o próprio pensamento”, mas “pressupor” que o “erro” esteja no pensamento do outro (SAES, 2015, p.132).

O que cada lado envolvido busca é, de certo modo, sua supremacia moral sobre aquele que vê como adversário. Assim, ambos se vêem como detentores da “razão” e, conseqüentemente, um busca mostrar para o outro onde ele errou e como ele errou. O objetivo, portanto, é impor sua própria “razão” para o outro.

Isso tem relação direta com quem o indivíduo é, não apenas em sua Vontade, mas também em seu caráter imutável e, eventualmente, o seu adquirido. Dado que os motivos são o fenômeno desse caráter, o indivíduo sempre agirá de acordo com o mesmo. Portanto, não somente ele discute porque quer, mas também nunca mudará esse comportamento.

Também é verdade que, em seu PP, o filósofo de Danzig afirma que se sentiu enojado em pensar na índole humana manifestada em debates. Porém, isso não faz da Dialética Erística um tema sem importância, simplesmente significa que Schopenhauer apenas não tinha mais vontade de tratar desse assunto. A importância deste tema, inclusive, será tratada no próximo capítulo da presente dissertação.

O que é a Dialética Erística senão aparentar estar certo, mesmo sem ter razão de fato? O que é um embate intelectual senão o ato de persuadir o oponente para convencê-lo de um erro, mesmo que ele não esteja realmente errado? Independente da maneira como se analise o comportamento humano em uma contenda, sempre se chegará à mesma conclusão: onde acaba a razão, começa a persuasão. Mas onde começa o debate, acaba a razão. Portanto, assim que a busca pela verdade é abandonada, começa a busca pelo que for mais convincente, pelo que tiver a ênfase mais persuasiva, ou aparentar melhor veracidade. A erística funciona ainda mais se esses mesmos indivíduos, por algum motivo, transformam sua conversa em uma esgrima intelectual da qual apenas um deles pode emergir como único vencedor. Os participantes do debate não possuem o menor interesse na verdade. Eles só estão preocupados em derrotar um ao outro.

2.6 – Dialética Erística na Metafísica de Schopenhauer

Convém, agora, tratar de uma questão importante: Qual o lugar da Dialética Erística na Metafísica da vontade de Schopenhauer? Qual seu Fundamento Metafísico? É possível encontrar uma relação logo no começo de sua *Arte de ter Razão*. O autor afirma que a Dialética Erística se origina na maldade natural do gênero humano e da vaidade

inata, no que concerne à inteligência. A ambas, segundo o filósofo de Danzig, se associam, na maioria dos casos, a uma verbosidade e uma desonestidade também inata.

Em seu artigo *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*, Chevitarese menciona essa ligação diretamente:

A vaidade e a maldade humanas surgem como sintomas da essência do mundo. A Decifração Metafísica empreendida por Schopenhauer nos revela que, no fundo de tudo que há, surge apenas a vontade como fundamento de significação do sentido do mundo. Em nossa essência encontra-se uma vontade cega, faminta e insaciável, na base de todo o querer mostra-se apenas necessidade e carência. A vontade faz-se presente por sua objetivação em toda manifestação empírica, e seu mais alto grau de expressão é na condição humana. (...) Discutimos por que queremos, por que ansiamos por vitória e conquista; discutimos por que amamos e desejamos, por que sentimos e sofremos – e isto em nada se relaciona com a busca da verdade. A primazia da vontade sobre o intelecto nos torna reféns de nossos desejos mais egoístas e perversos (...) (CHEVITARESE, 2015, pp. 269-270).

Essa maldade natural, aliada à Vontade, é um dos sintomas da essência do mundo. Em Schopenhauer, no fundo de tudo existe a Vontade. Ela age cegamente, faminta e insaciável, e está presente em todo ser humano, tornando-o carente e necessitado. O caráter volitivo, então, explica a forma como todo debate se desenrola: o indivíduo participa da contenda por desejo próprio, querendo “ter razão” e conquistar sua vitória. Para ele, “estar certo” significa justamente tal conquista. Mesmo sem perceber, esse desejo sobrepuja seu intelecto.

Saes, em seu artigo que carrega o mesmo nome da obra schopenhaueriana, afirma que, no campo da conversação, o interesse pela verdade [*Interesse für Wahrheit*] cede cada vez mais espaço ao interesse da vaidade [*Interesse der Eitelkeit*], até o ponto em que o verdadeiro deva parecer falso, e vice-versa:

Sob tal ótica, a aparência [*Schein*] opera – não sozinha, mas por intenções movidas pela vontade – as inversões dos valores de verdade com o propósito claro de produzir o engano. Em Schopenhauer, a gramática da aparência não pode deixar de envolver as qualidades do caráter humano na qual se aliam ‘as fraquezas de nosso intelecto’ e a ‘perversão de nossa vontade’, que ‘apoiam-se reciprocamente’. Intelecto e vontade: uma faculdade fraca unida a uma perversa (SAES, 2015, p.133, meus grifos).

A vaidade²⁷ é produto da Vontade, agindo sobre o indivíduo que, por conta de seu

27 A vaidade, em Schopenhauer, está associada ao egoísmo, expressão da Vontade, e à moral sem fundação, quando o indivíduo pratica o bem visando não a virtude, mas sim a sensação que sente ao tomar consciência de seus atos. Inclusive, o asceta tem de lutar contra tal sensação, pois a vaidade é a última paixão a morrer. Isso é tratado no parágrafo 66 do seu primeiro MVR.

intelecto fraco, acaba sendo gradativamente mais e mais dominado por ela, esquecendo-se de seu objetivo principal, a busca pela verdade. Ele, então, se deixa levar por seu orgulho e passa a agir somente em função deste. Este argumento pode ser considerado um primeiro indício da conexão entre Dialética Erística e a Metafísica da Vontade.

É importante ressaltar que o intelecto pode ser útil para a vitória do indivíduo. Ironicamente, ele não pode utilizar apenas o seu próprio, como também o de seu oponente. Neste caso, não é apenas a dissimulação que age, mas também a capacidade de manipulação daquele que entra em uma disputa intelectual. Assim sendo, é necessário compreender os diferentes graus do intelecto conforme apresentados por Schopenhauer:

1) Não apenas a consciência das outras coisas, isto é, a percepção do mundo exterior, mas também a CONSCIÊNCIA DE SI contém, como antes abordado, uma parte que conhece e uma que é conhecida; do contrário, não seria CONSCIÊNCIA.(...)

Só conhecemos a consciência como propriedade dos seres animais: nesse sentido não devemos nem podemos pensá-la de outro modo senão como CONSCIÊNCIA ANIMAL; de forma que essa expressão já é tautológica – O que, entretanto, sempre se encontra em cada consciência animal, mesmo a mais imperfeita e débil, o que em realidade está no seu fundamento é a percepção imediata de um DESEJO e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 246-247).

O grau mais avançado do intelecto, exclusivo apenas aos seres humanos, é o da consciência de si. É exatamente por isso que possui este nome. Para os animais, no entanto, existe apenas a consciência animal, que consiste meramente em percepção da existência dos desejos e das sensações de satisfação ou não satisfação de tais desejos.

Os diferentes graus do intelecto, referidos por Schopenhauer como consciência, se manifestam em um debate conforme o oponente reage às provocações feitas nos estratagemas. Ocorre que o fato de o ser humano possuir um intelecto mais desenvolvido não significa que ele não vá agir como se fosse menos desenvolvido:

(...) é próprio de cada consciência desejar, cobiçar, querer ou repugnar-se, fugir, não querer: o ser humano tem isto em comum com o pólipó. Isto, portanto, é o essencial e a base de cada consciência. (...) Todas as ações e atitudes dos animais que expressam movimentos da vontade, compreendemo-las imediatamente a partir do nosso próprio ser; por isso simpatizamos tanto com eles de variadas formas. Por outro lado, o abismo entre nós e eles abre-se única e exclusivamente pela diversidade do intelecto (SCHOPENHAUER, 2015, p.247).

A consciência mais desenvolvida não está livre das mesmas vicissitudes que a consciência menos desenvolvida. Em verdade, a diferença efetiva entre ambas é meramente a consciência de si. O que torna os humanos superiores aos animais é meramente a diversidade de seu intelecto, que permite que o indivíduo realize abstrações,

além de sua faculdade de razão, dentre outras diferenças. No que tange o intelecto, entretanto, a diferença é meramente tal diversidade. Fora isso, o indivíduo não difere de um animal: ele possui desejos, vontades, cobiças, repulsas, etc.

Assim sendo, os graus do intelecto são úteis em um debate de diferentes formas. Da mesma maneira que o indivíduo é movido pelo seu desejo de ter “razão”, ele pode, dissimuladamente, manipular seu adversário e movê-lo por seus desejos, ou mesmo por suas reações, incitando motivos para causar certas respostas. Exemplos disso incluem estratégias insolentes, em especial o último, que visa incitar a raiva no adversário e encolerizá-lo para que reaja agressivamente, efetivamente jogando o objeto de discussão para escanteio, de modo que ele apenas responda aos insultos.

É interessante notar que o intelecto, de certo modo, trabalha contra si: enquanto que o indivíduo pode manipular seu oponente, ele também pode fazer uso do próprio intelecto, utilizando os estratégias em momentos específicos. Assim ele une a sua consciência à sua experiência, e aprende a forma mais eficiente de se vencer um debate e, sempre que participar de uma disputa, ficar com a “razão”.

O ponto de origem do comportamento do indivíduo é a Vontade. É em função dela que o indivíduo age. Isso se aplica também à Dialética Erística, quando ele, ao entrar numa contenda, o faz de acordo com seu querer. Por mais que negue, ou simplesmente não perceba, esse indivíduo pode, inclusive, ter sua vontade incitada, conforme Schopenhauer demonstra ao apresentar o estratégia 35:

O qual, tão logo seja praticável, torna dispensáveis todos os outros: em vez de agir sobre o intelecto por meio de fundamentos, deve-se agir sobre a vontade por meio de motivações, e 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: pois, em geral, **meia onça de vontade pesa mais do que uma tonelada de entendimento e convicção** (SCHOPENHAUER, 2001, p.49, meus grifos).

Este estratégia não é apenas uma forma de se manipular o oponente, mas ele também revela todos os outros aspectos tratados nesta estrutura: a primazia da Vontade sobre o intelecto, as falhas deste, a vontade como motivação real por trás da decisão de entrar em um debate, o desejo de “estar certo” e de impor o seu *logos*. Com base nisso, pode-se concluir que o indivíduo se manipula para alcançar o alvo de sua Vontade, ainda que de forma inconsciente, sendo este seu objetivo real em uma contenda. Não que os outros objetivos não importem, mas sim que eles são reflexo de seu querer.

Outra evidência dessa conexão Vontade e Dialética Erística pode ser encontrada no artigo de Eduardo Fonseca, intitulado *Schopenhauer e os Vínculos Entre Vontade, Intuição e Racionalidade*. Nele, o autor discorre sobre as imperfeições do intelecto

humano, detalhando justamente o aspecto da mente que se alia com o caráter do indivíduo. Ao fazer isso, Fonseca permite uma compreensão mais apurada das motivações daquele que inicia um debate:

O essencial da consciência presente em todo organismo animal é o desejo, e também a sua satisfação ou insatisfação. O que varia efetivamente é a capacidade de representação, do ponto de vista da clareza e da sua complexidade como fenômeno cerebral. A consciência está dividida, portanto, em duas partes. Uma delas ligada indispensavelmente ao querer e outra que, pela sua complexidade, pode tanto estar ao serviço do querer, como em geral está, como também, desligar-se momentaneamente dele e em casos raros obter preponderância sobre a primeira parte da consciência, tornando-se menos subjetiva e mais objetiva (FONSECA, 2011, p.122).

Em Schopenhauer, a consciência é constituída tanto pelo intelecto quanto pelo querer, dividindo-se, então, em duas partes. Uma delas, associada ao querer, resulta necessariamente no desejo, isto é, uma parte da consciência é voltada apenas para os desejos. A outra, no entanto, é mais complexa, e consegue se desvencilhar do desejar ao ponto de obter certa preponderância sobre a primeira parte. Quando isso ocorre, ela se torna mais objetiva. Porém, tal libertação não ocorre sempre, o que significa, então, que o indivíduo é, na maioria das vezes, movido puramente pelos seus desejos.

O que rege o indivíduo, portanto, é o desejo oriundo da Vontade, pois o intelecto não tem controle sobre ele. Esse querer faz com que o indivíduo sinta atração por algumas representações e repulsa por outras. Isto é, ele só compreende o que ele quer, mas, por conta de sua capacidade de dissimulação, vive sob a aparência de alguém que associa todas as ideias com igual capacidade. Esse raciocínio explica a motivação por trás da atitude que induz o indivíduo a iniciar um debate. É exatamente aqui que está a ligação: a capacidade de representação depende do intelecto, porém este é fraco e não consegue se opor à Vontade.

É também da consciência humana que vem a desonestidade. De acordo com Schopenhauer, ela permite que o indivíduo tenha uma consciência de si, que é exclusiva ao ser humano. Daí vem a faculdade de razão, que permite a criação de conceitos abstratos, resultando em um desvencilhamento do presente. Por outro lado, é também daí que vem a capacidade humana para a dissimulação, pois o indivíduo, consciente de si e, de certo modo, de seus desejos, consegue emular comportamentos, fingindo ter um caráter diferente do seu verdadeiro modo de ser. Isto é, ele consegue fingir ser outra pessoa e até criar falsos argumentos para justificar essa atitude dissimulada, apenas para ludibriar seu adversário na disputa.

Essa capacidade de dissimulação, conforme apresentado anteriormente, existe

graças à faculdade de razão:

A ação racional e a virtuosa são duas coisas completamente distintas, que a razão se encontra unida tanto à grande maldade quanto à grande bondade, que o seu auxílio confere grande eficácia seja a esta primeira ou à segunda, que ela está igualmente preparada e disponível para executar metodicamente e de maneira consequente tanto os propósitos nobres quanto os vis, tanto a máxima inteligente quanto a imprudente, (...) (SCHOPENHAUER, 2005, p.141 §16).

A virtude não está ligada à razão. Então, uma ação racional pode ser tanto boa quanto má. Então, um indivíduo pode usar essa faculdade tanto para ajudar quanto para prejudicar os outros, basta que sua vontade assim decida. Como a faculdade de razão também permite a capacidade de abstração e uma intencionalidade nos atos, ela também possibilita a dissimulação, que pode ser utilizada em um debate de diversas formas.

A dissimulação humana se estende aos debates, não somente por causa da razão e do que ela permite que o indivíduo faça, mas também por causa dos conceitos, ou seja, dos *loci* que são utilizados em um debate, sendo enganosos por natureza ou simplesmente utilizados com tal objetivo:

Por exemplo, um *locus* de causa e efeito é: “a causa da causa é causa do efeito”. Ao aplicá-lo, temos: “A causa da minha felicidade é a minha riqueza: logo, aquele que me deu a riqueza é também o causador da minha felicidade”. *Loci* de oposição: 1) eles se excluem, por exemplo, reto e curvo; 2) eles estão no mesmo sujeito, por exemplo, se o amor tem seu lugar na vontade (...), então o ódio também o tem. Se, porém, este reside no sentimento (...), com o amor ocorre o mesmo. Se a alma não pode ser branca, então também não pode ser negra; 3) se falta o grau mais baixo, também faltará o mais alto: se uma pessoa não é justa, então também não é benévola. A partir disso, vê-se que os *loci* são *certas verdades genéricas que atingem classes inteiras de conceitos, às quais, portanto, é possível remontar, se necessário, a fim de criar, a partir delas, os próprios argumentos e também para invocá-las como algo universalmente óbvio*. Contudo, em geral, são bastante enganosos e estão submetidos a muitas exceções (SCHOPENHAUER, 2001, p.65).

Os *loci* são regras gerais para certas classes de conceito. Essas regras permitem que o *locus*, já genérico por natureza, seja aplicado de forma enganosa, como se fossem óbvias e, conseqüentemente, incontestáveis, quando, na verdade, são falhos e submetidos a diversas exceções. Eis a capacidade de dissimulação humana, oriunda da faculdade de razão, manifestando-se na Dialética Erística: Os *loci* e sua utilização, bem como alguns dos estratagemas.

Há, também, outro fator que influencia o indivíduo em seu comportamento: seu caráter adquirido. De acordo com Chevitarese, talvez Schopenhauer, por intermédio de seu caráter adquirido, tenha percebido que não vale a pena discutir com pessoas, a não ser em certas condições. Da mesma maneira, o indivíduo, por sua vez, possa, por intermédio de sua experiência em debates, perceber como certos estratagemas funcionam

e passar a utilizá-los com frequência, em um caminho oposto ao filósofo de Danzig, o que justifica a necessidade da Dialética Erística.

Mas o que é o caráter adquirido? Segundo Schopenhauer, é “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (SCHOPENHAUER, 2005 §55, p. 393-394). O caráter adquirido consiste do conhecimento que o indivíduo obtém sobre si mesmo, do entendimento de sua própria individualidade, em relação ao caráter empírico, além de seus pontos fortes e fracos. Em outras palavras, o caráter adquirido é o conhecimento que o indivíduo tem sobre si mesmo, o que pode e não pode fazer, bem como suas qualidades e defeitos.

O caráter adquirido pode ser relacionado à dialética erística. O indivíduo, conforme se conhece, entende suas qualidades e defeitos e, com isso, os direciona ao debate, através não apenas dos estratagemas, mas também da forma como os utiliza. Assim como Schopenhauer, por meio desse mesmo conceito, concluiu que não valia a pena debater com outros que não tivessem mentalidade parecida, a pessoa pode concluir que vale a pena debater com certos tipos por conta de como ele poderia “vencer” a contenda, de acordo com sua experiência.

Outra ligação da Dialética Erística com a Vontade aparece na obra schopenhaueriana *A Arte de ter Razão*: nela, Schopenhauer afirma que aquele que debate não o faz pela verdade, mas pela defesa de sua própria proposição, não podendo proceder de outro modo:

Desse modo, as fraquezas de nosso intelecto e a perversão de nossa vontade apoiam-se reciprocamente. Por conseguinte, aquele que disputa, de maneira geral, não luta pela verdade, mas em defesa de sua própria tese, agindo como que *pro ara et focus* [pelos altares e pelos lares] e *per faz et per nefas*, pois como demonstramos, não pode proceder de outro modo (SCHOPENHAUER, 2001, p.5-6).

Segundo Chevitarese (2015), o filósofo de Danzig, aqui, não se refere apenas ao caráter volitivo, mas também à compreensão da imutabilidade do caráter do indivíduo. O caráter é invariável. O indivíduo não pode mudá-lo, apenas compreendê-lo. Isso significa que ele sempre agirá da mesma forma e persistirá em seu comportamento que o leva à contenda com outros. O ato de discutir é, também, uma expressão de sua natureza, uma forma de mostrar quem ele é. Mas se o caráter é imutável, e também é presentificação da Vontade, então aquele que discute age conforme seus desejos? Sim, age. O hábito de discutir é uma expressão de sua vontade. Aqui surge mais uma ligação que fundamenta a Dialética Erística na Metafísica da Vontade schopenhaueriana.

Não seria absurdo supor que, caso tivesse desenvolvido mais seu tema,

Schopenhauer teria feito mais relações entre a Dialética Erística e a Metafísica da Vontade. Afinal, sua *Arte de ter Razão* pode ser considerada meramente um rascunho, posto que ele mesmo a denomina uma “primeira tentativa”. Mesmo assim, é necessário realizar este esclarecimento, já que a Dialética Erística é constantemente negligenciada e mal interpretada. Na verdade, ela é parte integrante de sua Metafísica da Vontade.

CAPÍTULO III

OS ESTRATAGEMAS DA DIALÉTICA ERÍSTICA

3.1. Introdução

A Dialética Erística de Schopenhauer, por mais útil e necessária que seja, não foi concluída pelo filósofo de Danzig, tendo sido, inclusive, posteriormente abandonada. O que o autor tratou do tema foi uma versão resumida, que aparece em seu *Parerga e Paralipomena*. Nesta obra, ele apresenta uma versão consistindo de apenas 10 estratégias, em vez de detalhar os 38 originalmente escritos no texto que o filósofo de Danzig qualificou como primeira tentativa²⁸.

Antes de tudo, é importante ressaltar que utilizar um estratégia significa, necessariamente, renunciar à possibilidade de estar “certo”, uma vez que todos eles, por natureza, possuem validade apenas aparente:

Com o uso de tais estratégias dialéticas, um escritor revela que em seu íntimo está consciente da sua falta de razão. Uma vez que se disse “seu corpo inteiro é sensível à luz, portanto é de natureza nervosa”, ele deduz que o corpo inteiro pensa (SCHOPENHAUER, 2001, p.19).

Em alguns casos, o indivíduo já sabe que não está com a ‘razão’. Por isso, ele usa os estratégias de maneira intencional, isto é, visando desestruturar seu oponente, para que seu erro argumentativo não seja percebido. Eis um dos motivos mais importantes para que se realize a investigação dos estratégias.

3.2. Apresentação dos Estratégias

O estratégia 1 consiste em interpretar o que o oponente diz para além de seu significado original:

A expansão. Levar a afirmação do adversário para além de seu limite natural, interpretá-la da maneira mais genérica possível, tomá-la no sentido mais amplo possível e exagerá-la, inversamente, concentrar a própria afirmação no sentido mais limitado, no limite mais restrito possível: pois, quanto menos genérica se torna uma afirmação, a mais ataques ela fica exposta. O antídoto é a colocação exata dos *puncti* [momentos] ou *status controversiae* [controvérsia] (SCHOPENHAUER, 2001, p.17).

Esse estratégia consiste de expandir a afirmação do oponente para ampliar as possibilidades de ataque a ela. Enquanto faz isso, o indivíduo mantém a própria tese tão

28 Ocorre que o texto sobre Dialética Erística é de publicação póstuma. Ele havia sido descartado por Schopenhauer ainda em vida, e somente após sua morte que foi levado para publicação.

específica quanto possível, justamente para não se expor ao mesmo tipo de ataque. Basicamente, o indivíduo aplica a seu oponente uma vulnerabilidade que ele mesmo quer evitar que sua proposição tenha.

O filósofo de Danzig apresenta, também, um antídoto para este estratagema: pontuar a afirmação, ou seja, apontar sua especificidade ou, no caso da tese do oponente, apontar a existência de controvérsias. Isso será o bastante para impedir que a tese em questão seja expandida, impossibilitando, assim, qualquer forma de ataque desta natureza. Se o adversário não conseguir expandir a afirmação, ele não conseguirá, de modo algum, aplicar este ataque.

Schopenhauer apresenta um exemplo prático:

A diz: “A paz de 1814 restituiu a independência até mesmo a todas as cidades hanseáticas alemãs”. B dá a *instantia in contrarium* [instância em contrário] de que, com aquela paz, Danzig perdeu a liberdade que Bonaparte lhe concedera. A salva-se da seguinte forma: “Eu disse todas as cidades hanseáticas alemãs: Danzig era uma cidade hanseática polonesa” (SCHOPENHAUER, 2001, p.18).

Este exemplo é a aplicação do estratagema com seu subsequente antídoto: B tentou expandir a afirmação para poder atacá-la, ao incluir Danzig como uma das cidades mencionadas, mas A anulou o estratagema ao esclarecer que Danzig era polonesa, e não alemã, não sendo, portanto, parte da afirmação original. Desta forma, B não é capaz de refutar a proposição, haja visto que seu contra-argumento era totalmente baseado na expansão.

Hoje em dia, este estratagema não encontra uso muito amplo, salvo em casos de mal-entendido, onde o indivíduo simplesmente interpreta a tese incorretamente. Porém, isso não constitui um estratagema propriamente dito, visto que se trata apenas de um erro de entendimento, e não de uma desonestidade visando desmoralizar o adversário. Nesse caso, porém, ainda cabe o contragolpe, mais como forma de esclarecimento do que como forma de defesa.

O estratagema 2 também é, de certo modo, uma expansão. A diferença, no entanto, é que tal expansão ocorre de uma forma diferente:

Utilizar a homonímia para estender a afirmação colocada também para aquilo que, fora da palavra idêntica, pouco ou nada tem em comum com o assunto em questão; em seguida, refutá-lo de maneira luculenta para, desse modo, dar a si mesmo a impressão de ter refutado a afirmação. (...) Pode-se considerar esse estratagema idêntico ao sofisma *ex homonymia*: no entanto, o sofisma óbvio de homonímia não iludirá seriamente. (...) Porém, em casos sutis, isso certamente ilude, sobretudo onde os conceitos designados pela mesma expressão são congêneres e se sobrepõem um ao outro (SCHOPENHAUER, 2001, p. 20-21).

Através da *homonimia*, o indivíduo utiliza um sofisma e distorce a afirmação original, expandindo-a por intermédio de homônimo utilizado. Porém, segundo Schopenhauer, isso só funciona quando a expressão escolhida designa conceitos congêneres que se sobrepõem. Ironicamente, este estratagema aparenta maior utilidade para satisfazer o ego de quem o utiliza do que para realmente iludir o oponente, dada sua dificuldade de uso e de efetividade.

A dificuldade de uso desse estratagema é tamanha que, apesar de fornecer um exemplo artificial, Schopenhauer alerta que casos intencionalmente engendrados não são refinados o suficiente para iludir, então apresenta um que ele mesmo vivenciou:

Censurei como insensato o princípio da honra, segundo o qual quem sofre uma ofensa é desonrado, a menos que a responda com outra injúria maior ou a lave com sangue, do adversário ou o próprio. Como fundamento, aleguei que a verdadeira honra não pode ser ferida por aquilo que se padece, mas exclusivamente por aquilo que se faz; pois a qualquer um pode suceder de tudo. O adversário atacou diretamente minha razão: mostrou-me de modo luculento que, se caluniasse um comerciante, dizendo que ele trapaceia ou comete ilegalidades, ou que é negligente em seu negócio, isso seria um ataque à sua honra, que seria ferida unicamente pelo que ele padecesse e que ele apenas poderia restaurar se impusesse penalidade e retratação a tal agressor (SCHOPENHAUER, 2001, p.21-22).

No exemplo apresentado, o oponente utiliza-se de *homonimia* para substituir a honra civil pela cavalheiresca, como se o ato de revidar à injúria sofrida fosse necessário. Porém, ao utilizar esse estratagema, o adversário desconsidera que a ofensa ocorre por difamação, que envolve o bom nome, necessário a um comerciante. Essa *homonimia* não refuta a afirmação de Schopenhauer, pois o comerciante deve agir para proteger o seu ofício, que foi efetivamente atacado. Não está em jogo o que lhe aconteceu, mas sim o que aconteceu à sua profissão.

A *homonimia* é meramente um truque linguístico²⁹. Fora a palavra em comum, mesmo com o conceito congêneres, não há ligação direta entre o que o indivíduo afirma e o que o seu oponente usa para a expansão, ou seja, o significado evocado por meio da *homonimia*. Trata-se, portanto, de uma expansão visando iludir o adversário e até mesmo mudar de assunto.

Segundo Chevitarese, em seu texto intitulado *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*, este estratagema, dentre outros, é um sofisma já apresentado por Aristóteles:

No conjunto de 38 estratagemas listados por Schopenhauer identificam-se claramente alguns sofismas clássicos, já bem conhecidos pelo menos desde Aristóteles, como o próprio autor faz questão de evidenciar, citando amplamente os *Tópicos*. Dentre eles pode-se citar, por exemplo, a *ex homonymia*, a *ignotatio elenchi*, a *petitio principii*, a *fallacia non causae*

29 Não obstante, no texto original, a palavra utilizada para denominar estratagema é, em alemão, *kunstgriffe*. A tradução literal é “artifício”, mas uma das possíveis traduções para este vocábulo é “truque”.

ut causae, o retorsio argumenti, etc. (CHEVITARESE, 2015, p. 271).

Tratam-se de sofismas ainda usados para ludibriar o adversário. Porém, conforme apresentado por Schopenhauer, eles são utilizados com uma malícia que é natural a todo ser humano. Aqui, o objetivo não é agir sobre o intelecto, mas sim atingir o adversário, isto é, afetar sua vontade diretamente. O diferencial da leitura do filósofo de Danzig é que, para ele, o objetivo do indivíduo não é a verdade, mas sim a vitória.

Hoje em dia este estratagema amplo uso, principalmente em discussões sobre assuntos sociais (política, moral e etc). O indivíduo, ao ser contestado, replica o contra-argumento dizendo algo como “se você não acha errado o que essa pessoa disse, então quer dizer que defende o que ela acredita”. A forma mais eficiente de refutar este ataque, quando usado desta forma, é explicar, calmamente, que concordar com uma atitude específica não significa concordar com as visões pessoais de alguém, pois o ser humano não é um fenômeno simples.

O estratagema 3 consiste em interpretar erroneamente a afirmação original, porém, de maneira proposital:

Tomar a afirmação apresentada de modo relativo, (...) *relative*, como se fosse genérica, *simpliciter*, (...) *absolute*, ou pelo menos compreendê-la sob um aspecto totalmente diferente, refutando-a então neste sentido. O exemplo de Aristóteles é: o mouro é negro, porém tem dentes brancos, portanto é negro e ao mesmo tempo não negro. Esse é um exemplo inventado que não iludirá ninguém a sério (...) (SCHOPENHAUER, 2001, p.23).

Este estratagema, ao contrário dos anteriores, consiste em uma interpretação diferente, relativizada, sem qualquer expansão. Schopenhauer, porém, não considera se isso é feito maliciosamente ou acidentalmente, isto é, se o indivíduo distorceu a afirmação para ludibriar seu oponente ou se ele apenas não a compreendeu corretamente. Hoje em dia, porém, com os “trolls” presentes nas redes sociais, que discutem por diversão, a primeira possibilidade é mais provável.

Como nos casos anteriores, Schopenhauer, fornece um exemplo que vivenciei:

Num diálogo sobre filosofia, admiti que meu sistema protege e louva os *quietistas*. Logo em seguida a conversa recaiu sobre *Hegel*, e afirmei 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. O adversário não empreendeu uma refutação *ad rem*, mas contentou-se em apresentar o *argumentum ad hominem* de que eu acabara de louvar os quietistas, e estes haviam igualmente escrito muita coisa sem sentido (SCHOPENHAUER, 2001, p.23).

Com base na afirmação de Schopenhauer, seu oponente tenta desqualificá-lo, em vez

de contestar seu argumento. Se o filósofo de Danzig reclamou de Hegel por escrever coisas sem sentido, mas louvou os quietistas, pois estes também escreveram coisas sem sentido, então, aparentemente, o autor estaria errado, uma vez que elogiou aqueles que fizeram o mesmo que Hegel.

Trata-se, porém, de uma falácia. Ocorre que o indivíduo, ao usar esse estratagema, desviou-se do foco original do argumento:

Consenti a esse respeito, retificando, porém, que eu não louvo os quietistas como filósofos e escritores, ou seja, por suas produções *teóricas*, mas apenas como seres humanos, por suas ações, em sentido meramente *prático*: quanto a Hegel, porém, estaríamos falando de produções teóricas. Desse modo, o ataque foi detido (SCHOPENHAUER, 2001, p.23).

O indivíduo não considerou que Schopenhauer não negava que os quietistas também escreviam coisas sem sentido, e os louvava por suas ações. Não apenas isso, o argumento do filósofo de Danzig era focado em Hegel, não nos quietistas. O seu adversário, portanto, não apenas generalizou a afirmação como tentou mudar o foco do debate. Eis o motivo pelo qual este estratagema é falacioso.

Por outro lado, porém, sua semelhança com os estratagemas anteriores não é coincidência:

Os três primeiros estratagemas são congêneres: têm em comum o fato de o adversário realmente falar de algo diferente do que foi afirmado; incorreríamos, portanto, numa *ignoratio elenchi* (ignorância de refutação) se nos deixássemos liquidar por tais estratagemas, pois, em todos os exemplos apresentados, o que o adversário diz é verdadeiro: não se encontra em contradição efetiva com a tese, mas apenas aparente; portanto, quem é atacado por ele nega a consequência de sua dedução, ou seja, que da verdade da sua própria proposição se origine a falsidade da nossa (SCHOPENHAUER, 2001, p.23-24).

Os três estratagemas possuem o mesmo ponto de origem, por isso são tão parecidos. Não apenas isso, a armadilha consiste no fato de que o adversário faz uma afirmação válida. Por outro lado, esses mesmos estratagemas têm sua fraqueza no fato de que sua afirmação não contradiz o que contesta, dado que ambas não são mutuamente excludentes. Sendo assim, eles podem ser refutados da mesma maneira: basta que o indivíduo não se deixe ludibriar e lembre seu oponente do que está sendo realmente posto em consideração.

Hoje em dia, este estratagema não é muito utilizado em uma discussão, exceto pelos “trolls” de internet, isto é, pessoas que discutem por diversão, e que recorrem a ele maliciosamente. Porém, conforme a afirmação de Schopenhauer, esse ataque não ilude ninguém a sério, sendo utilizado apenas como isca por pessoas que curtem discutir recreativamente, por conta de sua natureza *rechthaberisch*. Sendo assim, tudo que o indivíduo precisa é manter o foco e prestar atenção ao que está sendo debatido, pois trata-se,

aqui, de um estratagema ineficiente, sendo, possivelmente, o mais ineficiente dentre todos.

Um exemplo de uso que demonstra o estratagema, bem como sua ineficiência, está na seguinte afirmação: “O Big Bang criou o universo há bilhões de anos, e, considerando que a matéria não se cria e não se destrói, apenas se transforma, e que somos todos compostos de matéria, somos, portanto, da mesma idade. Assim sendo, não preciso respeitar os mais velhos porque eles não são realmente mais velhos do que eu”. Essa frase possui uma aparência de verdade. Ora, se todos são compostos de matéria, todos existiriam desde sempre. Porém, trata-se de um absurdo teórico: é somente a matéria que compõe nosso corpo que possui a mesma idade. No aspecto biológico, a idade refere-se à data de nascimento de cada um. Apenas um indivíduo muito incauto se deixaria ludibriar por algo tão insensato.

O estratagema 4 também consiste em ludibriar o oponente. Porém, neste caso, trata-se de uma forma de manipulação:

Quando se quer fazer uma dedução, não se deve deixar que ela seja antevista, mas, em vez disso, fazer com que o adversário admita sem perceber as premissas uma por vez e de modo esparso, do contrário, ele tentará toda espécie de argúcia; ou então, quando não se tem certeza de que o adversário as admitiria, devem-se apresentar as premissas dessas premissas e fazer pré-silogismos; fazer com que as premissas de vários desses pré-silogismos sejam aceitas de modo desordenado e confuso, ocultando, portanto, o próprio jogo até que tudo o que se necessita esteja admitido. Conduza-se, pois, de longe, o assunto (SCHOPENHAUER, 2001, p.24).

O indivíduo, ao aplicar este estratagema, busca conduzir seu adversário na direção desejada, e necessária, para que ele mesmo deduza como correta a tese apresentada. Porém, isso deve ser feito de modo imprevisível, isto é, seu oponente não pode ser capaz de entender para onde está sendo conduzido, tampouco perceber que está sendo manipulado. Para que isso funcione, o indivíduo deve ocultar suas intenções e, de certo modo, manter seu adversário confuso.

Schopenhauer não fornece exemplos para esse estratagema, pois os considera desnecessários nesse caso. Ele também não explica como deter o ataque. Porém, este estratagema possui uma falha facilmente perceptível: uma afirmação correta só invalida afirmações opostas. Não apenas isso, mas o adversário precisa admitir todas as premissas, ou pré-silogismos, para que o indivíduo tenha sucesso. Caso elas sejam negadas, ou demonstradas como irrelevantes para o assunto do debate, todo o método envolvendo este estratagema fracassará naturalmente.

Hoje em dia, entretanto, este estratagema não encontra muito uso, pois as pessoas preferem outros ataques mais eficientes, como, por exemplo, argumentar *ad hominem*, *ad verecundiam* ou mesmo *ad personam*. Não apenas isso, mas também porque este ataque

requer que o adversário admita todas as premissas sem saber para onde está sendo conduzido, o que denota uma complexidade desnecessária para vencer uma discussão.

O estratagema 5 é, de certo modo, uma variante do anterior:

Para comprovar nossa proposição, podemos também utilizar premissas falsas, isto é, no caso de o adversário não admitir as verdadeiras, seja porque não reconhece a sua verdade, seja porque vê que a nossa tese resultaria imediatamente delas: tomem-se então proposições que são em si falsas, mas verdadeiras *ad hominem*, e argumente-se *ex concessis* a partir do modo de pensar do adversário. De fato, o verdadeiro também pode resultar de premissas falsas, ainda que o falso nunca resulte de premissas verdadeiras. Igualmente, pode-se refutar falsas proposições do adversário por meio de outras proposições falsas, que ele, no entanto, considera verdadeiras: afinal, é com ele que estamos lidando e precisamos utilizar a sua maneira de pensar (SCHOPENHAUER, 2001, p.25).

Caso o adversário não admita as premissas apresentadas, o indivíduo pode optar por utilizar proposições verdadeiras apenas *ad hominem* enquanto aceita parcialmente o que o oponente diz, seguindo seu modo de pensar. Da mesma maneira que o verdadeiro pode resultar do falso, pode-se refutar proposições falsas usando outras falsas. Basta que se utilize o raciocínio do oponente.

Schopenhauer não fornece um exemplo baseado diretamente em sua vivência, neste caso, o que indica que ele possivelmente não tenha sido alvo deste estratagema da parte de nenhum de seus oponentes. Da mesma forma, o filósofo de Danzig não apresenta qualquer tipo de antídoto contra esse tipo de ataque. Mas, por se tratar meramente de uma extensão do ataque anterior, à primeira vista é possível que o antídoto seja o mesmo.

Essa noção possui um empecilho teórico: este estratagema é usado exatamente caso o anterior não funcione, numa tentativa de deixar o adversário sem saída. Logo, negar alguma das premissas, ou ignorá-las, fará com que o indivíduo caminhe exatamente para onde o oponente quer, ou precisa, que ele caminhe. Sendo assim, ou ele admite todas as premissas, e permite o uso do estratagema anterior, ou nega alguma delas e se coloca vulnerável a este ataque.

Por outro lado, porém, as premissas apresentadas são válidas apenas *ad hominem*, e algumas delas sequer possuem validade. Dado que a validade *ad hominem* não invalida de forma alguma a afirmação feita, o indivíduo só vai precisar manter a calma e refutar as premissas que forem inválidas, ou demonstrar como algo que é válido em relação a si não tem relação com a proposição em questão. Desta forma, o adversário não terá sucesso em seu ataque.

Ainda assim, este estratagema encontra amplo uso hoje em dia. É bastante comum que uma discussão seja levada para uma argumentação puramente *ad hominem*. O indivíduo acredita que desqualificar seu adversário incorra em, necessariamente, invalidar sua

proposição, como se uma coisa estivesse obrigatoriamente ligada à outra. É importante ressaltar, no entanto, que, mesmo hoje em dia, o foco deste estratagema não é argumentar *ad hominem*, mas sim jogar com premissas falsas e verdadeiras para manipular o oponente.

O estratagema 6 difere dos anteriores em seu *modus operandi*:

Faz-se uma *petitio principii* oculta ao se postular o que se deseja comprovar: 1) sob outro nome, por exemplo, bom nome em vez de honra, virtude em vez de virgindade etc., ou também com conceitos intercambiáveis: animais de sangue quente em vez de animais vertebrados; 2) ou fazendo com que seja concedido em geral o que no caso particular é controverso, por exemplo, afirmar a incerteza da medicina, postulando a incerteza de todo o conhecimento humano; 3) quando, vice-versa, dois fatores resultam mutuamente um do outro, e se deve demonstrar o primeiro postulando o segundo; 4) quando se deve comprovar o universal, fazendo com que se aceite cada fator individual (o contrário do nº 2) (SCHOPENHAUER, 2001, p.25-26).

A petição de princípio consiste, de certo modo, em “argumentar ao contrário”. Em outras palavras, o indivíduo começa pela conclusão, como se ela fosse um postulado, e, em qualquer uma das possibilidades apresentadas, argumenta para justificar sua “razão”. Cada uma das quatro possibilidades, inclusive, possui semelhança com os estratagemas anteriores, à exceção da última, que é uma inversão da segunda possibilidade.

Este estratagema, em todas as suas quatro possíveis variações, consiste de uma ousadia argumentativa e até mesmo de certo “malabarismo teórico”: no primeiro caso, utiliza-se de sinonímia; no segundo, manipula-se o oponente para então ludibriá-lo; no terceiro, utiliza-se um fator para justificar o outro, como se eles fossem válidos apenas por causa de sua correlação; no último, em sentido oposto ao segundo, obriga-se o oponente a admitir uma generalização ao conceder conceitos particulares.

Todas as possibilidades apresentadas possuem a mesma vulnerabilidade: sua verdade é apenas aparente. Em todos os casos, o indivíduo faz afirmações puramente subjetivas e trabalha com relativizações. Sendo assim, elas não podem conferir qualquer validade real à tese apresentada, independente do assunto em questão. Basta que o oponente permaneça atento e não se deixe levar pelo ardid alheio, e conseguirá facilmente deter o ataque.

Hoje em dia, este estratagema ainda é usado. Porém, há uma diferença: o indivíduo, ao fazer a petição de princípio, não a utiliza sutilmente, mas sim abertamente. O máximo de discrição em seu uso é apenas declarar que se trata de uma explicação. Um exemplo disso é quando o indivíduo, em um debate, começa sua afirmação dizendo “Vou explicar por que estou correto”, ou “Vou explicar por que o que falei está certo”, ou mesmo “Você está errado por causa do motivo que vou apresentar”.

O estratagema 7, segundo Schopenhauer, é baseado no método socrático:

Quando a disputa for conduzida de modo mais rigoroso e formal e houver

o desejo de se fazer entender bastante claramente, aquele que propôs a afirmação e deve comprová-la procede contra seu adversário fazendo perguntas, a fim de concluir a verdade da afirmação a partir das próprias concessões do outro. Este método erotemático era particularmente habitual entre os antigos (chama-se também “socrático”): a ele se refere o presente estratagema e alguns que seguem mais adiante (SCHOPENHAUER, 2001, p.26).

Trata-se de uma forma de condução: o indivíduo dirige seu adversário com perguntas específicas para que ele mesmo enxergue a validade da proposição apresentada conforme desejado.

Este estratagema existe desde os tempos antigos, sendo conhecido como “método socrático”³⁰. Ele requer, especificamente, que o oponente conceda às perguntas feitas. Por conta disso, ele é utilizado metodicamente.

Alternativamente, pode-se utilizar este estratagema de uma forma mais agressiva:

Fazer muitas perguntas de uma só vez e de modo pormenorizado, a fim de ocultar o que na verdade se quer admitido. Em contrapartida, expor rapidamente a própria argumentação a partir do que foi admitido: pois aqueles que são lentos de compreensão não conseguem acompanhar com exatidão e deixam passar as eventuais falhas e lacunas na arguição (SCHOPENHAUER, 2001, p. 26).

Neste caso, o indivíduo utiliza as perguntas não apenas para conduzir o oponente, mas também confundi-lo, fazendo diversas perguntas de uma só vez e argumentando rapidamente, para que ele não tenha tempo hábil para analisar as perguntas ou a argumentação. Com isso, quem for lento de compreensão não conseguirá ver eventuais erros e concederá às perguntas. Assim, o indivíduo conseguirá “vencer” o debate ao manter seu adversário confuso.

Para que esse ataque seja detido, basta que o indivíduo não dê atenção às perguntas, demonstrando como elas não têm relação com o assunto em questão, ou não conceda a elas. Este estratagema, por mais eficiente que pareça, depende mais de quem é atacado do que de quem ataca: somente um indivíduo lento de compreensão é suscetível às perguntas desordenadas, e somente um totalmente ignorante no assunto da discussão se deixará levar pelas perguntas feitas conforme o “método socrático”.

Hoje em dia, este estratagema é amplamente usado, principalmente por ser baseado no método socrático. É possível que o indivíduo simplesmente não compreenda a diferença entre utilizar o método socrático para elucidar algo e utilizá-lo para explicar uma verdade

30 De fato, algumas obras de filosofia antiga consistem de diálogos que nada mais são do que um personagem conduzindo outro em seu raciocínio por meio de perguntas. A diferença, no entanto, é que, nestas obras, a condução não é um estratagema de verdade aparente, mas sim uma argumentação didática com validade objetiva.

apenas aparente, o que significa que este ataque não é utilizado tão maliciosamente quanto na época de Schopenhauer. Por outro lado, é possível que ele seja utilizado juntamente com o anterior³¹.

De todos os estratagemas, o de número 8 é o primeiro a exibir insolência:

Provocar raiva no adversário, pois, tendo raiva, ele não estará em posição de julgar corretamente nem de perceber a própria vantagem. Para deixá-lo com raiva é preciso ser injusto com ele, de modo declarado, atormentando-o e comportando-se, em geral, com impudência (SCHOPENHAUER, 2001, p.27).

Não há qualquer intenção de confundir, ludibriar ou conduzir o oponente. Também não há qualquer objetivo de conduzir sua afirmação: o único intuito, aqui, é irritá-lo, nada mais. Com isso, sua capacidade de julgamento será prejudicada e ele não conseguirá perceber a própria situação. Não há uma forma específica de uso deste estratagema, a não ser pelo fato de que o indivíduo deve ser injusto e impudente com seu adversário.

É importante ressaltar que, por mais que não haja uma maneira específica de irritar o adversário, utilizar-se de insultos constitui outro estratagema, que será apresentado mais adiante. Neste caso específico o ataque ocorre por intermédio do comportamento impudente e injusto do indivíduo. Isso não significa, no entanto, que ele não possa assumir uma postura acusativa, uma vez que, segundo Schopenhauer, é preciso ser injusto para deixá-lo com raiva.

Como este estratagema visa provocar uma reação passional, ele não possui nenhuma artimanha que possa enganar ou ludibriar alguém. Por outro lado, porém, isso não o torna menos eficiente, posto que todos são passíveis à irritação e, se for de sua vontade, o indivíduo irá ceder ao ataque sem muita possibilidade de resistência. Entretanto, aquele munido de sabedoria de vida, que conheça a si mesmo o suficiente, ou ao menos tenha experiência com este estratagema, saberá como se portar perante a tal ataque quando estiver em uma contenda. Existem também exceções: algumas pessoas simplesmente não se deixam levar pela situação. Eis aqui, inclusive, mais uma razão pela qual o conhecimento erístico é necessário, principalmente se considerando o mundo atual, onde, a qualquer momento, alguém, ao utilizar as redes sociais, pode encontrar um “troll” online, que poderá utilizar esse estratagema logo no começo da discussão.

O estratagema 9 pode ser considerado mais malicioso que os anteriores:

Fazer as perguntas não na ordem exigida pela conclusão, mas com transposições de todo gênero: desse modo, o adversário não se saberá aonde se quer chegar e não poderá precaver-se: podemos então também usar suas respostas para obter conclusões diversas, até mesmo opostas, conforme o que for respondido. Tal estratagema é congênere com o quarto

31 Em verdade, nada impede que o indivíduo utilize mais de um estratagema numa discussão. É possível utilizá-los sequencialmente. Neste caso específico, há quem misture os estratagemas 6 e 7, realizando uma petição de princípio e tentando demonstrá-la pelo método socrático.

no que diz respeito a mascarar o próprio procedimento (SCHOPENHAUER, 2001, p.27).

Assim como no estratagema 4, o indivíduo mantém oculta sua intenção e busca manter seu adversário perdido, revelando seu objetivo somente após chegar nele. Dessa maneira, o oponente será pego desprevenido e não terá meios de se preparar. É importante que as perguntas não sigam uma ordem específica, para que as conclusões variem conforme as respostas recebidas.

Este estratagema é semelhante ao sétimo no que tange conduzir o adversário por meio de perguntas. Porém, enquanto aquele pode consistir de perguntar rapidamente pra confundir o oponente, neste a confusão ocorre quando as perguntas são feitas desordenadamente. A diferença principal é que este é consideravelmente mais versátil que aquele, uma vez que, aqui, o indivíduo chega a conclusões de acordo com as respostas fornecidas.

A grande adaptabilidade deste estratagema faz com que ele seja mais ardiloso do que os outros, sendo, possivelmente, um dos mais ardilosos dentre todos. Porém, ele possui a mesma vulnerabilidade dos estratagemas 6 e 7: trabalha apenas com subjetividades. Ora, se a verdade é inevitavelmente objetiva, então ocultar o caminho até ela e fazer perguntas desordenadamente não só não pode mudá-la como também significa evita-la, a não ser que certas condições sejam cumpridas, o que constitui um absurdo teórico.

É certo que, em uma discussão, a verdade é completamente deixada de lado. Porém, o objetivo deste estratagema não é revelá-la, mas sim conduzir o indivíduo ao que o oponente acredita ser a verdade. Sendo assim, o ato de perguntar desordenadamente é, por si só, incoerente. Sendo assim, para deter este ataque, o indivíduo precisa tomar controle da situação: ele mesmo deve perguntar ao oponente onde quer chegar, para que ele vá direto ao objetivo sem poder recorrer a quaisquer transposições, ou simplesmente perguntar o que ele quer com isso tudo. Dessa forma, o adversário precisará revelar suas intenções ou abandonar essa estratégia. Se recusar a revelar a verdade em um debate significa enterrar as chances de vencê-lo.

Este estratagema não é muito utilizado nos tempos atuais, exceto em ambientes virtuais, pelos “trolls” que existem nas redes sociais. Isso ocorre porque estes tentam ludibriar as pessoas apenas por diversão, e não estão tentando vencer o debate tanto quanto estão tentando apenas receber atenção ou se divertir com declarações controversas. Porém, há quem ainda faça uso deste ataque conforme apresentado por Schopenhauer.

O estratagema 10 também consiste em conduzir o adversário, mas de outra forma:

Quando percebemos que o adversário responde propositadamente com negações de perguntas, cuja resposta afirmativa poderia ser utilizada para nossa proposição, devemos perguntar-lhe o contrário da proposição que nos serve, como se quiséssemos sua aprovação, ou pelo menos apresentar

ambas para que o outro escolha, de modo que ele não descubra qual proposição queremos ver respondida afirmativamente (SCHOPENHAUER, 2001, p. 27-28).

Trata-se de um jogo de perguntas. O indivíduo manipula o oponente com “psicologia reversa”³², para que conceda à proposição sem perceber. Alternativamente, ele pode apresentar as opções disponíveis e deixar que o seu adversário escolha uma delas, sem saber qual é a opção “correta”. Aqui, o objetivo é jogar com o oponente, deixando-o em dúvida em relação a quais proposições deve conceder.

Em realidade, este estratagema é congênere aos estratagemas 7 e 9, no que tange a conduzir o oponente com perguntas, objetivando confundi-lo. De certo modo, ele é uma extensão do 7 e uma variação do 9: caso o oponente não conceda às perguntas (7), pode-se perguntar desordenadamente (9), ou, caso ele esteja negando propositalmente as respostas, manipulá-lo para que afirme a proposição ao negar o seu oposto, ou simplesmente apresentar várias opções para que ele escolha uma delas.

Este estratagema é, em verdade, puramente um jogo falacioso: assim como no anterior, seu pecado é trabalhar apenas com subjetividades, ocultando a verdade. Mas não é possível encontrá-la dessa forma. Possivelmente seja por isso que Schopenhauer não tenha apresentado uma forma de deter ataques dessa natureza. Afinal, se o indivíduo tem a verdade como seu objetivo, ao menos conforme alegação, não será possível fornecer qualquer esclarecimento ao ocultar as próprias intenções. De fato, um estratagema desta natureza não é capaz de ludibriar alguém que tenha experiência em debates ou, pelo menos, saiba como ele funciona. Sendo assim, para deter um ataque assim, basta que o indivíduo permaneça atento e conheça o assunto em questão, e ele conseguirá se defender naturalmente.

Nos tempos atuais, esse estratagema encontra-se praticamente em desuso, por conta de sua limitação, posto que apenas uma pessoa muito inexperiente e orgulhosa discordaria com o único intuito de fazer objeção à afirmação do indivíduo. Por outro lado, porém, é possível que este ataque seja usado justamente por alguém que não tenha experiência em debates. Invariavelmente, é importante saber como ele pode ser identificado e, conseqüentemente, detido.

O estratagema 11 possui certa insolência e arrogância:

Se realizamos uma indução e o adversário admite os casos particulares por meio dos quais ela deve ser colocada, não devemos perguntar se ele também concede a verdade genérica resultante desses casos, mas introduzi-la em seguida como já estabelecida e reconhecida, pois algumas vezes ele mesmo acreditará que a admitiu, e a mesma impressão terão os ouvintes, porque eles se lembram das várias perguntas sobre os casos particulares, as

32 Expressão usada para designar o ato de manipular alguém a agir de modo desejado ao pedir/exigir/inferir que ele faça o oposto. Ref: <https://www.dicionarioinformal.com.br/psicologia+reversa/>

quais, no entanto, deverão ter conduzido ao objetivo (SCHOPENHAUER, 2001, p.28).

O indivíduo, neste caso, prepara uma verdadeira “armadilha argumentativa”: caso o adversário utilize de *apagogia* e conceda a alguma verdade, então o indivíduo declara sua proposição como estabelecida e comprovada. Por mais que o oponente até demore em ser ludibriado, eventuais ouvintes facilmente cairão neste truque, o que facilitará a obtenção da “vitória” por parte do indivíduo.

Tanto a arrogância quanto a insolência deste estratagema estão no fato de que o indivíduo, ao conseguir que seus casos particulares sejam admitidos, o que significa o sucesso da sua indução, já declara sua verdade genérica como comprovada. Trata-se, aqui, de utilizar uma brecha, onde tal verdade genérica mais aparenta estar correta, para declarar-se vencedor da discussão. O ataque funcionará se o adversário estiver distraído ou não souber o bastante sobre o tema da discussão. Em suma, é uma petição de princípio aplicada a uma indução que teve sucesso.

Como nos casos anteriores, Schopenhauer não apresenta uma forma de deter este ataque. Por outro lado, isso também não é necessário: assim como nos casos anteriores, basta que o indivíduo tenha entendimento acerca do tema em questão e mantenha-se calmo o bastante para contestar a validade da proposição, mesmo que esta aparente estar correta. Afinal, uma verdade só tem validade quando é objetiva, e nenhum jogo de subjetividade pode mudar isso. Do contrário, todos os estratagemas da Dialética Erística seriam formalizados como técnicas de debate, em vez do que realmente são: falácias visando provocar, desmoralizar e desqualificar o adversário.

Hoje em dia, este estratagema é utilizado com certa frequência. Por mais que as pessoas recorram à desonestidade mais frequentemente do que na época de Schopenhauer, há quem seja mais “estratégico”, isto é, graças à experiência própria em debates, saiba o momento certo de recorrer a este ataque e garantir sua vitória no debate.

O estratagema 12 pode ser considerado, de certo modo, um jogo de eufemismo:

Se a conversa for sobre um conceito geral que não possua o seu próprio nome, mas que, à maneira de um tropo, deva ser designado por uma semelhança, de modo que ela favoreça nossa afirmação. Assim, por exemplo, na Espanha, os nomes que designam os dois partidos políticos, *serviles* e *liberales*, foram seguramente escolhidos por estes últimos (SCHOPENHAUER, 2001, p.28).

Trata-se, aqui, de uma forma de sinonímia, onde um conceito geral, sem nome definido, tem atribuído a ele uma definição que seja conveniente para o indivíduo. Como um dos exemplos apresentados por Schopenhauer está a Espanha: um de seus partidos políticos provavelmente foi nomeado pelo partido opositor, de modo a favorecê-lo.

Este estratagema também pode ser usado para a designação das coisas, através do uso de palavras odiosas ou agradáveis:

Isso vale para o nome das coisas, mesmo quando elas forem mais apropriadas: por exemplo, se o adversário propôs uma *modificação*, nós a chamaremos de *inovação*, pois esta palavra é odiosa. Devemos nos comportar de modo contrário se somos nós a propô-la. No primeiro caso, deve-se chamar a contraposição de “ordem vigente”, no segundo de “empecilho”. O que alguém desinteressado e parcial talvez denominasse “culto” ou “dogma público” seria chamado de “devoção” ou “piedade” por quem fosse *a favor*, ou de “bigotismo”, “superstição” pelo seu adversário (SCHOPENHAUER, 2001, p.29).

Qualquer conceito que não possua designação, ou possua certa definição, pode ter seu nome substituído por algum sinônimo negativo, até mesmo pejorativo. Por outro lado, caso o conceito geral seja algo que o indivíduo quer defender, então ele deve ser chamado por algo positivo. No exemplo apresentado, quem é a favor de um dogma público refere-se a ele como “devoção”, e quem é contra refere-se a ele como “superstição”.

Entretanto, o segredo deste estratagema não é a sinonímia:

No fundo, trata-se de uma sutil *petitio principii*: aquilo que se quer demonstrar é colocado de antemão na palavra, na denominação, a partir da qual ele resulta mediante um simples exame analítico. O que um chama de “assegurar-se da sua pessoa”, “colocar sob custódia”, o adversário denomina “aprisionar” (SCHOPENHAUER, 2001, p.29).

Ao usar um termo conforme sua convivência, o indivíduo postula o que quer demonstrar, como se sua proposição já fosse válida e ele só precisasse justificá-la. Em outras palavras, este estratagema é uma variação do sexto: ao utilizar o termo que lhe é mais conveniente, o indivíduo procede exatamente como aquele.

Em realidade, este estratagema é o mais natural ao ser humano. Porém, também é o mais previsível:

Muitas vezes, um orador delata antecipadamente seu propósito por meio dos nomes que dá às coisas. Um diz “o clero”, o outro diz “os padres”. Dentre todos os estratagemas, este é o mais usado, de modo instintivo. Fervor religioso \cong fanatismo; deslize ou galanteria \cong adultério; ambiguidades \cong indecências; dificuldades financeiras \cong bancarrota; “por influência e conhecimentos financeiros” \cong “suborno e nepotismo”; “reconhecimento sincero” \cong “bom pagamento” (SCHOPENHAUER, 2001, p.29).

Na maioria dos casos, o indivíduo “se entrega” ao nomear o conceito em questão. Isso significa que ele dificilmente surpreenderá seu adversário. Por outro lado, esse estratagema é usado instintivamente. Sendo assim, paradoxalmente, é difícil prever quando esse ataque será usado, mas é possível saber de antemão a posição do indivíduo, conforme o termo que ele utiliza para o conceito genérico. Com base nisso, não será difícil refutá-lo:

quando ele fizer uso deste estratagema, já será possível pensar em contra-argumentos.

Por se tratar do estratagema mais natural ao ser humano, ele ainda é tão utilizado nos tempos atuais quanto era antigamente. Felizmente, como um orador delata suas intenções conforme nomeia as coisas, em realidade, o oponente que recorre a este estratagema se mostrará previsível, pois já revelará de antemão onde quer chegar, podendo, assim, ter seus argumentos facilmente refutados, uma vez que o indivíduo, sabendo do que se trata, terá mais tempo para pensar em uma resposta apropriada às possíveis afirmações.

O estratagema 13 consiste de uma indução sutil e, de certo modo, manipuladora:

Para fazer com que o adversário aceite uma proposição, devemos apresentar-lhe a tese oposta e deixar que ele faça sua escolha; nosso modo de exprimir tal oposto deve ser tão ofuscante a ponto de fazê-lo sentir a necessidade de consentir com nossa proposição – que, por sua vez, parece muito provável –, se não quiser cair em contradição (SCHOPENHAUER, 2001, p.30).

Visando obter aceitação por parte do adversário, o indivíduo compara sua proposição com seu contraponto. Porém, o faz de forma tal que esse contraponto seja ofuscado, e, assim, a proposição seja tão sedutora que concordar com ela acabe por ser praticamente uma necessidade. Do contrário, o adversário cairá em aparente contradição. Neste sentido, este estratagema é semelhante ao estratagema 37, pois age diretamente sobre a vontade do oponente, porém de outra maneira.

De fato, trata-se de uma forma de manipulação argumentativa:

Por exemplo: ele deve admitir que devemos fazer tudo o que o nosso pai manda. Então perguntamos: “Deve-se em todas as coisas ser obediente ou desobediente com os próprios pais?”. Ou, se a respeito de alguma coisa se disser “frequentemente”, devemos perguntar se com “frequentemente” devem-se compreender poucos ou muitos casos: ele dirá “muitos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 30).

No exemplo apresentado, o indivíduo conduz seu adversário para admitir o que deseja, utilizando caso de senso comum. Ou ele admite que deve se fazer tudo o que o pai manda, ou ele demonstra que a obediência do filho é desnecessária. Para isso, basta que o indivíduo pergunte se sempre deve obedecer ao pai, ou pelo menos com frequência, para que o oponente se veja fortemente tentado a conceder ao argumento, como se o oposto fosse ilógico.

Porém, o problema desse estratagema surge ainda durante a demonstração: parte-se do pressuposto de que só existem duas possibilidades, a afirmação e a sua visão contrária. Para deter este ataque, portanto, o adversário precisa evitar a comparação ou, caso não consiga, simplesmente rebater a pergunta com uma análise mais minuciosa, a fim de demonstrar que o conceito geral não pode ser resumido a uma simples dicotomia.

Hoje em dia, este estratagema é pouco utilizado. Porém, sua utilização possui uma natureza manipulativa e coercitiva. Um exemplo deste uso está na afirmação: “Ou você está a meu favor, ou está contra mim”. É importante ressaltar, porém, que o objetivo de tal afirmação não é forçar o adversário a ceder, mas sim ofuscar a outra opção de modo que ele se sinta necessitado a consentir para não cair em contradição.

O estratagema 14 é um ataque baseado em pura insolência:

Um golpe insolente ocorre quando, após o adversário ter respondido a várias perguntas sem favorecer a conclusão que temos em mente, apresentamos como comprovada a conclusão a que queremos chegar, embora ela não resulte absolutamente das suas respostas, e a exclamamos triunfantes. Se o adversário é tímido ou tolo e nós temos uma boa dose de impertinência e uma boa voz, o golpe pode funcionar muito bem. Esse estratagema pertence à *fallacia non causae ut causae* [engano mediante o reconhecimento da não-causa como causa] (SCHOPENHAUER, 2001, p.25).

Trata-se de um golpe mais moral do que argumentativo: o indivíduo espera o adversário responder às perguntas e, mesmo que a conclusão em mente não tenha sido favorecida pelas respostas, ele a declara como comprovada. Caso o indivíduo esteja lidando com um oponente tolo ou tímido, então ele conseguirá triunfar, pois seu adversário não terá coragem, conhecimento ou malícia para se defender apropriadamente.

Este estratagema se assemelha ao oitavo por ser puramente insolente, mas difere dele no fato de que seu objetivo não é causar raiva. De fato, o objetivo deste ataque é “impor” a própria proposição ao adversário, caso suas respostas não favoreçam a conclusão que se tem em mente. Do contrário, se ele responder de modo favorável, então o indivíduo pode simplesmente proceder conforme o estratagema 4, ou conforme o estratagema 7.

Por outro lado, esquivar-se desse ataque é mais fácil do que parece: tudo o que o oponente precisa fazer é ter a coragem de contestar o indivíduo, quando este declarar sua proposição como estabelecida. Também é importante ter conhecimento sobre o assunto em questão, para que não haja o risco de se aceitar cegamente uma proposição inválida, tanto por ignorância quanto por sentir-se intimidado por tal ignorância. Em realidade, este estratagema só funciona em adversários de mente fraca, que não têm a coragem necessária para contestar uma afirmação recebida. Porém, em pessoas assim, praticamente qualquer estratagema surte efeito.

Hoje em dia, este estratagema não é muito utilizado, a não ser que seja combinado com o estratagema 8: o indivíduo declara sua tese como estabelecida e, ao perceber que o adversário se incomodou com isso, repete o ataque novamente, até finalmente irritar seu oponente. Não se trata de uma tentativa efetiva de se estabelecer a própria afirmação, mas sim um ardil visando desestabilizar o interlocutor para que ele perca sua concentração e não

consiga argumentar apropriadamente.

O estratagema 15 é, de certo modo, uma armadilha argumentativa:

Quando a proposição que colocamos é paradoxal e estamos embaraçados quanto à sua comprovação, apresentamos ao adversário uma tese correta, mas não totalmente evidente, para que ele aceite ou rejeite, como se a partir dela quiséssemos produzir a comprovação: se ele, por desconfiança, a rejeita, levamo-la *ad absurdum* e triunfamos; se, porém, a aceita, teremos pelo menos afirmado algo razoável e deixamos para ver depois o que acontece. Ou então inserimos o estratagema anterior e afirmamos que dessa maneira fica comprovado o nosso paradoxo. Para tanto, é necessária a máxima impertinência: ocorre, porém, na realidade, e há pessoas que fazem tudo isso instintivamente (SCHOPENHAUER, 2001, p.31).

Se o indivíduo não tiver certeza da validade da própria proposição, ele apresenta ao adversário uma tese correta, mas parcialmente oculta. A partir da reação do adversário, há duas possibilidades: caso a tese seja rejeitada, o indivíduo pode reduzi-la ao absurdo e triunfar; se a tese for aceita, entretanto, ele poderá proceder a partir do momento em que sua afirmação foi estabelecida como válida. Alternativamente, pode-se aplicar o estratagema anterior e declarar a proposição original como estabelecida, basta ser impertinente.

Trata-se, aqui, de uma armadilha argumentativa. Aceitar a tese permite proceder com a discussão, rejeitá-la permite o triunfo do indivíduo, mesmo que ele não faça uso do estratagema anterior. Por outro lado, não é difícil deter este ataque. O que o oponente precisa fazer é apontar o fato de que a proposição é paradoxal, deixar sua vaidade de lado e fazer-se valer da *apagogia*, concedendo validade onde se é válido. Assim, ele mesmo poderá antecipar a tese resultante de tal paradoxo e tirar proveito de sua rejeição, não sua aceitação. De acordo com Schopenhauer, ter afirmado algo válido é puramente para satisfação pessoal, uma vez que, conforme apresentado, após isso, o indivíduo ainda esperará para ver o que acontece em seguida.

Este estratagema não é muito utilizado nos dias atuais. De fato, é pouco provável que se encontre alguém fazendo uso dele, uma vez que o indivíduo possui outras opções, em especial, argumentar *ad hominem* ou mesmo *ad personam*. Assim, uma armadilha argumentativa se faz desnecessária. Caso o indivíduo não queira desqualificar seu adversário ou atacá-lo diretamente, ele ainda fará uso da *mutation controversiae*, que será apresentada mais adiante.

O estratagema 16 é amplamente utilizado hoje em dia:

Argumenta *ad hominem* ou *ex concessis*. Diante de uma afirmação do adversário, temos de pesquisar se ela porventura não está de algum modo – conforme o caso até aparentemente – em contradição com alguma coisa que ele tenha dito ou admitido anteriormente, ou com os dogmas de uma escola ou seita que ele tenha louvado e sancionado, ou ainda com as ações dos adeptos dessa seita, mesmo que sejam falsos e aparentes, ou com seu próprio comportamento. Se ele, por exemplo, defende o suicídio, logo lhe

gritam: “Por que você não se enforca?”. Ou se afirma que Berlim é um lugar desagradável para morar, bradam-lhe como resposta: “Por que você não parte logo com a primeira diligência?” (SCHOPENHAUER, 2001, p.31-32).

Conforme o adversário afirma algo, o indivíduo precisa descobrir se tal afirmação conflita com qualquer coisa dita, apoiada, ou mesmo praticada pelo oponente. Descoberta a contradição, ela deve ser exposta e usada contra o adversário, mesmo que ela seja apenas aparente. O objetivo, portanto, é desqualificar tanto a afirmação quanto o oponente, simplesmente por causa de qualquer que seja a contradição encontrada.

Há, no entanto, um problema grave com este estratagema, que impede que ele tenha qualquer validade teórica: as ações do adversário, bem como suas crenças e posicionamentos, não podem invalidar suas afirmações, a não ser que esteja especificamente falando sobre elas e mentindo. Portanto, qualquer contradição que o indivíduo apontar não passará de um simples paradoxo irônico, e não terá qualquer relevância real para a discussão.

O primeiro exemplo apresentado por Schopenhauer mostra um indivíduo que, ao defender o suicídio, é confrontado com a pergunta “Por que você não se suicida?”. A grande falha desta pergunta é que ela desconsidera a vontade de cada um. Ora, pode-se defender a prática de exercícios físicos e até se fazer apologia a ela, mas não se ter vontade de aderir a tal prática. Além disso, o indivíduo não se suicidar não faz com que tal ato seja menos defensável.

No segundo exemplo, o indivíduo afirma que Berlim é um lugar desagradável para se morar, e lhe perguntam “Por que você não parte logo com a primeira diligência?”. Este *ad hominem* é naturalmente falacioso, por causa dos seguintes motivos: o indivíduo não é a única razão de Berlim ser desagradável, portanto, deixar a cidade não resolveria a situação; ele não está emitindo uma opinião pessoal, mas sim argumentando em favor de uma proposição; ele pode estar apresentando uma afirmação visando expor motivos pelos quais Berlim é desagradável, para que esses problemas sejam solucionados e a cidade se torne um lugar melhor. Não somente para ele, mas para todos.

Hoje em dia, este estratagema é um dos mais utilizados, principalmente em discussões que envolvem temas controversos, como, por exemplo, debates sobre política. O indivíduo, ao expor sua posição, é rapidamente confrontado e “convidado” a ir morar em um país que partilhe de sua visão ideológica, como se isso fosse um impeditivo para que se expressasse e pudesse ser levado a sério em suas argumentações.

O *argumentum ad hominem* é um ataque direto. Ele é utilizado por pessoas que querem “vencer” a discussão desqualificando diretamente o oponente. Na verdade, quem argumenta *ex concessis*, na maioria das vezes, não quer prestar atenção na proposição

apresentada simplesmente porque não sabe como responder a ela. Ele usa, então, este estratagema na esperança de invalidar a tese sem confrontá-la diretamente.

Não há dificuldade em se refutar um *argumentum ad hominem* porque ele é naturalmente inválido. Porém, ele funciona: não é todo o adversário que consegue manter a calma. Pelo contrário, na maioria das vezes ele cederá às provocações e esquecerá a proposição original, o que é exatamente o que o indivíduo precisa para triunfar. Para que este ataque seja detido, basta ignorá-lo: o oponente precisará lembrar ao indivíduo que não é ele o foco da discussão em questão, e que sua tese não é invalidada por suas ações. Assim, ele, que insistir em argumentar *ex concessis*, acabará sendo derrotado, pois mostrará, com sua insistência, que não possui argumentos contra a afirmação em questão. Consequentemente, ele não conseguirá impedir que sua validade seja devidamente estabelecida, a não ser que apele para outro estratagema.

O estratagema 17 é uma forma de escape:

Quando o adversário nos pressiona com uma contraprova, frequentemente podemos nos salvar por meio de uma diferenciação sutil – na qual certamente não havíamos pensado antes –, desde que o assunto permita algum duplo significado ou duplo caso (SCHOPENHAUER, 2001, p.32).

Ao ser confrontado com uma contraprova, o indivíduo pode, como escapatória, fazer uma diferenciação, que não havia sido planejada. O requerimento, no entanto, é que o assunto em questão tenha qualquer abertura para alguma forma de duplo significado ou duplo caso. De certo modo, esse estratagema se assemelha aos estratagemas 1 ou 2, pois, aqui, há a possibilidade de se usar uma homonímia, ou generalizar um caso específico.

Entretanto, há uma diferença: os estratagemas 1 e 2 podem ser usados a qualquer momento em um debate. Este estratagema, no entanto, serve apenas para os casos onde o adversário apresenta uma contraprova que o favoreça na discussão. Somente aí o indivíduo terá a oportunidade de partir para o ataque e se salvar, podendo, então, reverter a situação e obter a vitória, contanto que o assunto em questão permita alguma abertura para tanto.

É importante ressaltar, no entanto, que este estratagema, ao contrário dos outros apresentados até aqui, não é algo planejado, mas sim um ato de desespero. Não obstante, Schopenhauer afirma que a diferenciação sutil é algo que o indivíduo não havia pensado antes, ou seja, ocorreu em um momento onde ele se viu pressionado por seu oponente. Isso não significa, porém, que os outros estratagemas não possam ser utilizados a qualquer momento, isto é, que eles tenham seu uso planejado antes, ou no começo, da contenda, mas sim que este ataque, especificamente, ocorre conforme o momento.

Deter este ataque não é tão difícil quanto aparenta: em primeiro lugar, o indivíduo não se pode deixar levar pela diferenciação apresentada. Ele precisa se manter focado. Em

seguida, basta que ele lembre qual o verdadeiro foco da discussão, elucidando como a diferenciação em si nada tem a ver com a proposição em debate, não permitindo que sua contraprova seja ignorada, ou mesmo esquecida. Assim, o ataque será detido.

Este estratagema é amplamente utilizado hoje em dia, principalmente nas redes sociais, onde uma discussão não acontece “em tempo real”, isto é, por meio escrito, no qual uma resposta pode demorar horas, e até mesmo dias, para ser escrita. Em casos assim, o indivíduo pode pensar calmamente em uma resposta ao seu oponente. Isso o permite fazer uso da diferenciação sutil e poder utilizar uma contraprova que não havia sido mencionada até o momento.

O estratagema 18 é, de certo modo, uma maneira de esquivar-se do adversário:

Se percebemos que o adversário adotou uma argumentação que nos derrotará, não podemos deixá-lo chegar ao ponto de concluí-la, mas devemos interromper, afastar ou desviar a tempo o andamento da disputa, a fim de conduzi-la a outras questões: em resumo, preparar uma *mutatio controversiae* (SCHOPENHAUER, 2001, p.33).

O indivíduo, percebendo que não tem meios restantes de confrontar a argumentação do adversário, decide interrompê-lo ou desviar de tal argumentação. Daí, ele decide conduzir a conversa para outra direção, de modo que possa novamente ter uma chance de vencer. Este estratagema é chamado de *mutatio controversiae* por Schopenhauer, em mais uma referência às falácias antigas.

A *mutatio controversiae* é um dos últimos recursos de quem se vê cercado pela argumentação alheia: o indivíduo, ao ver que será derrotado caso o debate siga no rumo atual, simplesmente muda a direção da discussão e, novamente, toma controle da situação, para evitar enfrentar a argumentação que ele sabe que o derrotará. Assim, em vez de um confronto direto, ele se esquivava desta argumentação completamente.

Este estratagema é amplamente utilizado nos dias de hoje, principalmente em debates de cunho ideológico. O adversário, ao se deparar com argumentos que expõem possíveis erros do lado que apóia, rapidamente responde perguntando, “mas e o seu lado?”, e, em seguida, procede a argumentar *ad hominem*, como se isso cobrisse as próprias falhas argumentativas, ou apenas para fugir do raciocínio que tiraria de suas mãos a vitória do debate.

Para deter este ataque, o que o indivíduo precisa fazer é impedir que sua argumentação seja ignorada. Em outras palavras, ele deve lembrar a seu oponente qual é o foco principal da discussão, impedindo a aplicação da *mutatio controversiae*. Se o adversário insistir em tentar conduzir o debate para outras questões, indicará que não apenas não tem respostas como sabe que será derrotado. Assim, o indivíduo precisará apenas insistir em sua argumentação e sairá triunfante.

O estratagema 19 também é uma forma de evasão:

Se o adversário exigir expressamente que apresentemos algo contra um determinado ponto de sua afirmação, mas nós não temos nada de adequado, precisamos então tratar o assunto de maneira genérica e, em seguida, falar contra tal generalidade. Devemos dizer por que não se pode confiar numa determinada hipótese física: sendo assim, discursamos sobre o caráter enganoso do saber humano e o comentamos de todas as formas (SCHOPENHAUER, 2001, p.33).

Caso o indivíduo, por exigência de seu adversário, precise apresentar um contraponto para a proposição alheia, mas não saiba o que dizer, ele pode abordar o assunto de forma genérica e, em seguida, atacar essa generalidade. Este tipo de procedimento é similar ao terceiro estratagema. A diferença é que, aqui, o indivíduo não tinha argumento e, no outro, a generalização já era intencional desde o começo.

No exemplo apresentado, o indivíduo precisa apresentar um motivo para justificar a falta de confiança em uma hipótese física. Sem uma resposta apropriada, ele generaliza, da mesma forma que faria no terceiro estratagema, e se foca em criticar o caráter enganoso do ser humano. Trata-se, assim, de uma evasão: sem ter um contraponto direto, o indivíduo utiliza-se de um tema mais amplo e toma o geral pelo particular.

Por conta disso, este estratagema constitui, de certo modo, um “ataque surpresa”, uma vez que o indivíduo só o utiliza quando não possui uma contraprova adequada para a situação. É exatamente por isto que se pode deter esse ataque: se o indivíduo, em vez de responder no específico, decidiu tratar no geral, é porque ele não possui um argumento apropriado que lhe beneficie. Assim, seu oponente, percebendo o que está ocorrendo, o lembrará do assunto em questão, desconsiderando a generalização, visto que, se tudo fosse igual, não haveria especificidade, e continuará pedindo a contraprova, ainda não apresentada, e o estratagema não surtirá efeito.

Este estratagema é amplamente utilizado hoje em dia, principalmente por indivíduos farsantes, que buscam demonstrar terem conhecimentos que não possuem. Quando pressionados para demonstrar o conhecimento que alegam ter, eles recorrem prontamente a este golpe e buscam, a todo modo, manter a aparência de especialistas que tanto se esforçaram em passar, principalmente se perceberem que estão lidando com oponentes com ainda menos instrução no assunto em questão.

O estratagema 20 consiste de uma dedução, de certo modo, impositiva:

Depois de perguntarmos ao adversário a respeito das premissas e ele as admitir, não devemos, por exemplo, perguntar-lhe também qual a conclusão que delas resulta, mas deduzi-la nós mesmos, ou melhor, mesmo que ainda esteja faltando uma ou outra das premissas, nós a tomamos como igualmente admitida e extraímos a conclusão. Tal fato constitui, portanto, um uso da *fallacia non causae ut causae* (SCHOPENHAUER, 2001, p.33).

Se o adversário admitir as premissas que lhe foram apresentadas, o indivíduo em vez de perguntar sobre sua conclusão, já a considera como formalizada, mesmo que nem todas as premissas tenham sido expostas. Mesmo assim, o indivíduo já parte diretamente para a conclusão, pressupondo que qualquer tese remanescente já possa ser considerada válida.

Trata-se, aqui, de uma variante do *estratagema 7* e um outro modo de aplicar o *estratagema 14*, podendo, então, ser considerada uma mistura entre ambos. É a *fallacia non causae ut causae* aplicada no método socrático, ou, ainda, o método socrático aplicado de forma bastante insolente. O resultado se dá na maneira como este ataque é utilizado.

O ponto fraco deste *estratagema* se dá precisamente em sua aplicação: basta que uma das premissas não apresentadas seja falsa, e o adversário saiba de antemão sobre ela, para que toda a proposição seja invalidada. Por exemplo: o indivíduo defende sua afirmação de que não há risco em ligar seu computador pessoal na tomada sem o intermédio de um estabilizador de tensão³³, considerando este desnecessário. Para tanto, ele utiliza este *estratagema* e afirma, categoricamente, que possui um computador há anos e o mesmo nunca deu defeito por conta de variação de tensão de energia. Ele afirma “Se nunca deu defeito, então não precisa de um estabilizador, pois sempre o desligo quando uma tempestade se aproxima”, convenientemente ignorando o fato de que remover um equipamento eletrônico da tomada o protege contra picos de tensão. Mas seu oponente, sabendo desta premissa, sabe também que não utilizar um equipamento em certos momentos não o protege contra tais picos³⁴, e aponta este fato, detendo o ataque logo pela raiz.

Não apenas isso, mas somente um adversário tímido, ou ignorante no assunto em questão, se deixaria ludibriar desta forma. Com base nisso, para deter este ataque o oponente só precisa ter conhecimento sobre o assunto que está sendo debatido e permaneça atento. Quando admitir uma premissa, ele não pode permitir que o adversário parta para a conclusão por iniciativa própria, ele deve apresentar, rapidamente, uma contraprova, mesmo que nenhuma proposição tenha permanecido oculta. Somente assim ele conseguirá anular este *estratagema*.

Este *estratagema* não é muito usado hoje em dia. Em realidade, todos os *estratagemas* que são baseados na *fallacia non causae ut causae* são utilizados mais como provocações do que como tentativas de se vencer a discussão em questão. Isso ocorre porque tal falácia é bastante fraca e naturalmente não se sustenta, e só seria eficiente contra um adversário

33 Em realidade, um estabilizador de tensão é considerado item essencial para um computador pessoal e até mesmo outros eletrodomésticos, conforme matéria publicada em 24/08/2018 no site weg.net: <https://www.weg.net/tomadas/blog/arquitetura/estabilizador-de-tensao/#:~:text=O%20estabilizador%20de%20tens%C3%A3o%20%C3%A9,surtos%2C%20subtens%C3%A3o%20e%20sobretens%C3%A3o>.

34 Fonte: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2020/02/10/olha-a-chuva-como-protoger-eletronicos-de-apagoes-e-raios-na-rede-eletrica.htm>. Publicado em 10/02/2020, acesso em 24/02/2021.

tímido, incauto ou ignorante. Assim, dificilmente um indivíduo, nos tempos atuais, apelará para este tipo de ataque.

O estratagema 21 é uma forma de, para todos os efeitos, “se igualar ao oponente”:

Se percebermos que o adversário faz uso de um argumento meramente aparente ou sofisticado vislumbrado por nós, certamente podemos anulá-lo, analisando sua natureza capciosa e ilusória, porém é melhor enfrentá-lo com um contra-argumento igualmente sofisticado e aparente e, desse modo, derrubá-lo. Pois o que importa não é a verdade, mas a vitória (SCHOPENHAUER, 2001, p.34).

Se o indivíduo perceber que seu adversário utilizou um argumento cuja validade é apenas aparente, ou seja, se ele utilizou qualquer um dos estratagemas possíveis, então o indivíduo pode facilmente neutralizá-lo, posto que se trata de uma afirmação puramente sofisticada. Entretanto, ele julga que seria melhor usar um contra-argumento tão sofisticado quanto o de seu oponente. Seu objetivo não é encontrar a verdade, mas sim obter a vitória.

Trata-se de um estratagema que consiste em, basicamente, atacar o adversário da mesma maneira que ele atacou:

Se ele, por exemplo, apresenta um *argumentum ad hominem*, basta infirmá-lo com um contra-argumento *ad hominem (ex concessis)*: em geral, é mais breve apresentar um *argumentum ad hominem* quando este se oferece, do que uma longa análise da verdadeira natureza do assunto (SCHOPENHAUER, 2001, p.34).

Caso o oponente realize um ataque de qualquer natureza, é mais rápido responder na mesma moeda, ou seja, usar o mesmo estratagema contra ele. Realizar uma análise requer mais trabalho, e há o risco de que o adversário parta para outro tipo de ataque. Portanto, se ele atacar, o indivíduo pode neutralizar a investida, mas é preferível atacar da mesma forma. Assim, o oponente será derrotado pelo mesmo estratagema que usou visando triunfar. Eis o motivo pelo qual este estratagema é considerado “descer ao nível do adversário”.

É importante ressaltar, no entanto, que este estratagema significa desistir completamente de qualquer argumentação. Não é que uma contenda consista de qualquer busca pela verdade, mas, enquanto visa defender sua proposição, o indivíduo busca fundamentar sua opinião com argumentos. Porém, quando ele abandona os fundamentos e parte para estratagemas de validade apenas aparente, seu foco não é mais defender sua proposição ou derrubar a proposição alheia, mas sim desmoralizar seu oponente exatamente da mesma forma que ele tentou desmoralizá-lo.

Também é importante ressaltar que utilizar esse estratagema muito provavelmente significa que a discussão descerá em uma espiral destrutiva. Em outras palavras, responder a um ataque com outro de mesma natureza fará com que o debate se transforme em uma troca de golpes verbais, provocações e acusações, até se tornar, por fim, uma briga. Portanto,

para quem quer evitar se deixar levar, este estratagema é o menos indicado dentre todos, sendo, inclusive, o menos sábio: como ele consiste em devolver um argumento sofisticado com outro de igual natureza, caso o oponente decida fazer uso de um *argumentum ad personam*, este ataque consiste de responder com outro *ad personam*, o que o próprio Schopenhauer se opõe, conforme será mostrado mais adiante nesta estrutura.

Por se tratar de uma resposta, não há uma forma de deter este ataque, uma vez que ele requer que o adversário ataque primeiro. Caso, no entanto, o oponente o utilize sob a premissa de supostamente ter sido alvo de algum estratagema, é possível refutá-lo explicando o motivo pelo qual o argumento em questão não constitui um sofisma de qualquer tipo. É verdade que isso também permite que o adversário empregue uma *mutatio controversiae*, usando uma falsa acusação como premissa para mudar o assunto, mas, se isso ocorrer, ele poderá facilmente ser detido.

Este estratagema é peculiar, em comparação com os outros. Por mais que se trate de um argumento de validade aparente, tão infundamentado quanto os outros, ele é, para todos os efeitos, um “contra-estratagema”, posto que seu objetivo é meramente “devolver na mesma moeda”. Por conta disso, ele também é amplamente usado em discussões, principalmente como resposta ao estratagema 16, que foi, inclusive, utilizado como exemplo, e ao 38, que será mostrado mais adiante.

Hoje em dia, este estratagema é um dos mais usados. Por se tratar de um “contra-estratagema”, ele é utilizado quase sempre, quando um indivíduo se vê atacado pelo seu adversário. Isso fica evidente em discussões que se tornam trocas de acusações, quando um dos lados utiliza o estratagema 16, ou em debates que se tornam trocas de agressões verbais, quando um dos participantes apela para o *argumentum ad personam*, que será apresentado mais adiante.

O estratagema 22 é uma evasão, mas também funciona como uma falsa acusação:

Se o adversário exigir que admitamos alguma coisa da qual imediatamente resultaria o problema em litígio, devemos recusá-la, fazendo-a passar por uma *petitio principii*, pois ele e os ouvintes facilmente considerarão idêntica ao problema uma proposição estritamente afim; e assim nós lhe subtraímos o seu melhor argumento (SCHOPENHAUER, 2001, p.34).

Se o adversário exigir que se admita algo que o daria a vitória, então basta que a proposição em questão seja recusada sem qualquer contra-argumentação, mas sim como uma acusação: diga-se que tal proposição é uma petição de princípio. Assim, o oponente a verá como idêntica ao problema que gerou a disputa. Este estratagema permite, portanto, que se retire o argumento “vencedor” das mãos do oponente.

Trata-se, aqui, de uma falsa acusação: em vez de o indivíduo refutar a argumentação de seu oponente com fundamentos, principalmente porque ela poderia lhe conceder a vitória,

já que não possui refutação, o indivíduo atribui a essa argumentação uma falsa acusação de se tratar de uma *petitio principii*. Caso seja ludibriado, o adversário acreditará estar usando um argumento com validade apenas aparente, e, para não cometer mais esse erro, ele abandonará a afirmação que, originalmente, o tornaria vencedor do debate.

Este estratagema, em si, não é forte, isto é, não tem muitas chances de funcionar, a não ser que seja usado contra um tolo, que desconhece o assunto em questão ou respeite excessivamente as afirmações do interlocutor. Para que este ataque seja detido, basta que o indivíduo tenha conhecimento do assunto debatido, em especial dos próprios argumentos, para que saiba diferenciar quando está fazendo uma afirmação de verdade fundamentada ou sendo simplesmente subjetivo. Assim, quando alguma de suas opiniões for recusada como sendo uma petição de princípio, ele saberá responder, demonstrando quais fundamentos a sustentam como válida. Assim, a acusação não surtirá efeito e o ataque será rapidamente neutralizado. Este tipo de procedimento serve como mais uma justificativa que demonstra a importância do conhecimento erístico para um debate.

Hoje em dia, este estratagema caiu em desuso, principalmente porque o próprio estratagema 6, a petição de princípio, encontra amplo uso. Como o indivíduo, em geral, considera a *petitio principii* como válida, ele dificilmente a contestará quando for utilizada, naturalmente esperando que seu adversário apresente justificativas para, em seguida, refutá-las ou aceitá-las, conforme sua mera conveniência.

O estratagema 23 é uma provocação, mas também uma isca:

A contradição e o litúgio estimulam o *exagero* da afirmação. Podemos, portanto, usar objeções para incitar o adversário a expandir para além da verdade uma afirmação que, em si e dentro de um certo âmbito, poderia ser verdadeira: e uma vez refutada essa exageração, seria como se tivéssemos refutado também a sua proposição original. Em contrapartida, quando nos contradizem, devemos tomar cuidado para não exagerar ou estender nossa proposição. Com frequência, o próprio adversário logo tentará expandir nossa afirmação para além dos extremos em que a inserimos: devemos detê-lo imediatamente, reconduzindo-o aos limites da nossa afirmação com um “até aqui foi o que eu disse, e nada além” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 35).

O indivíduo objeta contra as afirmações de seu adversário, não para refutá-las diretamente, mas sim para incitar seu oponente a exagerar seus argumentos. Em outras palavras, para incitá-lo a utilizar o primeiro estratagema inconscientemente, e refutar sua afirmação com base no exagero, como se ela fosse totalmente superficial. Por outro lado, o indivíduo precisa tomar cuidado para que ele mesmo não caia na própria armadilha, caso seu oponente recorra ao estratagema 21 e ataque do mesmo modo que ele.

Ironicamente, ao descrever este estratagema, Schopenhauer também apresenta a forma mais eficiente de neutralizá-lo. O indivíduo não pode se deixar levar pela provocação

e exagerar a própria afirmação. A falácia do estratagema consiste em tratar o exagero como a base do argumento, como se este fosse válido somente por causa daquele. Para que este ataque seja detido, basta que o indivíduo tome exatamente a mesma precaução de seu adversário: reconduza-o aos limites da afirmação original e não exagere ou estenda a própria proposição, por mais que ela seja repetidamente contestada. Se o indivíduo tiver sua afirmação negada, basta que ele fundamente com argumentos que justifiquem sua validade. Se, mesmo assim, seu oponente continuar fazendo objeções, então o interlocutor não precisará desperdiçar seu tempo em uma discussão que não ira levar ninguém a lugar algum.

Apesar de ser um estratagema altamente falacioso, posto que consiste em provocar outra pessoa para que ela exagere a própria afirmação, ele ainda encontra bastante uso nos dias atuais. Isso ocorre porque não são todos que são capazes de manter a calma quando provocados. De fato, apenas uma pequena quantidade de pessoas consegue permanecer concentrada em um debate a ponto de conseguir ignorar provocações. Por isso, é bastante comum que um indivíduo conteste a afirmação de seu oponente apenas para que ele cometa o erro de exagerá-la.

O estratagema 24 consiste de uma deturpação da afirmação do oponente:

A fabricação de consequências. A partir da proposição do adversário, usam-se falsas deduções e deturpação de conceitos para forçar proposições que nela não estão contidas e que não correspondem absolutamente à opinião, sendo, pelo contrário, absurdas ou perigosas: como então da sua tese parecem resultar tais proposições, que são contraditórias entre si ou em relação a verdades reconhecidas, isso passa como uma refutação indireta, *apagogia*: é um novo emprego da *fallacia non causae ut causae* (SCHOPENHAUER, 2001, p.35).

Usando a proposição do adversário como ponto de partida, o indivíduo realiza falsas deduções e deturpa conceitos, forçando outras proposições que não fazem parte da afirmação original e tampouco são opiniões do oponente, sendo, inclusive, absurdas ou perigosas. A partir daí, como elas aparentemente resultam da tese original, e também aparentam estar em contradição, sejam entre si, sejam em relação a verdades reconhecidas, elas podem ser usadas para, supostamente, refutar a afirmação original.

Este estratagema é congênere aos estratagemas 14 e 20, visto que, como eles, consiste de uma forma de uso da *fallacia non causae ut causae*. E, como eles, é tanto um golpe insolente no adversário quanto uma dedução deturpada de sua proposição. Conseqüentemente, ele é tão utilizado nos dias atuais quanto os outros dois aos quais se assemelha. A diferença é que, aqui, o indivíduo não pede pelo desenvolvimento (estratagema 14) nem pergunta pela conclusão (estratagema 20). Pelo contrário, ele se apropria da afirmação adversária e a desenvolve por conta própria, levando-a para uma conclusão que lhe seja conveniente.

Para alguém que não se deixe desestabilizar pela insolência, deter este ataque é bastante fácil: basta que o indivíduo realize seu próprio desenvolvimento argumentativo, mostrando como as deduções eram falsas e deturpadas, de modo a desfazer impressões negativas causadas pela deturpação do oponente. É importante ressaltar que não se deve deixar o oponente chegar a qualquer conclusão que ele tenha em mente, pois, se o fizer, ele poderá forçar uma proposição ofensiva que gere uma imagem ruim do indivíduo a possíveis espectadores. Por outro lado, caso ele consiga chegar a essa conclusão deturpada, o indivíduo precisará apenas esclarecer o mal-entendido para se livrar da situação em que foi colocado.

O estratagema 25 consiste em um uso de um argumento contra ele próprio:

Este estratagema refere-se à *apagogia* por meio de uma “instância”, *exemplum in contrarium*. A Ἐπαγωγή precisa apenas apresentar um único caso no qual o princípio não corresponda e este será derrubado: tal caso chama-se “instância”, Ενσίσσις, *exemplum in contrarium*, *instantia*. Por exemplo, a proposição: “Todos os ruminantes possuem chifres” é derrubada mediante a única instância dos camelos (SCHOPENHAUER, 2001, p.36).

Trata-se de uma *apagogia* por exemplo contrário. O indivíduo responde diretamente à proposição de seu adversário utilizando um exemplo oposto, que só necessita de um caso para derrubar o princípio apresentado. A isso, Schopenhauer chama de “instância”, também chamado de *exemplum in contrarium*. No exemplo apresentado pelo filósofo de Danzig, a instância dos camelos é suficiente para invalidar a proposição que afirma que todos os ruminantes possuem chifres. Ora, o camelo é um ruminante, mas é desprovido de chifres. Logo, a afirmação não é válida.

Segundo Schopenhauer, a “instância” é uma aplicação de uma verdade genérica:

A “instância” é um caso de aplicação da verdade genérica, algo a ser subsumido no conceito principal de tal verdade, para o qual, porém, ela não vale, sendo por isso inteiramente derrubada. Entretanto, podem ocorrer enganos (...) (SCHOPENHAUER, 2001, p.36).

A “instância” é um modo de aplicar a verdade genérica de forma que ela possa ser considerada em um conceito principal, cuja validade não se aplica. Assim, a “instância” derruba o conceito principal por *apagogia*. Mesmo assim, isso não é infalível, e o indivíduo pode, a qualquer momento, cometer erros de julgamento na hora de fazer uso deste estratagema.

Nos dias atuais, a “instância” ainda é amplamente usada. O *exemplum in contrarium* possui forte aparência de verdade, sendo, portanto, bastante difícil de refutar, ou mesmo de se contestar, quando há um oponente que não possua muito conhecimento do assunto em questão. Por isso, hoje em dia, existem muitos indivíduos que recorrem a este estratagema para buscar sua vitória em uma discussão.

Ocorre que existem certos “requerimentos” para que o *exemplum in contrarium* seja aplicável ao conceito original:

Temos de observar o seguinte: 1) se o exemplo é realmente verdadeiro: existem problemas cuja única solução autêntica é que o caso não seja verdadeiro, como ocorre com muitos milagres, histórias de espíritos etc.; 2) se ele realmente está compreendido no conceito da verdade apresentada: com frequência isso é apenas aparente, podendo ser esclarecido por meio de uma distinção precisa; 3) se ele está realmente em contradição com a verdade apresentada: isso também é muitas vezes aparente (SCHOPENHAUER, 2001, p.36).

Para poder utilizar a instância, o indivíduo precisa considerar três fatores: 1) se o exemplo a ser usado realmente invalida a proposição, pois, em casos específicos, ele pode justificá-la; 2) se a instância realmente se relaciona com o conceito em questão, uma vez que, em muitos casos, tal relação é meramente aparente; 3) se o *exemplum in contrarium* realmente contradiz o argumento apresentado, posto que, como no caso anterior, isso é apenas aparente.

Este estratagema pode ser bastante tentador de se utilizar, visto que o *exemplum in contrarium* possui forte aparência de verdade. No entanto, há um problema. Ele se baseia na *apagogia*:

α) *Apagogia*: aceitamos a proposição do adversário como verdadeira: depois mostramos o que resulta quando, vinculada a alguma outra proposição reconhecida como verdadeira, a utilizamos como premissa para um silogismo do qual se origina uma conclusão evidentemente falsa, na medida em que contradiz a natureza das coisas ou as outras afirmações do próprio adversário, sendo, portanto, falsa *ad rem* ou *ad hominem* (...): (SCHOPENHAUER, 2001, p.16).

A *apagogia* consiste em aceitar a proposição como verdadeira, para, em seguida, relacioná-la a outra proposição verdadeira e, desta relação, criar um silogismo que leva a uma conclusão falsa, conforme esta contradiz o que foi originalmente afirmado.

Isso leva a dois problemas neste estratagema: primeiro, a refutação indireta consiste de *apagogia* ou instância, é impossível utilizar dos dois modos sem ser contraditório. Ou aceita-se a proposição como válida, ou utiliza-se uma instância para demonstrar por que ela é inválida. As duas formas pressupõem que a afirmação é falsa e verdadeira ao mesmo tempo, o que caracteriza um absurdo teórico. Mesmo o exemplo apresentado por Schopenhauer é apenas um caso de instância, sem *apagogia*. Não apenas isso, este ataque requer que o adversário faça uma afirmação generalizada, o que, por si só, é falacioso. Sendo assim, este estratagema funciona apenas para refutar afirmações que já são frágeis por natureza.

Caso, no entanto, o oponente utilize este estratagema, partindo do pressuposto de que ele fará o uso corretamente, isto é, que ele tenha em mente as 4 possibilidades listadas por

Schopenhauer, há uma forma de deter este ataque: basta que o indivíduo não generalize sua afirmação. No exemplo apresentado, ele afirma que todos os ruminantes possuem chifres. O adversário utiliza-se do *exemplum in contrarium* dizendo que o camelo é um ruminante, mas não possui chifres, julgando ter derrubado a proposição original. O indivíduo pode conservá-la e, de certo modo, incorporar a instância à sua proposição original, afirmando “Fora os camelos, todos os ruminantes possuem chifres”. Deste modo, o ataque não surtirá efeito.

O estratagema 26 consiste em usar as palavras do adversário contra ele:

Um golpe brilhante é a *retorsio argumenti*: quando o argumento que o adversário quer usar em seu favor pode ser mais bem utilizado contra ele. Por exemplo, ele diz: “É uma criança, não devemos leva-la tão a mal”, *retorsio*: “Justamente por se tratar de uma criança devemos castigá-la, a fim de que não persevere em seus maus hábitos” (SCHOPENHAUER, 2001, p.37).

O indivíduo, ao analisar o argumento de seu oponente, percebe que pode utilizá-lo a seu favor, isto é, pega o argumento alheio e o volta contra o seu autor. No exemplo apresentado, ao falar sobre uma criança, o adversário defende que, por ser jovem, ela não deve ser levada a mal. O indivíduo, em resposta, diz que é exatamente por ser criança que ela deve ser castigada. Este estratagema foi definido por Schopenhauer como *retorsio argumenti*.

O que faz este estratagema ser um “golpe brilhante” é o fato de que utilizar o argumento do oponente contra ele dá à resposta uma grande plausibilidade. De fato, dentre todos os estratagemas, este é, possivelmente, o que mais possui aparência de verdade, isto é, o que mais parece fazer sentido. Talvez por isso, nos dias de hoje, ele seja tão amplamente usado.

Também por conta de sua plausibilidade este estratagema é um dos mais difíceis de ser detido. Por outro lado, apesar de sua aparente força, o *retorsio argumenti* não é infalível: o argumento rebatido não é incontestável e absoluto. Conforme exemplo mostrado por Schopenhauer, o indivíduo usa a *retorsio argumenti* e defende a punição de um jovem justamente por ser criança. Aí está a falácia: a punição não foi sugerida por causa da atitude, mas sim por se tratar de uma criança. O adversário, originalmente, propôs que o ato fosse tolerado por conta da idade de seu autor, que seria um atenuante, enquanto o indivíduo insistiu no castigo justamente por causa da idade, que seria, então, determinante. Basta que o oponente evoque novamente o fato de se tratar de uma criança e demonstre como o ato em questão é típico de sua faixa etária, o que significaria que todas as crianças deveriam ser sempre punidas, e o ataque será detido.

O estratagema 27 consiste de um ataque direto ao emocional do adversário:

Se o adversário inesperadamente se zanga diante de um argumento,

devemos insistir energicamente nele: não apenas porque é bom provocar-lhe a ira, mas também porque é de supor que tenhamos tocado o lado fraco do seu raciocínio e que podemos provavelmente atingi-lo nesse ponto ainda mais do que se pode entrever num primeiro momento (SCHOPENHAUER, 2001, p.37).

Se, por qualquer motivo que seja, o adversário se irrita com algum argumento, o indivíduo deve insistir nele. Não apenas porque é favorável incitar-lhe a raiva, mas também porque isso provavelmente significa que foi encontrada uma fraqueza no argumento opositor, e o oponente também sabe disso, supostamente. Então, o indivíduo deve continuar usando essa afirmação que irritou seu adversário.

Trata-se, aqui, de um estratagema bastante insolente. Ironicamente, também trata-se de um ataque de oportunidade, assim como no estratagema 19. A diferença entre ambos é que, aqui, o indivíduo pode usar a seu favor a própria proposição e explorar a reação emocional de seu oponente. Já no outro caso ele reage à pressão do adversário e se esquivava de uma resposta que lhe foi exigida naquele momento específico.

Hoje em dia, este estratagema é utilizado com ainda mais insolência, pois o adversário busca provocar a ira por meio de seu argumento, e geralmente se justifica com frases como “se a carapuça serviu”, como se misturasse este ataque com o estratagema 8. Apesar disso, não é difícil rechaçar essa investida: basta manter a calma, e o adversário sequer terá abertura para o golpe. De fato, se o indivíduo não exibir qualquer reação emocional, poderá ser o oponente a perder a calma e cair vítima do próprio golpe. Se, porventura, o indivíduo tiver um momento de fraqueza e se irritar, o que não é difícil, dada a índole humana, será suficiente que ele recupere a calma, desculpe-se por demonstrar irritação e proceda a responder o argumento que, por um breve momento, o irritou. Assim ele conseguirá se salvar e continuar o debate normalmente.

O estratagema 28 é uma apelação e, de certo modo, um ato de desespero:

Este estratagema é utilizável quando eruditos disputam diante de ouvintes leigos. Quando não se dispõe de nenhum *argumentum ad rem*, muito menos de um *ad hominem*, faz-se um *ad auditores*, isto é, uma objeção inválida, cuja inconsistência, porém, só pode ser vislumbrada por alguém versado no assunto: assim é o adversário, não os ouvintes (SCHOPENHAUER, 2001, p.37-38).

O indivíduo, sem dispor de nenhuma refutação *ad rem*, ou mesmo *ad hominem*, o que, em realidade, é virtualmente impossível, apela para os seguidores: ele usa um *ad auditores*. Trata-se de um argumento que não tem qualquer fundamento real, mas, para leigos, aparenta fazer total sentido. Desta forma, somente o adversário será capaz de compreender a invalidade da objeção, mas os espectadores, por sua vez, terão plena certeza de se tratar de uma opinião válida.

É importante ressaltar que este estratagema, originalmente, possuiria aplicação somente a eventos ou situações de debate contendo espectadores. Porém, por mais que Schopenhauer não tenha considerado o avanço tecnológico da sociedade, o que seria impossível de qualquer maneira, o surgimento e a subsequente popularização das redes sociais tornou este estratagema ainda mais propício para ser usado em discussões.

O ponto forte deste ataque está na reação dos espectadores:

Aos olhos deles, portanto, ele é vencido, sobretudo se a nossa objeção de algum modo der à sua afirmação uma luz ridícula. Para o riso as pessoas estão sempre prontas, e aqueles que riem estarão do nosso lado. Para demonstrar a nulidade da objeção, o adversário teria de fazer uma longa exposição e remontar aos princípios da ciência, ou algo do gênero: para tanto, ele não conseguirá facilmente atenção (SCHOPENHAUER, 2001, p. 38).

Para os espectadores, após um *ad auditores*, o oponente estará derrotado, principalmente se a argumentação utilizada o tornar alvo de escárnio. Fazendo isso, o indivíduo terá os espectadores do seu lado. Daí, seu adversário terá grande dificuldade para provar a nulidade da objeção recebida, tendo de fazer uma longa análise que a audiência dificilmente terá interesse, disponibilidade ou mesmo vontade de acompanhar.

Efetivamente, na presença de espectadores, é mais fácil contestar do que demonstrar:

Exemplo. O adversário diz: na formação da crosta rochosa primária, a massa da qual se cristalizou o granito e toda a rocha restante tornou-se fluida por calor, ou seja, derreteu: o calor devia atingir cerca de 200° R: a massa se cristalizou sob a superfície do mar que a cobria. Colocamos o *argumentum ad auditores* de que com tal temperatura, ou melhor, com muito menos, aos 80°R, o mar já teria evaporado há muito tempo e flutuaria no ar em forma de vapor. Os ouvintes riem. Para nos derrotar, ele teria de demonstrar que o ponto de ebulição não depende apenas do nível de calor, mas igualmente da pressão atmosférica, e esta, tão logo aproximadamente metade da água do mar evaporasse, aumentaria tanto que nem mesmo a 200°R haveria ebulição. Porém ele não disporá de tempo para chegar a essa formulação, uma vez que, para quem não sabe nada de física, seria necessário fazer um tratado (SCHOPENHAUER, 2001, p.38-39).

No exemplo apresentado, o indivíduo não buscou contestar a afirmação do seu adversário diretamente. Em vez disso, ele o submeteu à humilhação, utilizando uma verdade aparente para desmoralizar o oponente. Ele, para se recuperar disso, precisaria explicar minuciosamente por que a objeção é inválida e por que, se ela fosse verdadeira, suas implicações já teriam sido vistas na prática. Em outras palavras, o adversário precisa de mais tempo do que dispõe para reduzir a objeção ao absurdo.

Trata-se, aqui, de um estratagema extremamente situacional, pois, apesar de sua efetividade, só funciona em certas condições. É verdade que, nas redes sociais, tem-se uma variação virtual de um debate com plateia. Porém, é igualmente verdade que, também graças

à internet, é mais fácil provar a falta de fundamento de uma objeção inválida, por mais que as redes sociais permitam que espectadores interfiram diretamente nas discussões. Entretanto, um indivíduo que utiliza o *argumentum ad auditores* dificilmente busca algo além da humilhação de seu oponente, e nada poderá convencê-lo de seu erro. Portanto, tratando-se de redes sociais, o melhor a se fazer é simplesmente evitar discutir nesses ambientes. Alternativamente, caso algum adversário consiga utilizar este estratagema, o indivíduo poderá detê-lo ao explicar, de forma concisa e sucinta, onde está o erro na objeção. Se ele conseguir fazê-lo de forma que provoque risadas dos espectadores, conseguirá, então, reverter a situação e obter a vitória. É por isso que, nos dias atuais, um *ad auditores* raramente é usado, principalmente porque o *ad hominem* e o *ad personam* são alternativas mais eficientes para provocar o interlocutor.

O estratagema 29 pode ser considerado um ato de desespero para evitar a derrota:

Se percebermos que seremos vencidos, devemos fazer uma *digressão*, isto é, começamos de repente com algo totalmente diferente, como se pertencesse ao assunto e fosse um argumento contra o adversário. Tal estratégia deve ser realizada com certa reserva se a digressão continuar a se referir ao *thema questionis* em geral; se disser respeito apenas ao adversário, sem tocar absolutamente no assunto, deve ser realizada com insolência (SCHOPENHAUER, 2001, p.39).

O indivíduo, percebendo que irá perder a discussão, subitamente começa com algo diferente, como se fosse uma resposta ao argumento do seu adversário. Daí, ele pode continuar no assunto em questão, realizando a digressão cautelosamente, ou pode focar seu adversário, ainda como se estivesse argumentando, sempre com insolência, visando, exatamente como no estratagema 8, enfiar seu adversário.

Trata-se de uma forma de ataque que, em realidade, é natural a todos os seres humanos:

Qualquer disputa entre pessoas comuns demonstra o quanto esse estratagema é, de certo modo, inato, pois, quando alguém faz críticas pessoais a um outro, este não responde, digamos, por sua refutação, mas com críticas pessoais que *ele* faz ao primeiro, deixando intocadas e, portanto, praticamente admitindo aquelas dirigidas a ele mesmo (SCHOPENHAUER, 2001, p.40).

Em toda disputa pode-se perceber que este estratagema é natural a qualquer indivíduo: sempre que ele é criticado, em vez de refutar as críticas recebidas, ele responde com outras críticas, estas direcionadas a seu adversário. Assim, o que foi dito a seu respeito é ignorado, como se ele admitisse a validade das críticas que lhe foram direcionadas. Desse modo, o debate involui para uma simples troca de acusações que não são negadas por nenhum dos dois lados.

Quando aparenta tratar do assunto em questão, a digressão não passa de uma distração. Porém, ela pode também ser usada de modo insolente, caso foque no adversário:

A digressão é insolente quando abandona totalmente o assunto em questão e principia mais ou menos assim: “Sim, e o senhor também afirmou recentemente etc”. De fato, nesse aspecto ela pertence, em certa medida, ao “tornar-se ofensivo”, sobre o qual se falará no último estratagema. A rigor, ela é um nível intermediário entre o *argumentum ad personam*, a ser tratado justamente no último estratagema, e o *argumentum ad hominem* (SCHOPENHAUER, 2001, p.40).

A insolência na digressão ocorre quando o indivíduo abandona o assunto e foca a sua resposta inteiramente em seu oponente, que, de certo modo, se torna alvo de acusações. Com base nisso, segundo Schopenhauer, este estratagema pertence ao “tornar-se ofensivo”, o que o põe, a rigor, entre o estratagema 16, o *argumentum ad hominem*, e o 38, o último, chamado de *argumentum ad personam*, que será tratado mais adiante.

Por mais que todos os estratagemas sejam, em si, falácias de validade apenas aparente, este, em particular, possui uma fraqueza que pode derrubá-lo facilmente:

Por exemplo: eu elogiava o fato de que na China não há nenhuma nobreza hereditária e os cargos são conferidos unicamente em função de *examina*. Meu adversário afirmou que a erudição capacitava tão pouco para exercer cargos quanto os méritos do nascimento (que ele tinha certa conta). Mas saiu-se mal. Imediatamente fez uma digressão, dizendo que na China todas as classes são punidas com bastonadas, o que ele relacionou com o costume de beber muito chá, censurando os chineses por ambas as coisas. Ora, quem se embrenhasse em tudo isso estaria deixando-se desviar e teria permitido que lhe arrebatassem das mãos a vitória já assegurada (SCHOPENHAUER, 2001, p. 39).

Neste exemplo, Schopenhauer faz uma afirmação sobre cargos de nobreza na China. Seu oponente objetou contra isso, mas, ao fazê-lo, realizou uma digressão e falou sobre algo que não tinha qualquer relação com a tese original, e procedeu até mesmo a tecer críticas aos chineses. Responder a isso significaria abdicar da vitória garantida. Sendo assim, este ataque fracassa naturalmente: basta que o indivíduo ignore a digressão. Se esta for insolente, ou seja, puramente ofensiva, o indivíduo só precisará elucidar como a crítica feita em nada se relaciona com o assunto.

Apesar disso, este estratagema costuma ser bastante usado nos dias atuais. Isso ocorre porque, em geral, o indivíduo faz uma digressão mencionando algo que o seu oponente se sinta compelido a responder, isto é, ele faz uma digressão insolente, acusando o adversário de alguma coisa, geralmente inválida, apenas para puxar a contenda naquela direção, deixando de lado a argumentação original.

O estratagema 30 também é conhecido como apelo à autoridade:

O *argumentum ad verecundiam*. Em vez de motivações utilizam-se autoridades segundo os conhecimentos do adversário. (...) Trata-se, portanto, de um jogo fácil quando se tem do próprio lado uma autoridade que o adversário respeita. Para ele, porém, a autoridade será tanto mais legítima quanto mais limitados forem seus conhecimentos e suas

capacidades. Se estes forem de primeira ordem, haverá para ele pouquíssima, quase nenhuma autoridade. Eventualmente, ele aceitará a autoridade de pessoas especializadas em alguma ciência, arte ou ofício que ele conheça pouco ou ignore por completo, e mesmo assim com desconfiança. Pessoas comuns, ao contrário, têm profundo respeito por especialistas de qualquer tipo. Eles não sabem que aqueles que fazem de um assunto sua profissão não amam o assunto, mas os seus ganhos: também não sabem que quem ensina um assunto raramente o conhece a fundo, pois, em geral, quem o estuda a fundo não tem tempo para ensiná-lo (SCHOPENHAUER, 2001, p.41).

Trata-se de um estratagema que consiste em justificar uma afirmação não com argumentos, mas sim com autoridades. Isso é bastante eficiente se o adversário respeitar a autoridade evocada, ainda mais se os seus conhecimentos sobre o assunto forem limitados. Se tais conhecimentos forem avançados, o adversário dificilmente será persuadido, mas, ainda assim, aceitará, em algum momento, a autoridade de alguém, principalmente em alguma ciência que ele saiba pouco ou ignore, por mais que o faça com relutância. Ocorre que as pessoas comuns não entendem que quem trabalha com algo provavelmente não tem muito conhecimento sobre o que ensina. Quem realmente entende de um assunto não tem tempo para ensiná-lo aos outros. Por causa de todos esses fatores, o *argumentum ad verecundiam* é bastante eficiente quando utilizado em uma discussão. Também por isso este estratagema é tão amplamente usado, principalmente nos dias de hoje.

Existem momentos, no entanto, em que o indivíduo não sabe, ou não encontra, uma autoridade que seja apropriada para o assunto do debate. Se for esse o caso, ele pode simplesmente inventar uma autoridade:

Somente para o *vulgus* existem muitas autoridades que merecem respeito: se não se possui uma que seja totalmente adequada, deve-se tomar uma que aparente como tal e citar o que alguém disse em outro sentido ou em outras circunstâncias. Autoridades que o adversário não entende são, em geral, as que mais funcionam. Os incultos têm um particular respeito pelas expressões retóricas gregas e latinas. Sendo necessário, é possível não apenas distorcer as autoridades, mas também falsificá-las ou até mesmo citar aquelas que foram totalmente inventadas: geralmente o adversário não tem o livro à mão e tampouco sabe utilizá-lo. (...) Também podem ser utilizados *preconceitos gerais* como autoridades, (...); sim, por mais absurda que possa ser, não há opinião de que o homem não tenha se apropriado, tão logo tenha sido convencido de que tal opinião é *universalmente aceita* (SCHOPENHAUER, 2001, p.41-42).

As pessoas comuns respeitam autoridades por serem leigas em um assunto, principalmente se elas não a entenderem. Por conta disso, o indivíduo, ao utilizar o *argumentum ad verecundiam*, se não tiver alguma autoridade adequada, pode simplesmente inventar uma fictícia ou distorcer alguma existente. Assim, este estratagema será eficiente, ainda mais se o indivíduo utilizar expressões retóricas em grego ou em latim. O adversário não terá como pesquisar a expressão utilizada durante o debate em curso.

Alternativamente, o indivíduo pode utilizar preconceitos como autoridades. O motivo por detrás disso é que o ser humano, por ter tomado para si qualquer opinião universalmente aceita, respeita como autoridade o preceito dessa opinião. É importante ressaltar, no entanto, que o preconceito geral em questão não se refere a nenhuma forma de discriminação ou segregação, mas sim a conceitos pré-estabelecidos como opiniões universalmente aceitas. São estas que podem ser usadas como autoridades em um *argumentum ad verecundiam*, sendo, inclusive, aceitas com maior facilidade, por conta do fato de serem consensos gerais.

Ocorre que pessoas que respeitam autoridades agem dessa forma porque é mais fácil:

O exemplo age sobre o seu pensamento, bem como sobre sua ação. São ovelhas que seguem o carneiro-guia para onde quer que ele as conduza: para elas é mais fácil morrer do que pensar. É muito curioso que o caráter geral de uma opinião tenha tanto peso para essas pessoas, uma vez que podem de fato ver em si mesmas como as opiniões são aceitas sem nenhum julgamento e a penas por força do exemplo. Mas isso elas não vêem, pois lhes falta doto conhecimento de si mesmas. (SCHOPENHAUER, 2001, p.42).

O *vulgus*, por falta de autoconhecimento, prefere seguir a pensar, sem qualquer avaliação do que está seguindo. Seu pensamento, por ser orientado pelo exemplo, aceita qualquer opinião que já tenha disso devidamente recebida como válida por outros indivíduos. Assim, tais opiniões são aceitas sem julgamento algum. Eis o motivo pelo qual as autoridades possuem peso decisivo em discussões sobre assuntos dos quais os envolvidos tem pouco, ou nenhum, entendimento: elas são os exemplos que os outros escolhem seguir sem julgar as opiniões emitidas por elas.

De fato, este estratagema é constantemente usado até mesmo nos dias atuais: o indivíduo, para sustentar sua tese, rapidamente recorre a alguma autoridade, seja ela real, inventada ou simplesmente com adequação aparente à discussão em questão. O objetivo de quem recorre ao *argumentum ad verecundiam* atualmente é meramente que sua proposição seja aceita simplesmente porque alguma autoridade naquele assunto disse a mesma coisa.

A força deste estratagema não está, necessariamente, no respeito que as pessoas têm por autoridades, mas sim na reação que tem quando alguém as contesta:

Os poucos que têm capacidade de julgar precisam calar, e os que podem falar são aqueles completamente incapazes de ter opinião e julgamento próprios, são o mero eco da opinião alheia: contudo são também defensores tanto mais zelosos e intransigentes dela. Pois, naquele que pensa de outro modo, odeiam menos a opinião diferente que ele professa do que o atrevimento de querer julgar por conta própria, experiência que eles mesmos nunca fazem e da qual, no seu íntimo, têm consciência (SCHOPENHAUER, 2001, p.44).

Por causa de sua incapacidade de pensar, muitos se tornam desprovidos de pensamento próprio e, portanto, agem como se fossem apenas ecos, repetindo a opinião

alheia cegamente. Indivíduos assim não odeiam opiniões diferentes tanto quanto odeiam o mero atrevimento da contestação por si só: eles sabem que podem agir da mesma maneira, mas, por mera comodidade, preferem não fazê-lo.

Por conta disso, o *argumentum ad verecundiam* se tornou tão comum em discussões que até mesmo em julgamentos ele possui peso decisivo:

No tribunal, as disputas de verdade se realizam somente por meio de autoridades; a autoridade das leis que não suscita dúvidas: a tarefa do discernimento é descobrir a lei, isto é, a autoridade que encontra aplicação no caso dado. A dialética, porém, possui margem de manobra suficiente quando, se necessário, o caso e uma lei que não estão propriamente em correspondência são invertidas até que se passe a vê-los como adequados um ao outro: o inverso também ocorre (SCHOPENHAUER, 2001, p.46).

Toda disputa em um tribunal é decidida pela autoridade da lei que se aplica ao caso em questão. Qualquer que seja a disputa, ela será decidida pela autoridade que solucione a situação. Por outro lado, no entanto, a dialética possui abertura o bastante para pesar na decisão quando o caso e a lei não correspondem, necessariamente, um ao outro.

Não há, no entanto, motivo real para se aceitar uma autoridade:

A universalidade de uma opinião, tomada seriamente, não constitui nem uma prova, nem um fundamento provável da sua exatidão. Aqueles que a afirmam devem considerar que: 1) o distanciamento no *tempo* rouba a força comprobatória dessa universalidade; do contrário, precisariam evocar todos os antigos equívocos que alguma vez foram universalmente considerados verdade: (...); 2) o distanciamento no *espaço* tem o mesmo efeito: (...) (SCHOPENHAUER, 2001, p.43).

Analisando seriamente, não há como tomar uma opinião como válida apenas por ser universalmente aceita. Quem a considera deve lembrar que a distância no tempo e no espaço acaba com qualquer validade que esta opinião teria. Assim, desconsiderando a pressão feita por adversários com conhecimentos precários, o *argumentum ad verecundiam* não se sustenta. Em verdade, este estratagema é apenas uma manobra para pressionar o adversário a conceder o tema da discussão, usando a autoridade como mote para tanto.

Com base nisso, há duas formas de se deter este ataque com pleno sucesso: 1) o indivíduo deve contestar a autoridade usada, pedindo mais detalhes sobre ela, e reforçar o fato de que uma autoridade não significa ser inquestionável no assunto de especialização, do contrário, médicos nunca errariam e toda discussão entre duas autoridades do mesmo assunto seria fútil, pois ambas deveriam concordar como dois relógios; 2) o indivíduo deve ignorar os protestos de seu adversário e reforçar que opiniões universalmente aceitas não são absolutas, pois, se fossem, a humanidade já teria atingido seu ápice e toda a ciência acerca do assunto seria desnecessária.

O estratagema 31 é, ao mesmo tempo, uma forma de evasão e um deboche:

Quando não se souber apresentar nada contra os fundamentos expostos pelo adversário, com sutil ironia devemos nos declarar incompetentes: “O que o senhor diz ultrapassa minha fraca capacidade de compreensão: sem dúvida estará certíssimo, mas não consigo entender e renuncio a qualquer julgamento”. Com isso, insinuamos aos ouvintes, junto aos quais temo prestígio, que se trata de um disparate (SCHOPENHAUER, 2001, p. 46).

Caso o indivíduo não saiba que contraponto utilizar contra a proposição do adversário, ele ainda pode utilizar a situação a seu favor para vencer a discussão. Para tanto, não basta que ele assuma não ter resposta, mas sim se declare incompetente para responder. Partindo do pressuposto de que o indivíduo tenha prestígio junto aos ouvintes, o disparate está em fazer parecer que a proposição do oponente é complexa demais para ser considerada com seriedade.

Este estratagema é, de certo modo, uma variação do anterior, e, como o anterior, tem uma forte limitação:

Esse estratagema só pode ser utilizado quando se estiver seguro de ter um prestígio decididamente mais alto que o do adversário junto aos ouvintes. Por exemplo, um professor contra um estudante. Na verdade, essa situação pertence ao estratagema anterior e é uma maneira particularmente maliciosa de fazer valer a *própria autoridade* em vez das razões (SCHOPENHAUER, 2001, p.47).

Só é possível fazer uso deste ataque em casos onde o indivíduo tenha, inegavelmente, mais prestígio do que seu adversário, de modo a poder fazer uso dele a seu favor. Trata-se, aqui, de uma variação do estratagema anterior. A diferença é que, neste caso, o indivíduo se beneficia da própria autoridade para derrubar o oponente e vencer a discussão.

Ironicamente, pode-se deter este ataque utilizando a autoridade do indivíduo contra ele mesmo:

O contragolpe é: “Se me permite, com seu grande acume, deve ser-lhe muito fácil compreender este assunto, só podendo ser culpa de minha defeituosa exposição”, e então esfregar-lhe na cara o tema, de modo que ele, *nolens volens*, tenha de entendê-lo, e que fique claro que antes era ele quem de fato não havia entendido. Sendo assim, retorquimos: ele quis nos ensinar “incongruência”: nós lhe comprovamos sua “incompreensão”. Tudo com a mais bela cortesia (SCHOPENHAUER, 2001, p.47).

Quando o adversário se declarar incompetente ante à tese apresentada, o indivíduo, em resposta, deve assumir a responsabilidade pelo desentendimento, isto é, admitir que se expressou mal, mesmo que não o tenha feito. Daí caberá a ele explicar novamente o tema, de forma tal que não apenas a proposição fique clara, mas também que o oponente, de fato, não compreendeu anteriormente o que lhe foi apresentado. Assim, sua tentativa de mostrar que a tese era incongruente só resultará em uma demonstração de sua própria incompreensão.

É importante ressaltar, no entanto, que o foco principal deste estratagema é a reação dos ouvintes, isto é, desmoralizar a tese adversária com base em fazer os ouvintes entenderem o disparate. Para isso, é necessário ter mais prestígio junto a eles do que o seu oponente. A própria autoridade é bastante importante, mas não pode, de forma alguma, ser evocada ou usada diretamente. Do contrário, o indivíduo estará fazendo uso de um *argumentum ad verecundiam*, que constitui o estratagema 30, em vez de usar um disparate, como é o caso específico deste ataque.

Este estratagema, tão situacional quanto o 29, também encontra mais possibilidades de uso nos dias de hoje, pelo mesmo motivo: o advento das redes sociais, que permite espectadores em quase todas as discussões. Com isso, a possibilidade de uso deste estratagema é ainda maior do que era quando Schopenhauer escreveu sua *Dialética Erística*, principalmente porque, nas redes sociais, a plateia pode participar ativamente dos debates que ocorrem.

O estratagema 32 consiste em associar a afirmação do adversário a algo negativo ou reprovável:

Um modo prático de afastar ou pelo menos colocar sob suspeita uma afirmação do adversário contrária a nós é submetê-la a uma categoria odiada, ainda que a relação entre elas seja a de uma vaga semelhança ou de total incoerência. Por exemplo: “Isto é maniqueísmo; isto é arianismo; isto é pelagianismo; isto é idealismo; isto é espinosismo; isto é panteísmo; isto é brownianismo; isto é naturalismo; isto é ateísmo; isto é racionalismo; isto é espiritualismo; isto é misticismo etc.”. Com isso supomos duas coisas: 1) que aquela afirmação é realmente idêntica à categoria ou que ao menos está contida nela, o que nos leva a exclamar: “Ah, isso nós já conhecemos!”, 2) que essa categoria já foi completamente refutada e não pode conter nenhum termo verdadeiro (SCHOPENHAUER, 2001, p. 47-48).

Trata-se de um ataque direto à afirmação do adversário, baseando-se em associá-la a algo negativo ou odiado, mesmo que a relação entre o argumento e a categoria seja meramente vaga, ou mesmo inexistente. Conforme exemplos apresentados por Schopenhauer, pode-se dizer “isso é misticismo”, entre outros. Com isso pressupõe-se que a proposição é idêntica à categoria com a qual ela foi associada, sendo, portanto, já conhecida, e que esta já foi refutada, e, assim, não pode ter nada de verdadeiro.

Este estratagema pode ser considerado o estratagema 6, porém aplicado ao contrário: em vez de se fazer uma petição de princípio ao declarar a própria afirmação como triunfante, o indivíduo, ao fazer uso deste estratagema, declara a proposição do adversário já como se estivesse refutada. Dessa forma, ele pode desconsiderar o argumento em questão sem ao menos dar a devida atenção a ele, já que, por conta do ataque, a tese não demanda análise.

Por mais que se trate de um ataque direto, e até ousado, não é difícil detê-lo. O indivíduo precisa manter a calma, sem se deixar provocar pela insolência de seu adversário.

Daí, basta detalhadamente, demonstrar como sua proposição em nada se relaciona com a categoria com a qual foi associada, ou como tal ligação é apenas aparente. Dessa maneira, o oponente não terá como proceder com o estratagema e seu ataque será detido.

O estratagema 33 é, na verdade, puramente um sofisma:

“Isto pode ser correto na teoria; na prática é falso”. Com esse sofisma admitem-se os fundamentos, porém negam-se as suas consequências, em contradição com a regra *a ratiōe ad ratiōatum valit consequentia* [de uma razão ao seu efeito vigora a consequência] (SCHOPENHAUER, 2001, p.48).

Trata-se, aqui, de um sofisma que, de certo modo, separa a causa da consequência: esta é negada enquanto aquela é admitida como verdadeira. Este sofisma é contraditório com a regra apresentada por Schopenhauer, que diz que da razão ao seu efeito o que vigora é a consequência. Em outras palavras, este estratagema consiste em negar o fato de que o verdadeiro valor de um fundamento é a sua consequência.

Nos dias atuais, este estratagema é amplamente usado, tanto maliciosamente, quando o indivíduo quer derrubar a proposição de seu adversário sem precisar contestá-la diretamente, quanto por puro engano, quando o indivíduo realmente acredita que teoria e prática sejam, de fato, duas coisas diferentes, como se fosse possível que a argumentação esteja correta em um dos aspectos e errada em outro.

Este estratagema, porém, possui um empecilho teórico:

A afirmação citada gera uma impossibilidade: o que é correto na teoria *deve* valer também na prática: se isso não se confirma é porque há alguma falha na teoria; algo passou despercebido e não foi levado em consideração e, por conseguinte, é falso também na teoria (SCHOPENHAUER, 2001, p.48).

Se a teoria é correta, a prática também o é. Se esta, por alguma razão, não é correta, aquela também cairá por terra, invariavelmente. Se a prática não se confirmou, qualquer validade na teoria será apenas aparente; algo não foi percebido e, portanto, ambas são inválidas. Por isso, não é possível separar causa de consequência.

Para que este ataque seja detido, basta que o indivíduo evoque essa mesma regra, que vai de encontro ao estratagema: se o oponente admitiu a teoria, então a prática é, necessariamente, válida. Se ela não for aceita, então a teoria deve, necessariamente, ser igualmente rejeitada. Caso trate-se de uma suposição hipotética que ainda não foi aplicada, o adversário, ao usar este estratagema, não terá argumentos reais para impedir sua aplicação. Neste caso, o indivíduo só precisará evocar *a ratiōe ad ratiōatum valit consequentia* e o oponente se verá encurralado entre deixar que a teoria seja aplicada ou rejeitá-la, para que sua prática não seja efetuada.

O estratagema 34 consiste em focar na reação do oponente:

Se o adversário não dá nenhuma resposta ou informação direta a uma pergunta ou a um argumento, mas esquivar-se por meio de outra pergunta ou de uma resposta indireta, ou mesmo por meio de algo que não pertence ao tema e demonstra querer tratar de um assunto totalmente diferente, isso é um sinal seguro de que atingimos (às vezes sem saber) um ponto frágil: trata-se de um emudecimento *relativo* da parte dele. Devemos, portanto, insistir no ponto em que tocamos e não permitir que o adversário o abandone, mesmo quando ainda não conseguimos ver em que consiste debilidade que atingimos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 48-49).

Se o adversário, por qualquer motivo que seja, responder a uma pergunta indiretamente, ou mesmo ignorá-la, esquivando-se com outra pergunta e tentando mudar de assunto, então o indivíduo deve insistir. Ele não pode deixar que o oponente desvirtue-se do tema em questão, pois isso é um sinal seguro de que o indivíduo atingiu um ponto frágil na argumentação do adversário, mesmo sem perceber. Ele deve, então, insistir neste ponto, de todas as formas que conseguir.

Este estratagema é usado nos dias de hoje com bastante insolência: o indivíduo, vendo que seu adversário ignorou alguma proposição, insiste nela, independente do motivo pelo qual ela tenha sido ignorada, insistindo com veemência. Seu objetivo é desestabilizar, ou mesmo irritar seu oponente, para que ele demonstre sua aparente fraqueza ou mesmo esqueça qualquer outro contra-argumento que poderia ter em mente naquele momento.

O que confere a aparência de verdade a este estratagema é o fato de que o ato de insistir no argumento original é a forma mais eficiente de anular a *mutatio controversiae* e a digressão, principalmente se o oponente o fizer em reação a algum argumento dito. Porém, existe uma diferença entre impedir uma mudança de assunto e forçar uma afirmação a ser considerada: no primeiro caso, elucida-se como o oponente está tentando sair do assunto considerado; no segundo, age-se com insolência, insistindo em uma afirmação até que ela seja respondida, mesmo que se trate de uma argumentação infundamentada. Eis a malícia deste estratagema. Para derrubá-lo, o indivíduo precisa confrontar diretamente a tese que lhe foi apresentada, ou, caso se trate de algo sem fundamento, rapidamente demonstrar como aquilo em nada se relaciona com a proposição do assunto original.

O estratagema 35 consiste em influenciar o adversário de uma maneira peculiar:

O qual, tão logo seja praticável, torna dispensáveis todos os outros: em vez de agir sobre o intelecto, por meio de fundamentos, deve-se agir sobre a vontade por meio de motivações, e 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: pois, em geral, meia onça de vontade pesa mais do que uma tonelada de entendimento e convicção. Evidentemente, isso só é possível sob circunstâncias particulares (SCHOPENHAUER, 2001, p. 49).

O indivíduo, em vez de fazer uso de fundamentos para atingir o intelecto de seu adversário, prefere agir diretamente sobre a vontade dele. Se o oponente, e possíveis ouvintes, escutarem algo que seja de seu interesse, então eles serão imediatamente conquistados, não importando a qualidade da afirmação feita. Isso ocorre porque a vontade pesa mais do que o intelecto. Obviamente, no entanto, esse estratagema só é aplicável em certas ocasiões específicas.

A eficiência deste estratagema se dá porque, em Schopenhauer, é a Vontade quem toma todas as decisões. Inclusive, o filósofo de Danzig tratou disso no capítulo 19 de seu MVR 2, intitulado “Do Primado da Vontade na Consciência de Si”, no qual o autor desconstrói o primado atribuído à consciência humana pelo iluminismo de sua época. Este estratagema pode ser considerado, portanto, uma aplicação prática dos conceitos apresentados no texto em questão.

Este estratagema é aplicável em casos em que a afirmação do adversário vai de encontro a algum interesse seu:

Se pudermos fazer o adversário sentir que a sua opinião, caso fosse válida, causaria um visível prejuízo a seu interesse, ele a abandonará tão depressa quanto um ferro quente que tivesse agarrado por descuido. Por exemplo, um religioso defende um dogma filosófico: nós o fazemos notar que este está indiretamente em contradição com um dogma fundamental da sua igreja, e ele o deixará de lado (SCHOPENHAUER, 2001, p. 49).

Se, de algum modo, o indivíduo fizer seu oponente perceber que a validade de sua opinião é prejudicial a algum interesse seu, então o adversário rapidamente a abandonará e a rejeitará. No exemplo apresentado por Schopenhauer, se o indivíduo fizer um religioso perceber que defende um dogma filosófico que contradiz indiretamente algum fundamento de sua igreja, ele deixará tal dogma de lado rapidamente.

Caso o debate possua ouvintes e, por alguma razão, não seja possível instigar o adversário, por sua opinião não contradizer seus interesses, o indivíduo pode, então, instigar os espectadores.

Deve-se agir do mesmo modo quando os ouvintes, mas não o adversário, pertencerem à mesma seita, corporação, ofício, clube etc. que nós. Mesmo que sua tese esteja correta, basta aludirmos ao fato de ela contrariar os interesses comuns da referida corporação etc, para todos os assistentes acharem seus argumentos fracos e deploráveis, ainda que sejam excelentes, e os nossos, ao contrário, verdadeiros e exatos, ainda que tirados do nada; o coro se proclamará em voz alta a nosso favor, e o adversário abandonará o campo envergonhado. Ou melhor, na maioria das vezes, os ouvintes acreditarão ter dado sua aprovação por pura convicção. Pois aquilo que nos é desvantajoso geralmente parece absurdo ao intelecto. (...) Esse estratagema poderia ser caracterizado pela expressão “agarrar a árvore pela raiz”: geralmente ele é chamado de *argumentum ab utili* (SCHOPENHAUER, p.50-51).

Se o indivíduo estiver acompanhado de ouvintes da mesma seita, ofício, etc. que ele, então ele só precisa referenciar que a proposição debatida contraria os interesses do grupo, e rapidamente ganhará apoio de todos. A qualidade dos argumentos é irrelevante: o que é conveniente soa inteligente, o que é desvantajoso soa absurdo. Dado que a vontade, a essência do mundo, é soberana, e o intelecto é apenas secundário, não existe forma de deter este ataque: uma vez que a vontade é estimulada, as consequências são inevitáveis. O que se pode fazer é evitar que o adversário saiba do interesse do indivíduo, ou mesmo consiga aludir a ele, de modo a não estimular sua vontade.

Este estratagema ainda é tão usado hoje em dia quanto era quando Schopenhauer escreveu sua *Dialética Erística*. Por ser o mais eficiente de todos, o *argumentum ab utili* é recorrente em discussões nas quais existam ouvintes que pertençam à mesma seita, corporação, ofício, clube etc. que o indivíduo, pois ele pode facilmente apelar à vontade dos ouvintes e rapidamente se sair vitorioso, de forma tal que qualquer argumento do adversário seja considerado irracional meramente por ir contra os interesses dos espectadores.

O estratagema 36 consiste, de certo modo, de uma intimidação:

Assustar e desconcertar o adversário com um palavreado sem sentido.
(...) Se ele então tiver intimamente consciência da própria debilidade, se estiver acostumado a escutar coisas que não entende, porém agindo como se as entendesse, podemos impressioná-lo ao tagarelar com expressão séria algum disparate que soe erudito ou profundo, bloqueando sua audição, sua visão e seu pensamento, e fazendo-o passar como a prova mais irrefutável da nossa própria tese (SCHOPENHAUER, 2001, p.51).

O indivíduo utiliza-se de palavras e expressões desnecessariamente complexas para chocar o adversário. Ele, caso saiba da própria limitação e tiver o hábito de ouvir coisas que não entende, mas finge que entende, poderá, então, ser impressionado pelo fraseado complicado e sem sentido. Assim, o oponente terá sua visão, audição e pensamento bloqueados, e tomará todo o palavreado como prova irrefutável da validade da argumentação em questão.

Trata-se de um estratagema que consiste em ludibriar oponentes incautos, com conhecimentos limitados, ou mesmo aprisionar farsantes, que fingem ter conhecimentos que não possuem, e fazê-los concordar com a proposição originalmente apresentada. Não se trata de manipulá-los, mas sim de impressioná-los. Assim, impressionados, aceitarão o palavreado rebuscado como se fosse uma justificativa que valida a tese.

Este estratagema não é muito eficiente, e só funciona em indivíduos limitados e conscientes de sua limitação. Caso se trate de um oponente com mais conhecimento, o ataque não funcionará. Ironicamente, onde ele funciona, é totalmente infalível. A melhor forma de evitar tal ataque é ter profundo conhecimento sobre o assunto discutido, ao ponto de não se

deixar intimidar por nenhum palavreado rebuscado. Caso não haja tal conhecimento, o indivíduo precisa manter-se focado, e não se deixar assustar, ou mesmo impressionar, pelas expressões supostamente eruditas. Alternativamente, ele pode questionar tudo que parecer excessivamente complexo, ou simplesmente ignorar o que lhe for complicado demais, tomando o cuidado de não incorrer no estratagema 31 e, de certo modo, “descer ao nível do adversário”.

Nos dias atuais, este estratagema não é muito utilizado, justamente por conta do fato de que ele só funciona contra oponentes especificamente limitados: somente os que não conhecem do assunto em questão, e têm consciência disso, é que se deixaram afetar pelo palavreado rebuscado. Qualquer outro adversário, no entanto, ignorará as palavras e poderá, inclusive, aplicar um contragolpe. Eis o motivo pelo qual este ataque raramente é empregado hoje em dia.

O estratagema 37 é um dos mais estratégicos:

(que deveria ser um dos primeiros). Quando o adversário, mesmo tendo razão quanto ao assunto, por sorte escolhe um argumento ruim, torna-se fácil para nós refutá-lo, e depois o fazemos passar por uma refutação do assunto em si. No fundo, tudo se reduz a fazer um *argumentum ad hominem* passar por um *ad rem*. Se não ocorre ao adversário nem aos circunstantes nenhum argumento mais correto, a vitória é nossa (SCHOPENHAUER, 2001, p.52).

Caso o adversário cometa o erro de escolher um argumento ruim para defender sua proposição, por mais que ele tenha razão, o indivíduo pode refutar o assunto e fazer parecer que derrubou toda a tese em si. O ponto de origem deste estratagema é fazer um *argumentum ad hominem* ser usado como se fosse um *ad rem*. Caso o oponente não consiga encontrar um argumento melhor que o seu anterior, então ele perderá a discussão. Segundo Schopenhauer, este estratagema deveria ser um dos primeiros.

O uso do argumento errado, da parte do adversário, é a chave para a eficiência deste estratagema, quando usado pelo indivíduo:

Por exemplo, quando alguém, para demonstrar a existência de Deus, apresenta o argumento ontológico, bastante fácil de ser refutado. Esse é o modo pelo qual maus advogados perdem uma boa causa: querem justificá-la mediante uma lei que não se coaduna com ela, não lhes ocorrendo a lei apropriada (SCHOPENHAUER, 2001, p.52).

Trata-se de um estratagema que requer um argumento ruim por parte do oponente. No exemplo apresentado, um advogado ruim perde uma boa causa por utilizar uma lei que não se relaciona com o caso em questão. Pode-se concluir, então, que este estratagema é um dos mais eficientes, quando de sua aplicabilidade. A forma de impedir este ataque, portanto, é estar sempre munido de bons argumentos. Alternativamente, caso o indivíduo faça uma

escolha ruim e o oponente empregue este ataque, basta utilizar uma afirmação mais correta e aceitar descartar a argumentação anterior, que foi apropriadamente refutada.

Nos dias de hoje, este estratagema ainda é frequentemente utilizado, uma vez que a argumentação *ad hominem* possui forte aparência de verdade. O indivíduo, confrontado com um argumento ruim, utiliza-se de um *ad hominem* como se este fosse um *ad rem* para refutar toda a tese em si ao desmoralizar seu adversário por causa da afirmação que ele escolheu para defender sua proposição.

O estratagema 38 é, para todos os efeitos, o último recurso:

Quando percebemos que o adversário é superior e que não ficaremos com a razão, devemos nos tornar ofensivos, insultantes, indelicados. O caráter ofensivo consiste em passar do objeto da contenda (pois nele o caso está perdido) para o contendor, atacando de alguma maneira a sua pessoa. Poderíamos chamar isso de *argumentum ad personam*, para diferenciá-lo do *argumentum ad hominem*: este se afasta do puro objeto em questão para se ater ao que o adversário disse ou admitiu a respeito. No caráter ofensivo, porém, abandona-se completamente o objeto e dirige-se o próprio ataque à pessoa do adversário: tornamo-nos, portanto, insolentes, maliciosos, insultantes, indelicados (SCHOPENHAUER, 2001, p.52-53).

Se nada mais houver a se fazer, e não houver qualquer maneira de se impedir que o adversário vença, então o indivíduo deve se tornar ofensivo, indelicado. Seu alvo deixa de ser a discussão e passa a ser quem está discutindo, ou seja, ele passa a atacar diretamente o seu adversário. Schopenhauer chama este estratagema de *argumentum ad personam*, com o intuito de diferenciá-lo do *argumentum ad hominem*, que consiste apenas em se ater ao que o oponente disse ou admitiu sobre o assunto (ou mesmo agiu em relação àquilo em outra ocasião). No caso do *ad personam*, no entanto, o indivíduo dirige-se à pessoa do oponente de forma maliciosa.

O ponto de origem deste estratagema é sua apelação ao lado primitivo presente em todos os seres humanos:

Trata-se de uma apelação das forças intelectuais àquelas do corpo ou à animalidade. Essa regra é muito popular, pois qualquer um está apto a realizá-la, o que faz com que ela seja frequentemente empregada. Cabe agora perguntar qual regra contrária vale nesse caso para a outra parte. Pois, se ela utilizar a mesma regra, pode-se chegar a uma rixa, a um duelo, ou a um processo por injúria (SCHOPENHAUER, 2001, p. 53).

Este estratagema consiste de um ataque do intelecto à animalidade da pessoa. Como qualquer um é capaz de fazer uso deste estratagema, ele acabou se tornando o mais popular, sendo frequentemente empregado em discussões de qualquer natureza. Sabendo-se que revidar da mesma maneira, isto é, insultar de volta, só torna as coisas piores, Schopenhauer levanta a seguinte questão: qual é a melhor forma de se deter um oponente que recorre ao *argumentum ad personam*?

Em primeiro lugar, é necessário saber, e compreender, o que leva alguém a tornar-se ofensivo em uma disputa:

Cometeríamos um erro muito grande se pensássemos que seria suficiente não nos tornarmos ofensivos. Pois mostrar a uma pessoa, com toda serenidade, que ela não tem razão e, portanto, julga e pensa erroneamente, o que é o caso em todo triunfo dialético, exaspera-a mais do que uma manifestação indelicada e insultuosa. (...) 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 provém expressões como “a honra vale mais do 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. Tal comparação acontece *effective* e com muita intensidade na disputa. Eis o motivo da exasperação do vencido, sem que lhe aconteça nenhuma injustiça, e eis o motivo do seu recurso, como *extrema ratio*, a este último stratagem: dele não se pode escapar por meio da mera cortesia da nossa parte (SCHOPENHAUER, 2001, p.53-54).

Seria errado achar que a atitude ofensiva pode ser dispensada de um debate. Afinal, nada exaspera mais uma pessoa do que um oponente que, calmamente, demonstra que ela está errada e, conseqüentemente, cometeu um erro de pensamento e julgamento. A maior satisfação humana é a de sua vaidade. Quando esta é ferida, maior dor não há. Essa vaidade se satisfaz na comparação do indivíduo com outrem em todos os sentidos, mas, principalmente, nas capacidades intelectuais, o que ocorre intensamente em uma discussão. É por isso que o vencido se exaspera tanto, e também por isso que ele recorre ao *argumentum ad personam* para tentar reverter a situação. Sendo assim, não se pode evitar este ataque apenas usando-se de cortesia.

Isso não significa, porém, que tudo esteja perdido. De fato, quando o oponente se torna ofensivo, é para ele que tudo se perdeu. Segundo Schopenhauer, é possível se defender disso:

Ter muito sangue-frio, entretanto, pode ser de grande ajuda nessa situação se, na verdade, tão logo o adversário se torne ofensivo, respondemos calmamente que aquilo não diz respeito ao assunto, retornando de imediato a este e continuando a demonstrar a sua falta de razão, sem atentar para as suas ofensas, (...). Isso, no entanto, não é dado a qualquer um (SCHOPENHAUER, 2001, p.54).

O indivíduo não pode se deixar influenciar pelos insultos do seu adversário. Ele precisa se manter calmo e, ainda com cortesia, responder que as ofensas não têm relação com o assunto em questão. Em seguida, ele retorna ao que está sendo debatido, ignorando quaisquer outros insultos que o oponente venha a disparar. Segundo Schopenhauer, porém, não é qualquer um capaz de agir desta maneira.

Este stratagem é amplamente utilizado nos dias atuais, principalmente por conta do fato de que, conforme mencionado por Schopenhauer, qualquer um pode recorrer a ele. Além

disso, há o fato de que sua possível defesa, manter a calma e “desviar” dos ataques das pessoas, não é algo que qualquer um consiga fazer. Consequentemente, é bastante comum encontrar um oponente que rapidamente recorra ao *argumentum ad personam*.

É importante ressaltar que, em alguns casos, o oponente, ao recorrer a este estratagema, não somente abandona o tema em questão como perde completamente o interesse nele. Em outras palavras, o adversário passa a atacar o indivíduo não como se sentisse injustiçado, mas sim como se tivesse algo pessoal contra ele, como se precisasse se defender. Agredi-lo verbalmente, portanto, passa a ser o seu novo objetivo naquele momento.

Caso o oponente prefira continuar atacando com o *argumentum ad personam*, mesmo após o indivíduo se defender, mantendo a calma, ignorando as ofensas e voltando ao assunto, então não há mais o que fazer: o debate acabou e nada de produtivo sairá dali em diante. Sendo assim, o melhor que o indivíduo pode fazer é simplesmente abandonar a contenda e deixar que seu adversário permaneça na ilusão de que saiu vitorioso. Afinal, o objetivo ideal de um debate deveria ser a verdade, e não a vaidade.

3.3. Análise dos Estratagemas e do significado da Dialética Erística

Idealmente, a melhor forma de se resolver qualquer tipo de conflito é evitá-lo completamente. Isso se estende até mesmo a contendas intelectuais. Mas e quando somos arrastados para um debate sem percebermos? Na época em que Schopenhauer viveu, o Século XIX, talvez fosse possível ser criterioso ao se escolher com quem praticar a dialética. O filósofo de Danzig fornece uma resposta para esse problema:

Aos restantes deixemos falar o que bem entenderem, pois *desipere est juris gentium* [não ter juízo é um direito humano], e considere-se o que diz Voltaire: *La paix vaut encore mieux que la vérité* [A paz é preferível à verdade]; e diz um ditado árabe: ‘Da árvore do silêncio pendem os frutos da paz’ (SCHOPENHAUER, 2001, p.55).

Não se pode controlar o que a outra pessoa pensa, tampouco pode-se convencê-lo da verdade se ele estiver tão convicto de sua tese, então o melhor a se fazer é deixá-lo pensar o que quiser. Caso o adversário insista, o ideal é ignorá-lo completamente, pois, da mesma forma que ele não precisa ser necessariamente corrigido, o indivíduo também não precisa responder às provocações que recebe. Afinal, se o oponente busca reconhecimento público, e não a verdade, nada do que lhe for dito o convencerá a abandonar seu objetivo de discutir.

Neste ponto, surge um possível empecilho teórico. Se existe alguém que seja genuinamente compatível com o indivíduo, a Dialética Erística não é necessária. Por

outro lado, se a pessoa não quer a verdade e não aceita estar errada, então a Dialética Erística é igualmente obsoleta. A solução, considerando as duas opções, é escolher alguém de mentalidade compatível à sua própria e ignorar todos os outros, pois o mero ato de discutir seria, em si, puramente perda de tempo.

Assim sendo, qual é, então, o melhor uso da Dialética Erística? Esta pergunta parece certamente complexa, dado os argumentos apresentados até aqui, mas a resposta, na verdade, é bastante simples.

Os estratagemas não podem refutar a argumentação alheia. Porém, por conta de sua natureza enganadora, posto que visam ludibriar e desestabilizar o adversário, e porque afirmações subjetivas possuem validade aparente, os estratagemas passam uma falsa impressão de validade, sendo, assim, erroneamente considerados eficientes. Por isso eles são tão comumente usados: são, de certo modo, uma “saída fácil”.

É importante ressaltar, no entanto, que a utilidade da Dialética Erística não é voltada para entreter quem busca discutir por diversão. De fato, segundo Davies, em seu texto intitulado *Dialética Erística: O Julgamento do Mestre da Esgrima*, o conhecimento erístico é perigoso se considerado como algo com potencial ofensivo:

Dois homens armados com pistolas podem matar um ao outro porque uma arma não é um escudo contra balas. Podemos então imaginar dois cenários extremos, em um deles todo mundo anda armado, e no outro todo mundo está desarmado. No primeiro, toda vez que um cidadão sente o impulso *rechthaberisch* [teimoso]³⁵ em si, ele saca sua arma e atira na pessoa de cuja opinião ele subitamente descobriu que discorda. No outro, onde ninguém está armado (e todos são destituídos da arte da Dialética Erística), nem mesmo o homem mais tendencioso, teimoso, valentão, vão e injusto conseguirá enganar ou ludibriar os outros, por causa da equidade efetiva entre os homens, em relação à força física e mental. Se estivermos em posição de escolher, presumivelmente, a última situação é preferível. Neste sentido, se a Dialética Erística é considerada primariamente ofensiva, é melhor que o seu conhecimento seja restrito (DAVIES, 2015, p.30).

O indivíduo “armado” com o conhecimento erístico, caso este seja considerado de maneira ofensiva, isto é, para atacar os outros, poderia “sair atirando” logo que se visse contrariado. Como o problema, neste caso, é a índole humana, seria, portanto, mais apropriado que ninguém tivesse tal conhecimento. Porém, quem utiliza a Dialética Erística ofensivamente se torna exatamente o que Schopenhauer apresenta em sua obra, ou, no mínimo, “desce a seu nível”, o que significa que esta hipótese é incoerente com a pretensão do filósofo de Danzig.

A segunda hipótese trabalha com o cenário oposto: todos estão desarmados, ou seja,

35 A tradução literal para este termo é “opinativo”. No entanto, dado o contexto da citação e do tema da Dialética Erística, parece mais apropriado traduzir este termo como “teimoso”.

ninguém possui o conhecimento erístico. O problema principal deste cenário é que ele desconsidera totalmente a hipótese humana: da mesma forma como os seres humanos criaram as armas para atacar uns aos outros, eles justificariam seu egoísmo natural e encontrariam outras maneiras de buscar entrar em um debate.

Há um empecilho teórico vital que inviabiliza a segunda hipótese: ela parte do pressuposto de que todos os seres humanos seriam perfeitamente iguais em suas capacidades. Porém, segundo Schopenhauer, o que ocorre é o oposto:

Cada indivíduo tem, portanto, sua *dialética natural*, bem como sua *lógica natural*. Porém a primeira não nos guia por muito tempo com tanta segurança quanto a segunda. Ninguém irá pensar ou inferir tão facilmente contra as leis da lógica: falsos juízos são frequentes, falsos silogismos, raríssimos. Sendo assim, não é tão comum alguém demonstrar carência de lógica natural: em contrapartida, é mais fácil que demonstre carência de dialética natural. Esta 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.5).

Cada indivíduo possui sua própria dialética e sua própria lógica. Porém, como é muito raro que alguém seja incapaz de realizar ou compreender qualquer silogismo adequadamente, é mais comum que se encontre alguém que possua baixa capacidade dialética. Esta, da mesma forma que a razão e a capacidade de julgar, é distribuída de forma bastante desigual: cada indivíduo a possui em quantidade diferente do que seus semelhantes. Portanto, quando ocorrer um debate, cada um julgará os mesmos argumentos de diferentes modos.

Se cada um possui sua própria quantidade de dialética natural, razão e capacidade de julgamento, e tal distribuição é desigual, então a segunda hipótese configura um cenário que, na prática, é impossível de acontecer. Ora, se dois indivíduos diferentes julgarão de formas diferentes o mesmo argumento, e este terá níveis diferentes de eficácia em cada um dos indivíduos, então a equidade é impossível. Mesmo que nenhum dos dois faça uso de estratégias, e discuta visando unicamente a verdade, algo que, por si só, já é impossível, ainda assim haverá alguns indivíduos mais proficientes em debater do que outros. Com base nisso, pode-se concluir que, utilizando a analogia apresentada por Davies, se todos andarem desarmados, ainda assim alguns serão subjugados por outros, a partir do momento em que algum deles sentir o impulso *rechthaberisch*.

Não é que uma contenda seja, em geral, inevitável. O problema reside no fato de que resistir aos insultos e provocações de outrem requer uma frieza que nem todos conseguem ter. Não apenas isso, mas se for da vontade do indivíduo ceder às provocações, o intelecto nada poderá fazer para impedi-lo: nenhuma justificativa lhe parecerá sensata o bastante, a não ser que justifique sua escolha de discutir. Inclusive, o intelecto talvez até o ajude: o

indivíduo se convencerá de que a contenda iminente é “inevitável” e que ele “não tem outra escolha”, fechando, assim, seus olhos para outras opções disponíveis. O objetivo da Dialética Erística, portanto, não é possibilitar que o indivíduo saia por aí “atirando em quem discorda”, mas sim que esteja apropriadamente capacitado a se defender quando sua própria vontade o fizer entrar em um debate. Em outras palavras, ela possibilita que ele “evite ser atingido por tiros”.

De fato, a Dialética Erística enquanto autodefesa é também considerada por Davies:

Uma segunda analogia variante seria pensar nos *kunstgriffe* [estratagemas] como semelhantes às técnicas³⁶ ensinadas nas aulas de auto-defesa, talvez derivando de artes marciais como o judô. Aqui, a ideia é que o indivíduo aprenda a bloquear as agressões dos outros, usando a força do atacante contra ele. Quando um homem é dominado por sua natureza *rechthaberisch*, nossa reação a ele pode ser aprimorada pelo conhecimento da dialética erística de duas formas (DAVIES, 2015, p.30).

Saber dos estratagemas permite que o indivíduo os reconheça e os utilize contra seu oponente. Isso não significa descer a seu nível, pois, como em uma arte marcial, o indivíduo apenas rechaçará o ataque enquanto evita ser atingido ao neutralizar o golpe de seu adversário. O indivíduo, conhecendo a Dialética Erística, saberá como se dão seus ataques, como eles funcionam e qual é a sua fraqueza, podendo, assim, neutralizá-los da melhor forma. Essa hipótese não apenas considera a índole humana da maneira mais realista como também elucida a necessidade do conhecimento erístico.

Considerando o cenário apresentado por Davies, onde se apresenta a prática contemporânea de discussão erística por diversão, em algum cenário onde haja espectadores, seja real, seja virtual, como as redes sociais, o estratagema 4 possui uma vantagem a mais: ludibriar os espectadores. Caso o indivíduo não seja ludibriado, ele poderá ser desmoralizado, pois quem está assistindo o debate será enganado e, em um ambiente virtual, poderá se juntar à contenda e pressionar o interlocutor para que admita sua derrota³⁷. É importante ressaltar, no entanto, que tal situação não é o objetivo do adversário, do contrário ele estará usando o estratagema 28, o *argumentum ad auditores*, que será abordado posteriormente.

A utilidade da Dialética Erística se estende, inclusive, para outros campos além da filosofia. Adolfo Borges Filho, em seu artigo intitulado *Aplicação Prática de Alguns Estratagemas Schopenhauerianos em um Caso Jurídico Hipotético*, se propõe a mostrar como os estratagemas podem – e são – utilizados em processos jurídicos:

Os 38 (trinta e oito) estratagemas elaborados pelo grande filósofo Arthur

36 No texto original, em inglês, Davies utilizou a palavra “move”. Esta palavra tem tanto o significado de “mover a si” quanto o de “locomover-se”. Quando se refere a artes marciais, no entanto, o termo pode ser traduzido como “técnica”.

37 Um dos diversos motivos pelos quais jamais deve-se discutir pela internet.

Schopenhauer se constituem, portanto, em instrumentos ou estratégias utilizados numa discussão visando, na maioria das vezes, à deturpação da verdade. Neste singelo trabalho, criamos um caso jurídico concreto e procuramos demonstrar – com a utilização de alguns estratagemas – como é possível, na prática jurídica, utilizá-los para confrontar a tese acusatória e tentar, assim, desconstruir o trabalho do promotor de justiça (BORGES FILHO, 2020 p.216).

Os estratagemas não têm como objetivo a busca pela verdade. Pelo contrário, os participantes, ao entrar em uma contenda, já abandonaram tal objetivo, por mais que acreditem que ainda o buscam. Os estratagemas da Dialética Erística são insultos e provocações, verdades aparentes e falácias, travestidos de busca do conhecimento. No caso da prática jurídica, eles são utilizados tanto pela acusação quanto pela defesa. A utilidade da Dialética Erística, neste caso, é para quem estiver sendo interrogado: o indivíduo, conhecendo os estratagemas, não se deixará manipular ou provocar, partindo do pressuposto de que conseguirá manter sua cabeça fria, e conseguirá se resguardar apropriadamente. Inclusive, Schopenhauer utiliza este mesmo cenário como exemplificação do estratagema 37, conforme será visto mais adiante.

É importante ressaltar, no entanto, que o artigo de Borges Filho considera a utilização dos estratagemas como recursos em si mesmos, ou seja, como se eles pudessem realmente afetar a reputação dos envolvidos no processo a ponto de definir se a acusação é válida apenas com base neles. Sendo assim, a necessidade e a utilidade do conhecimento erístico recaem sobre esses envolvidos, réu e lesado (ou acusador), para que possam apresentar suas versões do caso sem se deixar ludibriar por estratagemas cuja validade é apenas aparente.

Estabelecidas a utilidade da Dialética Erística, dentro e fora da filosofia, e a necessidade de seu conhecimento, resta apenas um último aspecto a se considerar: os estratagemas. Tendo em vista que, a qualquer momento, eles podem ser utilizados pelo oponente, e até mesmo suas intenções, principalmente nos tempos atuais, onde qualquer um pode subitamente encontrar um “troll” nas redes sociais buscando discutir por diversão, é necessário saber, portanto, quais são os estratagemas.

Por mais que alguns estratagemas possuam, em si, bastante insolência, a maior parte deles, na verdade, envolve certa sutileza, pois sua eficácia reside justamente em não serem percebidos pelo oponente. Um dos exemplos desse tipo de uso pode ser encontrado, especificamente, na quarta forma de atacar a proposição alheia, no que o filósofo de Danzig explica como parte do *esqueleto de toda disputa*:

Quando se quer fazer uma dedução, não se deve deixar que ela seja antevista, mas, em vez disso, fazer com que o adversário admita sem perceber as premissas uma por vez e de modo esparso, do contrário, ele tentará toda espécie de argúcia; ou então, quando não se tem certeza de

que o adversário as admitiria, devem-se apresentar as premissas dessas premissas e fazer pré-silogismos; fazer com que as premissas de vários desses pré-silogismos sejam aceitas de modo desordenado e confuso, ocultando, portanto, o próprio jogo até que tudo o que se necessita esteja admitido (SCHOPENHAUER, 2001, p.24).

Ora, se um dos preceitos da Dialética Erística consiste justamente em aparentar ter razão mesmo sem tê-la efetivamente. A aplicação desse estratagema poderia, facilmente, dissuadir o indivíduo incauto que, sem perceber, concederia como verdadeiras as premissas de seu oponente, mesmo que estas sejam falsas e ele, efetivamente, esteja com a verdade ao seu lado. Então, alguém que tenha conhecimento disso poderia se passar por uma das pessoas com quem se vale a pena dialogar, e sempre ludibriar as mais ignorantes.

Surge agora outra questão importante: seguindo o raciocínio do argumento de Chevitarese, se a Dialética Erística se faz importante para que não seja usada de forma alguma, como proceder quando o indivíduo se percebe em um debate, que pessoalmente não *quer* evitar, e no qual seu interlocutor insiste em fazer uso dos estratagemas para desmoralizá-lo? O que o indivíduo poderia fazer em casos assim? Ocorre que nem sempre se consegue ter a Sabedora de Vida necessária para evitar debates, por isso, nem sempre o indivíduo consegue evitar *seu desejo* de entrar em uma contenda.

Hipoteticamente, a conversa procedeu de modo que o interlocutor já esteja fazendo uso dos estratagemas, e não há como ser criterioso com a pessoa a se debater. Em outras palavras, se o indivíduo não considera aceitável a opção de abandonar a disputa, seja por vontade de argumentar, seja por desejo de provar o seu ponto de vista (o que, em essência, é a mesma coisa), ele tem na Dialética Erística um caminho para a solução:

A dialética científica, no modo como a entendemos, tem como tarefa principal **estabelecer e analisar aqueles estratagemas da desonestidade na disputa**, para que nos debates reais eles possam ser logo identificados e aniquilados. Justamente por isso, em sua exposição, ela deve assumir declaradamente como objetivo final apenas o fato de ter razão, não a verdade objetiva (SCHOPENHAUER, 2001, p.13, meus grifos).

O indivíduo não precisa fazer uso dos estratagemas, basta que saiba quais são e como podem ser utilizados. A sua mera identificação já reduz bastante sua efetividade, e aquele que os usa com frequência acaba por tornar-se tão dependente deles que não sabe o que fazer ao ser “desarmado”.

Convém ressaltar que a dialética científica citada pelo filósofo de Danzig nada mais é que a própria dialética erística, que abrange os estratagemas utilizados, com o

objetivo de identificá-los e aniquilá-los o quanto antes for possível. Em essência, ela consiste na aplicação prática da erística em um debate³⁸.

Estabelecida a utilidade da Dialética Erística, convém compreender como essa utilidade se aplica para os tempos atuais, isto é, como a Dialética Erística pode ser útil no mundo contemporâneo. O mundo de hoje em dia se modificou drasticamente, em comparação à época em que Schopenhauer viveu, ainda mais se considerando os avanços tecnológicos. Assim, é importante ter em mente que, apesar de aplicados essencialmente da mesma maneira, os estratagemas estão presentes com muito mais frequência nas interações de contendas intelectuais.

Toda a argumentação apresentada aqui leva a outra questão: existe alguma possibilidade de fazer uso dos estratagemas de forma argumentativa, isto é, há alguma forma de utilizá-los com qualquer embasamento que os permita serem parte da refutação, mesmo que os utilizando contra outros estratagemas? Afinal, se eles são usados para convencer o oponente de que ele não está com a “razão”, isso não significaria que eles possuem certa eficiência?

A resposta para essas questões leva a uma análise bem interessante. Tomando como base o que Schopenhauer define como *essência de toda disputa*, em particular, a etapa que ele denomina de refutação indireta:

α) *Apagogia*: aceitamos a proposição do adversário como verdadeira: depois mostramos o que resulta quando, vinculada a outra proposição reconhecida como verdadeira, a utilizamos como premissa para um silogismo do qual se origina uma conclusão evidentemente falsa, na medida em que contradiz a natureza das coisas ou as outras afirmações do próprio adversário, sendo, portanto, falsa *ad rem* ou *ad hominem* (...): logo, a proposição também era falsa, pois de premissas verdadeiras só podem resultar proposições verdadeiras, embora de premissas falsas nem sempre resultem proposições falsas (SCHOPENHAUER, 2001, p.16).

À exceção do último estratagma, o *argumentum ad personam*, praticamente todos os outros estão enraizados na *Apagogia* de alguma maneira, direta ou indiretamente, parcial ou completamente. Mesmo assim, todos eles, à exceção dos insultos pessoais, têm como objetivo a refutação indireta para a proposição que se está tentando combater, ou evitar.

Mas essa explicação encontra um obstáculo intransponível: a Dialética Erística foi apresentada por Schopenhauer como uma forma de lidar com os estratagemas e

38 Na verdade, esta é a primeira e única vez que Schopenhauer utiliza este termo, não aparecendo sequer em nota de tradução ou na “versão final” sobre o assunto em seu PP.

neutralizá-los. Isto é, utilizá-los contra o oponente incorre, necessariamente, em se igualar a ele. Afinal, quando os dois participantes da contenda começam a trocar acusações e, por fim, insultos, o debate descende para uma simples briga como qualquer outra. Assim sendo, a mera ideia de usar um estratagema de forma ofensiva já torna o indivíduo em alguém que a Dialética Erística visa combater e neutralizar.

Então, não é possível utilizar os estratagemas de forma “ofensiva” sem, de certo modo, “descer ao nível do oponente”. De fato, a ideia de pressupor a desonestidade alheia e responder a ela com igual baixaza é um absurdo teórico, pois reforçaria o estereótipo criado de que *A Arte de ter Razão* seria um manual de patifaria. Essa ideia transformaria a obra schopenhaueriana em uma simples forma de ensinar as pessoas a perder tempo com discussões, o que estaria longe de seu objetivo real.

Toda a problemática da Dialética Erística está não em sua utilidade, mas sim no fato de que Schopenhauer abandonou seu trabalho acerca deste tema. Conforme dito por Chevitarese em seu artigo intitulado *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*, é possível que o filósofo de Danzig simplesmente tenha desistido por julgar desnecessário discutir com outrem:

É um dado interessante que Schopenhauer se refira a sua mudança de “temperamento”, ou “estado de espírito” [*Gemütsvefassung*], para não mais publicar o texto. (...) Talvez sua compreensão acerca deste tema tenha se modificado com a idade, enfim, talvez para ele não haja mais ninguém com quem “valha a pena disputar”. (...) Conhecendo bem o que *quer* e o que *pode*, cada indivíduo tem a chance de “aprender a lidar com o que é”, evitando que se desgaste em tentativas inócuas, pressionando seu caráter além de suas possibilidades e aumentando com isso sua carga de sofrimento. E, em geral, vale frisar, tal amadurecimento só se faz através de muitos tropeços e equívocos (CHEVITARESE, 2015, p. 274).

Conforme foi ficando mais maduro, Schopenhauer considerou desnecessário trabalhar sua Dialética Erística, talvez por enxergar o tema de outra forma, talvez por não conseguir encontrar algum “opponente digno”. Invariavelmente, o filósofo de Danzig não queria se desgastar em tentativas fracassadas. Logo, seu caráter adquirido o levou a querer evitar toda e qualquer forma de discussão verbal.

Dufour, em seu artigo intitulado *Dialética e Erística*³⁹, por sua vez, lança uma outra hipótese. Para ele, Schopenhauer simplesmente possuía uma visão pessimista da Dialética Erística:

Schopenhauer é pessimista em relação à forma como os conflitos de opinião podem ser solucionados. O ideal socrático de uma busca em comum pela verdade por meio de uma conversação amigável dificilmente é possível na prática.

39 Artigo publicado somente online, no ano de 2014, em <http://rozenbergquarterly.com/Issa-proceedings-2014-Dialectic-and-Eristic>.

(...) Então, de acordo com Schopenhauer, a erística não é um comportamento humano individual isolado ou uma atitude típica de grupos humanos específicos, por exemplo, homens jovens: é um aspecto natural e quase universal das conversações humanas. Schopenhauer pode estar certo que os comportamentos e tendências erísticas são frequentes, mas podem ser menos frequentes do que ele diz.

(...) Schopenhauer, aponta para o aspecto agnóstico e algumas vezes agressivo das atitudes erísticas mas não presta muita atenção ao aspecto brincalhão (Platão) ou atlético (Aristóteles), já enfatizado pelos antigos e ainda presente nos dias de hoje, por exemplo no comportamento dos ditos “trolls” que você pode encontrar nas redes sociais da internet. Isso sugere uma distinção entre diferentes tipos de atitudes erísticas, dependendo se elas são brincalhonas ou não, agressivas ou não. (...)Uma variedade de debate erístico é debater por diversão (...) (DUFOUR, 2014, On-line).

Por mais que recuse a definição de pessimista, e só tenha utilizado este termo poucas vezes em todas as suas obras, a visão de Schopenhauer sobre a dificuldade de resolução de conflitos sem o uso de estratagemas é considerada pessimista por Dufour. Invariavelmente, é verdade que o ideal socrático, por causa de sua falta de rigor, não se aplica conforme originalmente enunciado.

Dufour lança uma possibilidade interessante: é possível que o filósofo de Danzig tenha exagerado em ser prognóstico, isto é, o comportamento erístico pode não ser tão frequente quanto ele imaginou. Isso deixa duas possibilidades: a de Dufour, onde Schopenhauer pode ter desistido da Dialética Erística por ver o comportamento de disputa em todos os lugares; e a de Chevitarese, onde ele desistiu porque quase nenhum oponente valeria a discussão. As duas possibilidades, no entanto, não são conflitantes. Pelo contrário, elas até se complementam. Pode ser que Schopenhauer tenha visto o comportamento erístico ao seu redor com muita frequência e, por isso, percebeu que quase não havia oponentes dignos de disputa, e decidiu abandonar seu estudo sobre o tema. Seja como for, a possibilidade de Chevitarese é bastante pertinente: Schopenhauer considerava que não valia a pena disputar e, conforme foi amadurecendo, desistiu de debater com qualquer um. O fato de haverem pessoas discutindo por recreação não importa para esta hipótese, uma vez que o objetivo do filósofo de Danzig era evitar discussões desnecessárias. Não há nada de necessário em uma contenda “recreativa”.

O abandono de Schopenhauer, no entanto, não significa que a Dialética Erística não seja útil, pelo contrário: ela é cada vez mais necessária. De acordo com Dufour, há quem dispute com outrem por pura diversão, principalmente nas redes sociais. Estes são conhecidos como “trolls”⁴⁰, e, em geral, não assumem uma postura agressiva, por mais que

40 Segundo o Dicionário de Cambridge, o termo se refere a um indivíduo que, propositalmente, posta mensagens nas redes sociais com o propósito específico de incomodar e irritar os outros, visando causar controvérsias ou receber atenção. <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/troll>

busquem ativamente participar de disputas de qualquer natureza.

Em sua Dialética Erística, Schopenhauer lista 38 estratégias utilizados por quem busca vencer um debate, mesmo que, para isso, precise ser insolente, desmoralize seu oponente, ou para a agressão verbal. Em outras palavras, *per faz et per nefas*, por meios lícitos ou não-lícitos. Cada um dos estratégias possui seu próprio antídoto, mas existe uma mesma solução que funciona para todos eles, uma “regra de ouro”, por assim dizer:

Não disputar com o primeiro, com o melhor de todos, mas 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, 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, 2001, p.54-55).

Não se deve disputar intelectualmente com o melhor oponente possível, mas sim com um indivíduo que se conheça o bastante para saber que ele não apresentará argumentos absurdos, e que saiba disputar com fundamentos e aceita-los de volta. Acima de tudo, ele deve prezar a verdade a ponto de aceitar estar errado. Em outras palavras, o indivíduo deve selecionar rigorosamente seu adversário para saber com quem ele deve disputar.

E quanto a quem não se encaixa nessa descrição: Segundo Schopenhauer, o que essas pessoas falam não deve ser levado em consideração:

De cem pessoas, talvez haja uma com quem se valerá a pena disputar. Aos restantes deixemos falar o que bem entenderem, pois *dispere est juris gentium* [não ter juízo é um direito humano], é considere-se o que fiz Voltaire: *La paix vaut encore mieux que la vérité* [A paz é preferível à verdade]; e diz um ditado árabe: “Da árvore do silêncio pendem os frutos da paz” (SCHOPENHAUER, 2001, p.55).

Não vale a pena disputar com qualquer um. De fato, poucos são aqueles que constituem possíveis “oponentes dignos”. Quanto à maioria, os que não valem a pena, que falem o que quiserem. Segundo Schopenhauer, cada um tem o direito de pensar o que quiser. Além disso, é muito melhor ficar em silêncio e manter a paz do que perder tempo com uma discussão que não levará a nada de produtivo.

Uma disputa deveria ser positiva para os dois participantes, mas, para isso, há um requerimento:

Não há dúvidas de que a disputa, como divergência entre cabeças, frequentemente é de recíproco proveito, tanto para a correção dos próprios pensamentos como para a produção de novos pontos de vista. No entanto, os dois contendentes devem possuir mais ou menos o mesmo grau de erudição e inteligência. Se a um deles faltar a primeira, ele não entenderá tudo, não estará *au niveau*. Se lhe faltar a segunda, a exasperação resultante o induzirá a desonestidades e artimanhas, ou à grosseria

(SCHOPENHAUER, 2001, p.55).

A disputa enriquece a mente, pois ajuda a corrigir os próprios pensamentos e a produzir outros pontos de vista. Porém, para que isso aconteça, os participantes precisam ter níveis aproximados de erudição e inteligência. A falta da primeira fará com que um deles não entenda tudo; a falta da segunda fará com que um deles, exasperado, decida recorrer a um dos estratagemas e, finalmente, à grosseria.

Todo o cerne da Dialética Erística consiste no fato de que ter a seu lado a proposição verdadeira não significa triunfar na disputa. Em outras palavras, estar certo e ter razão são duas coisas completamente diferentes:

É sempre muito incerto saber se as proposições são verdadeiras segundo seu conteúdo para que disso se tire o critério de diferenciação; e mais incerto ainda é para quem disputa: o próprio resultado da discussão fornece apenas um esclarecimento inseguro a respeito. (...) mas isso, por si só, não é suficiente e, por outro lado, diante da fraqueza do seu intelecto, também não é absolutamente necessário: existem ainda outros estratagemas que, justamente por independem do fato de se ter objetivamente razão, também podem ser utilizados quando objetivamente não dispomos dela; e, se este é realmente o caso, quase nunca o sabemos com toda certeza (SCHOPENHAUER, 2001, p.63-64).

É difícil perceber, com base no conteúdo, se há validade nas proposições apresentadas, ao menos em comparação umas com as outras. Essa incerteza é ainda maior para quem está participando ativamente do debate. O resultado da discussão não esclarece o suficiente, e, por conta da fraqueza do intelecto, acaba sendo dispensável: existem estratagemas que, apesar de não terem razão, aparentam estar certos. Se o indivíduo que os utiliza tem ou não razão, nunca se saberá.

O mais importante de tudo é que a Dialética Erística é necessária para defender a verdade, mesmo que não se saiba onde ela está:

Devemos separar nitidamente a descoberta da verdade objetiva e a arte de validar as próprias proposições como verdadeiras: (...). 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: (...) e a única preocupação deve ser com a defesa das próprias afirmações e a derrota das alheias. (...) Quando nasce o litígio, em geral cada um acredita ter a verdade a seu lado; em seguida, ambos ficam em dúvida: é somente o final que deve constituir e confirmar a verdade (SCHOPENHAUER, 2001, p.11-12).

Em uma contenda, a verdade deve ser deixada de lado, isto é, a preocupação principal deve ser a de defender e validar as próprias proposições. É importante, no entanto, conhecer os estratagemas desonestos, para poder rapidamente refutá-los. Sendo assim, enquanto o indivíduo precisa se preocupar em derrubar a afirmação alheia com seus argumentos, ele também precisa se preocupar em defender a própria tese de ataques e afirmações com

aparência de verdade. Ocorre que cada lado, no começo da discussão, acredita estar com a verdade, e é durante o litígio que ficam na dúvida. Apenas no final é que ambos saberão qual dos dois estava “certo”.

Entretanto, considerando-se, também, a solução ideal para se evitar todos os estratagemas, a Dialética Erística, aliada à sabedoria de vida, possui, de acordo com Chevitarese, uma importância ainda maior:

Talvez precisemos conhecer a natureza de tais estratagemas, não simplesmente para que possamos nos defender de argumentos mal intencionados, ou sustentar uma tese em uma discussão, mas principalmente **para que possamos não usar tal Dialética**, evitando controvérsias e conflitos que, dada a compreensão metafísica do caráter humano, não apresentam nenhuma significativa importância.

(...) Enfim, isto significa que ser hábil em tal Dialética, conjugadamente à apreensão de uma lucidez positiva de enfrentamento da vida, ou seja, articuladamente à conquista da *Sabedoria de Vida*, **nos ensina, fundamentalmente, que não devemos fazer uso de tal arte**. E por isso mesmo ela é tão importante... (CHEVITARESE, 2015, p. 275).

Segundo Chevitarese, é possível que a necessidade de conhecer os estratagemas não seja apenas para que se possa neutralizá-los ou sustentar uma proposição, mas sim para que ela não seja usada em conflitos desnecessários. Em outras palavras, é importante aprender a Dialética Erística precisamente para não usá-la: é mais sábio, em uma conversa, perceber quando o interlocutor se torna um oponente, ao recorrer a um estratagema, e, seguindo o conselho de Schopenhauer, deixá-lo falar sozinho.

Esta conclusão é compatível com o argumento schopenhaueriano de que a Dialética Erística visa defender a própria proposição e rapidamente neutralizar os estratagemas do oponente. Considerando que o caráter volitivo leva o indivíduo a desejar “ter razão”, a querer discutir e é uma expressão natural da própria natureza, então uma discussão é inevitável e não levará a absolutamente nada além de um oponente desesperado para impor sua própria visão de verdade. Assim sendo, todo conflito deve ser evitado, pois é totalmente dispensável.

De fato, a importância de tal dialética seria justamente para o entendimento de que não se deve fazer uso dessa arte. Esta, portanto, é ensinada por Schopenhauer não somente como forma de defesa, mas também como uma maneira de evasão, isto é, o indivíduo aprenderia a discernir quando estaria na presença de um adversário pronto a fazer uso dos estratagemas e, assim, evitar ser envolvido em uma discussão.

Mas, então, o que teria motivado esse abandono, afinal? Segundo Chevitarese (2015), no §26 de seu segundo PP, Schopenhauer menciona que havia posto de lado seus estudos por conta de uma mudança de temperamento ou estado de espírito [*Gemütsverfassung*]. Dado que, mesmo em sua *Arte de ter Razão*, ele já demonstra claro

desgosto à ideia de discutir, o que poderia ter mudado para transformar tal desgosto em total repulsa? Uma possível resposta aparece ao analisar seu conceito de caráter adquirido, apresentado anteriormente: o autoconhecimento, atributo de um caráter adquirido, requer que o indivíduo saiba o que quer e o que pode fazer. Mas isso só vem com experiência de vida. Não obstante, Schopenhauer estudou a Dialética Erística em sua juventude e só voltou a mencioná-la em seu PP, já com uma idade avançada. Assim sendo, foi sua maturidade, consequência de seu caráter adquirido, que pode tê-lo levado ao abandono de seus estudos sobre esse tema que já lhe causava certo desgosto. Isso não significa, porém, que a Dialética Erística não seja útil e necessária, simplesmente o filósofo de Danzig não tinha mais paciência para interagir com outras pessoas em debates.

O argumento apresentado por Chevitarese, portanto, parece adequado à sua interpretação. Afinal, se, ao escrever sua *Arte de ter Razão*, Schopenhauer já demonstrava claro desgosto ao simples ato de discutir mais por conta do oponente do que pela discussão em si, então é plausível considerar que ele apresentou a Dialética Erística como forma de evitar a contenda com um possível adversário.

Existem casos onde é impossível evitar um embate dialético: debates de qualquer natureza, em especial os políticos, eventos acadêmicos e até mesmo julgamentos. Nestes últimos, conforme apresentado no começo deste capítulo, o uso de estratégias não é apenas comum, mas é também corriqueiro. Acima de tudo, é decisivo: os estratégias 16 e 37 são capazes de decidir o caso em questão, haja visto o fato de que um julgamento em tribunal é justamente o exemplo usado por Schopenhauer em algumas das desonestidades que ele apresenta.

Com base no que foi apresentado, pode-se concluir, portanto, que é possível fazer uso da Dialética Erística de modo estritamente “defensivo”, identificando e neutralizando falácias empregadas, sem contradizer a visão de Chevitarese sobre aprendê-la para evitar usá-la, posto que ela serviria apenas para impedir o oponente de se beneficiar dos estratégias para vencer a contenda. Basta apenas que o indivíduo, conhecendo os estratégias e como neutralizá-los, mantenha sua cabeça fria ante as provocações e insultos de seu oponente, e desmonte seus estratégias conforme eles forem utilizados, sempre reiterando que eles não têm relação direta alguma com a tese sendo discutida por ambos. A Dialética Erística não apenas é útil, como também necessária, principalmente para se interagir com qualquer um.

A investigação da Dialética Erística de Schopenhauer revela que o autor abandonou seus estudos sobre o tema meramente porque a sabedoria de vida o ajudou a perceber que entrar em uma discussão desnecessária é um esforço fútil. Porém, é de vital importância aprender sobre os estratégias. Da mesma forma como uma arte marcial é necessária para

não ser usada, mas sim para evitar ataques físicos, a Dialética Erística é necessária para que o indivíduo saiba reconhecer quando um estratagema está sendo usado. Assim, como em uma arte marcial, ele saberá se defender, não para revidar, mas sim para se esquivar da situação. Eis a importância da Dialética Erística.

CONCLUSÃO

Toda a filosofia de Schopenhauer gira em torno de sua Metafísica da Vontade, apresentada e desenvolvida em seu MVR. Mesmos os textos escritos em *Parerga e Paralipomena* são um desmembramento de tal metafísica. No entanto, caso o filósofo de Danzig tivesse decidido ater-se apenas ao primeiro livro do primeiro tomo de seu MVR, isto é, caso ele não tivesse escrito mais nenhum outro texto em sua vida, ele seria apenas um comentador de Kant.

A verdade mais certa, mais independente e que menos necessita de provas é de que o mundo é representação. É com esta verdade que Schopenhauer inicia a primeira parte do tomo 1 de seu MVR. Ocorre que cada indivíduo possui sua própria visão de mundo, isto é, para cada pessoa ele é uma representação diferente, ou seja, cada um o vê da sua própria maneira. Esta é a grande verdade com a qual Schopenhauer inicia aquela que é considerada sua maior obra.

O ponto de origem da crítica de Schopenhauer ao iluminismo é porque este tem na razão a principal motivação por trás das ações do ser humano, quando, para o filósofo, o que realmente move todas as coisas é a Vontade. A razão não é capaz de tomar qualquer decisão ou sequer influenciar nada, ela é meramente uma forma de entender o mundo. É por intermédio desta que o conhecimento se expressa, nada mais, e, para a Vontade, ela é completamente dispensável.

Outro diferencial de Schopenhauer em relação a diversos autores de sua época é que o filósofo de Danzig problematiza o corpo humano, o sujeito. Este é o cerne de toda a argumentação schopenhaueriana sobre o mundo como representação: é através do corpo que há a experiência do sujeito que conhece, ou seja, o corpo é a interseção entre o mundo como representação e o mundo como Vontade.

Graças à razão, inclusive, o ser humano é capaz de realizar representações abstratas, por meio dos conceitos, uma capacidade exclusiva a ele. Os animais não conseguem realizar tal tipo de representação, justamente por não possuírem faculdade de razão. Consequentemente, essa mesma faculdade é responsável por uma ilusão, uma visão distorcida do mundo, a qual Schopenhauer chama de Véu de Maya.

O Véu de Maya, enquanto ilusão resultante do mundo como representação submetido ao princípio de razão, faz com que o indivíduo enxergue as coisas de maneira distorcida. A ilusão não consiste de enxergar um mundo que não existe, mas sim um mundo distorcido pelo Véu de Maya que, ao ser removido, revela as coisas como elas realmente são: as Ideias.

É interessante como Schopenhauer, ao desenvolver sua Metafísica, utiliza diversas

fontes diferentes. No caso da remoção do Véu de Maya e sua consequente possibilidade de enxergar as Ideias, estas sendo as coisas como elas realmente são, há uma inspiração dos *Upanishades* e de Platão, respectivamente. Entretanto, a obra do filósofo de Danzig não é uma “montagem” de suas influências, mas sim uma obra com identidade própria.

Outro ponto interessante é como o Véu de Maya pode ser removido, mas não por iniciativa própria do indivíduo, isto é, ele não pode racionalmente decidir ver as coisas como elas realmente são: ele precisa de uma compreensão, um estímulo. Tal estímulo pode ocorrer por meio das artes, o que Schopenhauer define como *Metafísica do Belo*, trabalhado na terceira parte de seu primeiro MVR.

A arte ocupa um papel importante na filosofia schopenhaueriana. Ela é capaz de fazer com que o indivíduo remova, temporariamente, o Véu de Maya que cobre seus olhos. Por outro lado, essa experiência não é exclusiva da arte em si: a apreciação estética pode ocorrer a qualquer momento, basta que o indivíduo encontre qualquer representação que considere bela, em especial a natureza.

Na filosofia schopenhaueriana, a música ocupa um lugar de prestígio, fora da hierarquia das artes. Isso ocorre porque a música não tem qualquer limitação: ela não transmite uma ideia, ela é uma ideia. Não há barreiras de idioma para uma melodia. Basta que o indivíduo a ouça para compreendê-la. É por isso que esta é a forma de arte que não faz parte da hierarquia que Schopenhauer trabalha em seu MVR.

O que faz do artista um gênio não é sua capacidade de transmitir as idéias como elas são, mas sim sua capacidade de remover o Véu de Maya para realizar sua obra. Por mais que não seja um processo consciente e nem voluntário, o artista consegue enxergar o mundo sem o intermédio de sua faculdade de razão. É por isso que ele é genial. É importante ressaltar, no entanto, que o artista não permanece neste estado de contemplação todo o tempo, e, de fato, na maior parte das vezes ele enxerga o mundo normalmente, isto é, por intermédio da razão.

Remover o Véu de Maya não significa, de modo algum, se tornar esclarecido ou incapaz de enxergar o mundo de forma distorcida novamente, significa apenas que, naquele momento, o indivíduo consegue compreender as idéias em sua verdadeira essência, como elas realmente são. Isso ocorre porque o estado de contemplação serve como um mero quietivo para a Vontade. Esta não é superada ou sobrepujada em momento algum, pois é impossível que o indivíduo consiga vencer a própria essência (uma vez que o ser humano é Vontade em sua objetivação mais perfeita).

Todo o conceito de arte, para Schopenhauer, é algo esteticamente atrativo, que possibilite ao espectador enxergar as ideias para além de sua faculdade de razão. Em outras palavras, a arte é tudo aquilo que mostra o mundo como ele realmente é, além de

representações, de compreensões, de razões e de conceitos. A arte mostra a verdadeira essência do mundo. Por isso, para Schopenhauer, o artista é um gênio.

A remoção do Véu de Maya não ocorre somente por intermédio da contemplação estética. Ela pode ocorrer também por meio da compreensão de que todos os indivíduos são parte do mesmo ser, de que o sofrimento é igual para todos os seres vivos, e que todos são partes da mesma Vontade. Em outras palavras, o Véu de Maya pode ser removido dos olhos do indivíduo quando ele supera o princípio de individuação, que faz com que sua Vontade queira tudo pra si, ou seja, que o faz tender a ser egoísta.

O que confere ao estudo da ética schopenhaueriana tanta seriedade é o fato de que esse estudo compreende as ações do indivíduo, tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos outros. O filósofo de Danzig, inclusive, diz que seria possível denominar a quarta parte de seu primeiro MVR como “filosofia prática”, mas reconhece que a filosofia é sempre teórica, e que este termo se aplicaria somente pelo fato do alvo do estudo ser a ação humana.

A ética schopenhaueriana é apenas prescritiva. Utilizando como base sua própria metafísica da Vontade, o filósofo de Danzig esclarece que seu objetivo não é ditar regras ou postular o que é bom ou mau. De fato, em seu texto, Schopenhauer explica que o que é bom para alguém é mau para outra pessoa, e vice-versa. Seu objetivo, portanto, é apenas diagnosticar o que ele considera estar errado e indicar o que seria uma possível solução.

O que aprisiona o indivíduo na afirmação da Vontade não é o egoísmo, mas sim o princípio de individuação. É este que faz com que sua Vontade considere tudo a seu redor apenas como suas representações, e não como parte de si mesma (posto que tudo no mundo é Vontade objetivada). O egoísmo, em si, não é problema para Schopenhauer, mas sim uma consequência do aprisionamento do indivíduo nesse princípio.

O motivo pelo qual a verdadeira virtude não pode ser ensinada é porque o conhecimento de que todos são partes do mesmo ser, isto é, o conhecimento que surge quando o indivíduo supera o princípio de individuação, é totalmente intuitivo. Por isso ele não pode ser racionalizado, uma vez que superar o princípio de individuação significa levantar o Véu de Maya e enxergar o mundo sem distorções. Eis o motivo pelo qual esse conhecimento não pode ser ensinado de forma eficiente.

Todo o estudo de Schopenhauer acerca do ascetismo busca compreender o que leva o indivíduo à ascese. Tal desprendimento completo da Vontade, que entra em conflito consigo mesma, rejeitando a si mesma, não possui qualquer explicação racional, e não é produto de uma intuição que leva à compaixão (do contrário, moralidade e ascetismo seriam a mesma coisa). O ascetismo é uma forma de desprendimento onde o sofrimento é voluntário: o indivíduo se submete às mais diversas dores para negar sua Vontade.

O que torna o ascetismo “anti-natural” é o fato de que seu primeiro princípio é o da

castidade. Ora, se o indivíduo precisa abster-se de sua vida sexual, então ele jamais conseguirá se reproduzir. Dado que, se todos aderissem ao ascetismo, a humanidade deixaria de existir, então ele vai de encontro à afirmação da Vontade que se manifesta no impulso sexual. Eis o motivo pelo qual ele é “anti-natural”.

Não são todos que são capazes de superar o princípio de individuação, e raros são aqueles que se tornam ascetas. Assim sendo, a eudemonologia schopenhaueriana aparece como uma alternativa viável, e mais frequente, do que a ética, sendo complementar a esta. Isso não significa, no entanto, que haja uma escala de importância entre ambas. Na verdade, elas possuem entre si uma relação de completude: quem não conseguir superar o princípio de individuação pode, ao menos, viver sabiamente, sendo o melhor de si como possível, conforme seu caráter.

No final das contas, a Vontade impera sobre a razão e o intelecto. Não obstante, Schopenhauer trata deste assunto no Capítulo 19 de seu segundo MVR, intitulado *Do Primado da Vontade na Consciência de Si*. Neste texto, o filósofo de Danzig elucida como tanto a razão quanto o intelecto são apenas objetificações da Vontade e nada mais, sendo, por isso, tão submissos a ela como qualquer outra de suas manifestações.

O intelecto, em Schopenhauer, serve somente para a tomada de decisões. Ainda assim, ele exerce tal função de maneira bastante limitada. O intelecto é incapaz de se concentrar em certo assunto por muito tempo. Ele se distrai e perde o foco. A influência da Vontade sobre ele é tão forte que quando o indivíduo comete algum erro de qualquer natureza, geralmente o erro tende a lhe favorecer.

Uma grande diferença entre a dialética aristotélica e a dialética schopenhaueriana é que a primeira tem como regra o fato de considerar verdades subjetivas como válidas, contanto que estas sejam geralmente aceitas. Schopenhauer, por sua vez, considera apenas verdades objetivas como válidas. Qualquer afirmação que não seja objetiva não é vista com qualquer validade, justamente por conta de sua subjetividade.

Todo o catalisador de qualquer debate é a possibilidade de estar errado: o indivíduo, se recusando a aceitar seu erro, sente-se na necessidade de “revidar” o que ele considera um ataque, pois, ao ser contestado, ele teve sua vaidade ferida. A partir daí, ele se vê na obrigação de desmoralizar aquele que, aos seus olhos, passou a ser seu adversário. Por isso, seu objetivo não é alcançar a verdade, segundo a dialética aristotélica, mas sim derrotar seu oponente, segundo a dialética schopenhaueriana.

A Dialética Erística é voltada exclusivamente para a disputa intelectual. Seu objetivo é fazer com que o indivíduo consiga convencer seu adversário, ou possíveis espectadores, de que ele está com a “razão”. Para isso, ele não precisa, necessariamente, de proposições verdadeiras, ou sequer razoáveis. A única coisa que ele precisa, ao usar a Dialética Erística,

é ser convincente. Com a afirmação adequada, ele conseguirá convencer os outros de qualquer coisa, não importa o quão absurda seja sua proposição.

Ironicamente, o mesmo caráter adquirido, que permite que um indivíduo compreenda as melhores formas de usar estratégias numa discussão, foi responsável por fazer Schopenhauer desenvolver tamanho desgosto pelo assunto, a ponto de abandoná-lo posteriormente, realizando apenas um breve desenvolvimento em seu *Parega e Paralipomena*, onde analisa apenas 10 estratégias, em vez dos 38 que são abordados em seu texto de publicação póstuma.

O abandono de Schopenhauer não deveria configurar um empecilho real ao estudo da Dialética Erística, pois se deu apenas por conta de sua sabedoria de vida, que o ajudou a compreender que discutir sem necessidade é totalmente desnecessário. Ainda assim, é importante compreender a Dialética Erística para poder neutralizar os estratégias, quando eles forem utilizados, ou simplesmente entender o que o oponente está tentando fazer, ao utilizar tais estratégias, para que se possa sair da discussão e deixar o adversário pensar o que quiser.

O que leva o indivíduo a discutir é sua vaidade natural, seu egoísmo natural. Ambos são produtos de sua Vontade, que busca se afirmar e se impor. Isso significa que alguém que busca discussões, seja por qual motivo for, como, por exemplo, um “troll” da internet, busca apenas afirmar a própria Vontade, isto é, está refém de seu princípio de individuação, pois vê os outros como meras representações, e não como partes do mesmo ser.

A grande vantagem dos estratégias é que eles possuem forte aparência de verdade, e são capazes de influenciar e afetar o oponente para desestabilizá-lo ou mesmo desmoralizá-lo ante aos possíveis espectadores. A grande desvantagem, no entanto, é que a verdade deles é apenas aparente: nenhum estratégia realmente pode refutar a argumentação utilizada no debate.

Na maioria dos casos, uma disputa não é inevitável. Pelo contrário, a maioria das discussões é totalmente desnecessária. Porém, nem todo mundo consegue manter-se calmo o bastante para evitar discutir. Isto requer uma frieza emocional e uma sabedoria de vida que não se encontra disponível para qualquer um. De fato, é mais fácil, e muito mais frequente, que o indivíduo simplesmente se deixe levar e responda aos insultos “na mesma moeda”. Não apenas isso, mas se for da Vontade do indivíduo entrar na contenda, o que é válido para muitas ocasiões, nenhuma explicação racional conseguirá detê-lo.

É plausível considerar que o uso mais apropriado da Dialética Erística seja para a autodefesa: o indivíduo, caso entre em uma discussão, pode usar o conhecimento erístico para identificar os estratégias que seu adversário utilizar e neutralizá-los, com o objetivo de encerrar a discussão o quanto antes. Alternativamente, ele pode simplesmente esquivar-

se dos ataques e evitar o debate completamente.

Alguns estratagemas consistem de truques argumentativos que buscam ludibriar o indivíduo. Outros consistem de provocações diretas e até mesmo insultos. Invariavelmente, o objetivo de todos eles é pegar o indivíduo de surpresa para ludibriá-lo ou irritá-lo. Enquanto que ter atenção é essencial para que isso não aconteça, também não é suficiente permanecer atento. É necessário que o interlocutor consiga permanecer frio e paciente, tendo a noção de que, independente das aparências, o adversário não está correto no que diz. Para isso, a sabedoria de vida se faz necessária.

À primeira vista, a exposição e subsequente análise de todos os estratagemas pode parecer exaustiva. No entanto, tal análise é absolutamente necessária para a compreensão do tema principal da presente dissertação, principalmente porque compreender a Dialética Erística requer, também, compreender todos os estratagemas, seus usos e as formas de neutralizá-los.

Também é importante que o indivíduo tenha em mente que, algumas vezes, o seu adversário já usará algum estratagema desde o começo da contenda. Com a sabedoria de vida e o conhecimento erístico, ele conseguirá, de certo modo, prever o rumo da discussão o bastante para saber que apelar para a desonestidade logo no começo já é uma demonstração de que o oponente não possui argumentos, ou está apenas tentando ganhar tempo para pensar em algum argumento.

O motivo mais importante para se permanecer firme ante as provocações, além de evitar ser ludibriado ou incitado por elas, é para evitar que o indivíduo faça o jogo de seu adversário. Em outras palavras, é importante que ele se mantenha firme para não responder aos estratagemas com outros estratagemas, como, por exemplo, o estratagema 21, que consiste em usar no adversário o mesmo ataque que ele usou; ou o 38, o *argumentum ad personam* que, se usado de volta, faz com que o debate regrida a uma simples briga verbal, que poderá, inclusive, se transformar em uma briga física.

O *argumentum ad personam*, apesar de não ser o estratagema mais eficiente (o mais eficiente é o que incita diretamente a vontade do indivíduo), é, possivelmente, o mais perigoso: quase ninguém permanece impassível quando é provocado, tratado com rudeza, ou xingado, principalmente se o seu adversário o fizer inesperadamente. De fato, a grande maioria das pessoas, neste tipo de situação, provavelmente se deixará levar pela raiva, o que é exatamente o objetivo do oponente, que se sentirá como o vencedor da discussão se conseguir seu objetivo, por mais que, em verdade, ele seja apenas um arruaceiro que queira destruir a disputa para não admitir estar errado. Por isso o ideal é seguir o conselho de Schopenhauer e deixá-lo falar o que quiser. Não vale a pena o desgaste emocional apenas para estar com a “razão”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução do grego, textos adicionais e notas de Edson BINI. Bauru: Edipro, 2005.
- CACCIOLA, M. L. M. O. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo. São Paulo: Edusp, 1994.
- CHEVITARESE, Leandro. *Sobre o Fundamento Metafísico da Dialética Erística de Schopenhauer*. In: CARVALHO, R.; COSTA, G. MOTA, T. (Orgs.): *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Ed. UECE, 2015.
- _____. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* RJ: PUC, 2005.
- _____. Sobre o problema da cognoscibilidade da coisa em si: a crítica de Schopenhauer a Kant. *Ver. Filos.*, Aurora, Curitiba, v.30, n. 49, p.146-158, jan./abr. 2018.
- _____. A noção de *Spielraum* como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer. *Voluntas*, Santa Maria, vol. 9, n. 2, jul-dez. 2018, p. 54-66.
- _____. “A Eudemonologia empírica de Schopenhauer: a ‘liberdade que nos resta’ para a prática de vida”. In: Redyson (Org.): *Schopenhauer no Brasil. Homenagem aos 150 anos da morte de Arthur Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia (UFPB), 2011
- DAVIES, Richard. *Eristic dialectic: the fencing master’s judgment*. *Eris, Rivista internazionale di argomentazione e dibattito*. Vol. 1, n.1, pp. 20-33. Università di Bergamo, 2015.
- DUFOUR, Michel. ISSA Proceedings 2014 – Dialectic And Eristic. *Rozenberg Quarterly*, 2014. Disponível em: <http://rozenbergquarterly.com/issa-proceedings-2014-dialectic-and-eristic/>. Acesso em: 03/02/2021.
- FONSECA, Eduardo. Schopenhauer e os vínculos entre vontade, intuição e racionalidade. *Revista Voluntas*, Números 1 e 2, Volume 3, 1º e 2º semestres de 2012.
- _____. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. *Revista Voluntas*, Nº 1, Vol.2, 1º semestre de 2011.
- FRAGOSO, Flora. O Princípio de Razão Suficiente e Suas Raízes. *Kalagatos – Revista de Filosofia*, v. 12, N. 23, Inverno 2015.
- LINS, Lívia. Sobre o Intelecto e sua Relação com o Caráter em Schopenhauer. *Análogos*, Nº 1, 2018.
- MESQUITA, Fábio. Māyā: apropriação e influência. *Revista Voluntas*, Nº 2, vol. 10, p.34-48, maio/ago 2019.
- NUNES, Luiz. O Belo em Schopenhauer. *Revista Lampejo* - vol. 6 nº2, pp. 127-137, 2017.

Redyson, Deyve. Schopenhauer e o Pensamento Oriental entre o Hinduísmo e o Budismo. *Religare* 7 (1), 3-16, Março de 2010.

SAES, Silvia. A arte de ter razão. *Revista Voluntas*, Nº 2, Volume 6, 2º semestre de 2015.

SANTOS, Katia. A razão prática schopenhaueriana e a ação por máximas. *Revista Voluntas*, Nº 2, Vol.2, 2º semestre 2011.

_____. Os graus de negação da Vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer. *Revista Voluntas*, Nº 2, Vol.1, 2º semestre 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A Arte de ter Razão*. Trad. Franco Volpi, SP: Martins Fontes, 2001.

_____. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. SP: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. *Fragments para História da Filosofia*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2005.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação – Tomo II*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2015.

_____. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*. Tradução Oswaldo Giacoia Jr. E Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A Arte de ter Razão*. Trad. Franco Volpi, SP: Martins Fontes, 2001.

_____. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. SP: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2005.

_____. *O Mundo como Vontade e Representação – Tomo II*. Trad. Jair Barboza. SP: UNESP, 2015.

_____. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.