



SCHOPENHAUER E A PROVA ANALÓGICA DE QUE A VONTADE É A COISA EM SI: UMA LEITURA DA § 19 DE *O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO DO PONTO DE VISTA DA RETÓRICA ARISTOTÉLICA*

Matheus Silva Freitas
Doutorando em Filosofia pela UFS

RESUMO: Este artigo propõe uma leitura da § 19 de *O mundo como vontade e como representação* do ponto de vista da retórica aristotélica. Neste referido parágrafo, Schopenhauer propõe uma analogia entre o corpo humano e as demais coisas que compõem a natureza, a fim de especificar qual é a essência desta ou, em outros termos, o que é a coisa em si. Como alternativa às propostas interpretativas dessa manobra, que tomam a analogia, por um lado, como uma “prova” nos termos da lógica formal ou, por outro, como um instrumento de acesso ao cerne da natureza, nós apresentamos a seguinte hipótese: nessa § 19 Schopenhauer prepara um “argumento analógico retórico”, mediante o qual concluiria que “a Vontade é a coisa em si”, sendo essa conclusão verdadeira, ainda que não necessária do ponto de vista da lógica clássica. Isso seria possível, de acordo com o método dialético de Aristóteles, graças à comunicação entre a “verdade” e a “verossimilhança”, viabilizada pelo uso de “lugares comuns” argumentativos, extraídos de seu pensamento metafísico e que são também, de acordo com o sentido que desejamos explorar aqui, aplicados à sua arte retórica. Assim, recorreremos à análise não apenas do texto em que Schopenhauer formula a analogia, mas de outros escritos seus que guardam relação direta com esse problema; e também consideraremos aqueles em que Aristóteles expõe sua teoria da arte retórica, com ênfase para a *Retórica*, e ainda partes do *Tratado da argumentação: a nova retórica*, de Perelman e Olbrechts-Tyteca, na medida em que estes reformulam e, ao mesmo tempo, refletem praticamente as mesmas preocupações daquela obra aristotélica.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer. Coisa em si. Analogia. Retórica. Aristóteles.

ABSTRACT: This paper proposes a reading of § 19 of *Die Welt als Wille und Vorstellung* from the point of view of Aristotelean rhetoric. In this referred section, Schopenhauer propose an analogy between the human body and the all other things that compose the nature. As an alternative to interpretations that take the analogy, on the on hand, as a proof in the sense of formal logic, and on another as a device to reach the core of nature, we present the following hypothesis: in this § 19 Schopenhauer formulate a “analogical rhetoric argument”, whereby would be concluded that “the Will is the thing-in-itself”, this concluding being true, although not needed of classical logic point of view. This would be possible, according to Aristotle’s dialectical method, because of connection between the “truth” and the “verisimilitude”, ensured by the use of argumentative “commonplaces” collected of his metaphysical thinking and which are applied to his rhetorical art, which we intend to explore here. Therefore, we will resort to analyze the text in which Schopenhauer elaborate the analogy, and to some other his writings that have direct relationship with this some problem; and we will also analyze the texts in which Aristotle directly or indirectly prepare his rhetoric art theory, especially the *Rhetoric*, as well

some parts of *The new rhetoric: a treatise on argumentation*, in which Perelman and Olbrechts-Tyteca reformulate, but still reflect the same concerns presents in that Aristotelean work.

KEYWORDS: Schopenhauer. Thing-in-itself. Analogy. Rhetoric. Aristotle.

Introdução

Na §19 de *O mundo como vontade e como representação*¹, Schopenhauer procura desvendar a essência do mundo por meio de uma analogia com o nosso próprio corpo. Para alguns comentadores (CACCIOLA, 1994, p. 50; BARBOZA, 2015b, pp. 39-40; SILVA, 2011, p. 187), essa analogia é formulada em termos de uma “prova”, em que todas as similaridades constatadas entre os objetos corpóreos, em seu aspecto exterior, são apontadas como premissas, das quais se conclui que tais objetos devem ser idênticos também em seu interior; portanto, seriam exatamente aquilo que cada ser humano pode conhecer por meio de uma autorreflexão, a saber, “vontade”².

Outro grupo de intérpretes rechaça que Schopenhauer ofereça a analogia como uma prova, no sentido da lógica formal. Segundo eles, a consideração analógica é, antes, um instrumento de acesso ao cerne da natureza, a partir da interpretação da experiência interna humana. Interpretação que poderia ser metafórica, como para De Cian e Segala (2002) e Prado (2015; 2019) ou metonímica, tal qual sustenta Shapshay (2009).

Cada uma dessas duas posições encontra fortes dificuldades para lidar com as seguintes questões, respectivamente: a) como sustentar que a analogia foi mesmo empregada como uma prova, tendo em vista as inúmeras objeções a que ela está sujeita de uma perspectiva da lógica clássica e que foram, detalhadamente, expostas por Silva (2011)³? E, b) se ela se configura como um instrumento de acesso à essência do mundo, o conhecimento dessa essência é, por isso, mais incerto que aquele mais imediato,

¹ Doravante referido abreviadamente como *O mundo*.

² Em Silva (2011, pp. 135-136) pode-se encontrar uma síntese da interpretação desses comentadores que entendem a analogia da § 19 em termos de uma “prova”, bem como é apresentada uma paráfrase de como eles a reconstróem em seus respectivos estudos. Com efeito, entende-se “prova”, aqui, no sentido de “argumento” definido por Mortari (2011, p. 11): “conjunto (não-vazio e finito) de sentenças, das quais uma é chamada de conclusão, as outras de premissas, e pretende-se que as premissas justifiquem, garantam ou deem evidência para a conclusão”.

³ Invalidez lógica, falta de critério para a extensão pretendida, indeterminação do que na verdade está sendo estendido e o caráter ilimitado da sua extensão: estes são apenas alguns dos problemas evidenciados por Silva (2011) no argumento analógico da § 19 de *O mundo*, caso tal argumento seja lido a partir das prescrições da lógica formal para a elaboração de raciocínios por analogia.

percebido por cada um dentro de si mesmo? Esse é um debate presente em Shapshay (2009, p. 63), para quem a interpretação da analogia como uma metáfora mitiga o conhecimento que Schopenhauer pretende obter da coisa em si; e em Prado (2019, p. 299), segundo o qual a leitura metonímica, ao passo que ressalta o conhecimento da Vontade por meio de uma espécie de intuição poética, negligencia a preocupação desse filósofo em transmitir seu pensamento por uma via conceitual.

Nosso objetivo aqui não é comentar essas duas vertentes interpretativas, mas, antes, apresentar uma terceira proposta exegética. Com efeito, caso a analogia seja lida como um “argumento retórico”, que não tem a intensão de provar uma tese com correção formal, mas apenas de persuadir o interlocutor de sua “verossimilhança”, as discussões sobre sua validade ou invalidade redundariam secundárias; e, ao mesmo tempo, seria reforçado o caráter argumentativo que fundamentaria a doutrina da Vontade. Esse “argumento analógico retórico” é a chave de leitura que o presente artigo propõe como alternativa, e que suscita a seguinte questão: é possível esperar que essa “verossimilhança” seja convertida, de fato, num conhecimento mais forte, que concluisse a “verdade” acerca do caráter mais íntimo mundo? Essa resposta será buscada, sobretudo, na teoria retórica de base metafísica estabelecida por Aristóteles (2012) e que encontra eco no *Tratado da argumentação: A nova retórica*⁴, de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005).

1 A natureza filosófica do discurso na *Retórica* de Aristóteles

Acerca das pretensões e do alcance do discurso retórico na teoria de Aristóteles, há uma espécie de consenso entre os comentadores. Júnior (2012, p. XXII) observa que toda a *Retórica* aristotélica é atravessada por uma oposição entre retórica filosófica e uma meramente técnica, que consistiria na manipulação fácil da linguagem. Esse intérprete, inclusive, se apoia em uma explicação de Paul Ricoeur a respeito de como a estruturação dessa obra de Aristóteles já reflete uma preocupação maior com a retórica filosófica, em detrimento da estritamente técnica. Com efeito, Ricoeur (1975, pp. 13-14, *apud* Júnior, 2012, pp. XXIII-XIV) bem nota que a teoria retórica aristotélica cobre três campos, uma “teoria da argumentação”, uma “teoria da elocução” e uma “teoria da composição do discurso”. E, mais ainda, que a “teoria da argumentação”, desenvolvida

⁴ Abreviadamente, *Nova retórica* daqui em diante.

no primeiro livro da *Retórica*, “constitui o eixo principal e fornece ao mesmo tempo o nó da sua articulação com a lógica demonstrativa e com a filosofia”; que essa teoria da argumentação, ainda segundo Ricoeur, “cobre só ela dois terços do tratado” de Aristóteles, já indica que a atenção desse autor estava dirigida, principalmente, para uma retórica aparentada à filosofia e, concomitantemente, à lógica demonstrativa⁵.

Tal proposta de leitura, segundo Coelho (2005, p. XI-XII), fica patente também nas considerações que Aristóteles (2012, p.11 [1355b]) faz na própria *Retórica* acerca dos dois tipos de raciocínios: o “silogismo analítico” e o “silogismo dialético”. Coelho (2005, p. XI) resume que, para o Estagirita, o silogismo analítico “se traduz numa demonstração fundada em proposições evidentes, que conduz o pensamento à conclusão verdadeira, sobre cujo estado se alicerça toda lógica formal”; e que o silogismo dialético “se expressa através de um argumento sobre enunciados prováveis, dos quais se poderiam extrair conclusões apenas verossímeis, representando uma forma diversa de raciocinar”, sendo este o tipo de silogismo concernente também à arte retórica, conforme destacará nossa abordagem. O ponto chave que nós gostaríamos já de sublinhar, e que é enfatizado por Coelho (2005, p. XII), é que “não se nota, no pensamento aristotélico, qualquer sugestão de hierarquia entre essas duas maneiras de raciocinar: elas não se excluem mutuamente, não se sobrepõem, não substituem uma à outra”⁶.

Com efeito, a dissolução da fronteira entre o “silogismo analítico”, que trata do verdadeiro, e do “silogismo dialético”, a partir do qual se conclui o provável ou verossímil, certamente está alinhada com a seguinte assunção aristotélica encontrada em sua *Retórica*: “é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que os homens têm uma inclinação natural para a verdade [...]” (ARISTÓTELES, 2012, p. 9 [1355a]). Consequentemente, conclui Aristóteles (2012, pp. 9-10 [1355a]),

⁵ De fato, Aristóteles dividiu sua *Retórica* em três livros. Para usar a terminologia de Ricoeur, o primeiro e mais extenso contém a “teoria da argumentação” aristotélica, focada exclusivamente nas formas dos argumentos e nos elementos de que derivam a matéria desses argumentos; por meio dessa teoria é que o autor estreitaria a relação entre retórica, lógica e filosofia. O livro II contém o que Ricoeur chamou de “teoria da elocução”, e nela Aristóteles expõe como o caráter do orador e o modo como ele manipula as emoções podem ser usados como parte da argumentação retórica. Já no livro terceiro Aristóteles apresenta o que Ricoeur classifica como “teoria da composição do discurso” e que versa, por seu turno, sobre o estilo, sobre o modo como o discurso é proferido. Para um esquema mais detalhado acerca da divisão de *Retórica* nesses três livros e dos conteúdos abordados em cada um deles, cf. Júnior (2012, pp. XXIX-XL).

⁶ Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p.5) também acentuam essa divisão entre “silogismo analítico”, próprio da lógica formal”, e o “silogismo dialético” ou, no sentido mais restrito que adotamos neste artigo, “silogismo retórico”, ao mesmo tempo em que enfatizam o paralelismo que há entre eles na teoria aristotélica: “o raciocínio dialético é considerado paralelo ao raciocínio analítico, mas trata do verossímil em vez de tratar de proposições necessárias”.

“ser capaz de discernir sobre o plausível é igualmente ser capaz de discernir sobre a verdade”. E o que garante, por sua vez, que a arte retórica possui mesmo a prerrogativa de expor o “verossimilhante” aparentado à “verdade” é a comunicação que essa arte pode estabelecer com a metafísica.

Black (1978, p. 92), por exemplo, comenta que a teoria retórica de Aristóteles é perpassada por um mesmo fio condutor subjacente a todo o seu *opus*: a pressuposição metafísica de que tudo que se faz se dirige para um fim, e que este fim se dirige para um fim ainda mais elevado, até que se chegue a um fim último supremo⁷. Ou seja, este já é mais um indício de que há um fundo filosófico-metafísico também na *Retórica* de Aristóteles; pois, no caso dessa obra, o comentador esclarece que o fim ao qual ela se dirige é o que Aristóteles chama de *krisis* e que os anglófonos traduzem por *judgement*. Mais especificamente, Black (1978, p. 103) conclui que Aristóteles emprega *krisis* quase sempre no sentido de uma faculdade humana ou como um processo após o qual se chega a um julgamento ou juízo⁸; não seria tal faculdade, pois, aquela mesma apontada por Aristóteles como a responsável pela consideração tanto do verdadeiro quanto do verossímil? A respeito desse seu comentário sobre o sentido de *krisis* na *Retórica*, Black estabelece:

Ao considerar o escopo da teoria retórica de Aristóteles, nós somos agora levados a concluir que não importa que combinação nós façamos dos usos de *krisis* ou *judgment* ou que extensão razoável nós somos capazes de fazer deles, restarão ainda exemplos do que hoje nós poderíamos chamar de persuasão retórica e cujos objetivos, realizações e fins não podem ser chamados de juízo. Basta citar as fanfarronadas de Mussolini, com todas as suas performances teatrais assessórias [...] para ver que há procedimentos retóricos que, longe de encontrarem seu fim no julgamento, antes inculcam novas convicções pelo obscurecimento na capacidade do auditório de formular juízos (BLACK, 1978, pp. 108-109).

⁷ Ora, justamente por isso Aristóteles (2005, p. 11 [982b]) considera que “a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa”, sendo o fim último supremo “o sumo bem”.

⁸ Essa interpretação a respeito do fim último da retórica a partir da análise do termo *krisis* é resultado de um denso estudo empreendido por Black (1978, pp. 93-108). Esse comentador, primeiramente, pesquisa quais os diversos sentidos que pode assumir o termo *judgment*, acolhido pelos tradutores ingleses para significar o que Aristóteles chama de *krisis*. Em seguida, ele avalia o significado de inúmeras passagens da *Retórica* em que tal conceito aparece. O intérprete expande sua investigação a fim de checar o significado de *krisis* em outras obras de Aristóteles, como *Ética a Nicômaco* e mesmo *Sobre as plantas*. Por fim, ele resolve contrapor o significado de *krisis* com o de outros dois termos de significados relativamente afins e tais quais aparecem na *Retórica*, quais sejam, *dóxa*, significando “opinião”, e *pistis*, referindo “convicção”.

Esta passagem reforça que há, na arte retórica pensada por Aristóteles, uma espécie de defesa da persuasão mediante a formulação de juízos, intermediados e avaliados, por sua vez, pela capacidade de julgar; mais ainda, a passagem indica que neste contexto da persuasão a argumentação, em vez de visar “inculcar novas convicções” em quem as considera, deve ter como “fim” um julgamento sóbrio; só neste último caso, para usar a terminologia aristotélica, se poderia chegar a uma “conclusão plausível”. Por isso, na interpretação de Black (1978, p. 117) da *Retórica*, a argumentação lógica é “retoricamente autossuficiente” e não requer elementos extralógicos para a persuasão, como o apelo às emoções tão explorado por Mussolini e suas “fanfarronadas”, por exemplo.

Ora, também Garavelli (1991, pp 70-71) sustenta essa mesma interpretação da *Retórica* de Aristóteles. Ela explica que, na tradição retórica, o discurso inicia pelo próêmio ou exórdio, em que o orador tenta colocar o auditório numa disposição de humor favorável para concordar com sua tese; todavia, ela imediatamente na sequência acentua o fato de que, para Aristóteles, a parte principal do discurso é a *inventio* ou *héurisis*, isto é, arte de buscar e encontrar os argumentos adequados para tornar uma tese “plausível”. E, na teoria aristotélica, uma “tese plausível” constitui-se de “provas” que, por sua vez, são apresentadas na forma de “entimemas” e passam pelo uso do que Aristóteles chama de “lugares comuns”. Ao explicar a teoria aristotélica das “provas retóricas” e como elas pressupõem o recurso a “lugares comuns” na base dos entimemas, será possível visualizar um envolvimento ainda mais profundo da retórica aristotélica com a sua metafísica.

Sobre as “provas artísticas”⁹, aquelas que lhe interessa considerar porque são produzidas pelo método segundo a arte da retórica, Aristóteles as classifica como: a) baseadas no caráter moral do orador, visando torná-lo digno de fé, embora essa confiança não deva ser fruto de um preconceito sobre o orador, mas do próprio discurso; b) baseadas na disposição do ouvinte, nos casos em que, apesar das restrições aristotélicas, o levamos a sentir emoção, ainda que exclusivamente por meio do discurso; c) baseadas exclusivamente no discurso e por meio das quais se mostra a verdade ou o que parece ser a verdade. Neste último tipo de provas nós temos, para

⁹ A provas retóricas também podem ser “inartísticas” segundo Aristóteles (2012, p. 13 [1355b]), e elas constituem-se de “testemunhos, confissões sob tortura, documentos escritos e outras semelhantes”, pelo que não é preciso inventá-las, mas apenas utilizá-las, dado que já estão prontas.

Aristóteles, o que deve ser o foco do orador, sendo necessário se valer dos seguintes dispositivos: c1) “exemplo”, que funciona como uma indução retórica, ou seja, visa demonstrar porque determinada conclusão deve ser acatada, mostrando muitos casos semelhantes; e c2) “entimema”, que na retórica faz o papel do silogismo na lógica clássica¹⁰.

Especificando o que Aristóteles (2012, p. 19 [1357b]) entende por “exemplo” ou “indução retórica”, temos que esse tipo de prova vai apresentar uma relação de “parte” para “parte”, do semelhante para o semelhante; mas nunca apresenta relação “da parte para o todo, nem do todo para a parte, nem do todo para o todo”. O exemplo dado por Aristóteles de uma “indução retórica” é o seguinte: Dionísio pede uma guarda, logo, ele está tentando a tirania, porque “Pisísrato pediu uma guarda e converteu-se em tirano mal a conseguiu, e Teágenes fez o mesmo em Megara”. Vemos, pois, como o “exemplo” usado como prova limita-se a explorar a relação do semelhante para o semelhante, da parte para a parte, neste caso, de soberano de um reino a soberanos de outros reinos.

Por isso, nós já podemos antecipar que a analogia da § 19 de *O mundo* não será aqui considerada como “exemplo”, na acepção aristotélica da retórica. Ora, tal analogia empreende uma “extensão” do conhecimento que temos do interior do nosso corpo para o interior de todas as outras coisas que compõem a natureza, ou seja, ela trata de uma relação da parte para o todo; é exatamente isso que se percebe em um dos passos do argumento analógico, em que Schopenhauer (2015a, pp. 122-123) escreve claramente: “todos os objetos que não são nosso corpo [...], conforme sua essência íntima, tem que ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós vontade”. Além disso, Aristóteles (2012, pp.137-138 [1394a]) enfatiza mesmo que o “exemplo” não é propriamente a prova retórica por excelência, justamente porque “a indução não é própria da retórica”. Neste sentido, o autor recomenda que se faça uso do “exemplo” após já se ter alcançado alguma demonstração, visando apenas reforçá-la.

A prova retórica por excelência é, para esse autor, o entimema. Discursos firmados em entimemas são considerados por Aristóteles muito mais sólidos; e é isso mesmo que Black (1978, p. 115) enfatiza, ao citar a passagem da *Retórica* em que entimema é definido como “o corpo da prova”¹¹, posto que Aristóteles (2012, p. 15 [1356b]) até mesmo associa “entimema” a “silogismo retórico”: ambos consistiriam em

¹⁰ Para essa classificação empreendida pelo próprio autor dos tipos de prova retórica e a relevância que ele atribui a cada uma delas, cf. Aristóteles (2012, pp. 12-21 [1355b-1358a]).

¹¹ Cf. Aristóteles (2012, p. 6 [1354a]) para a passagem da *Retórica* em que esse filósofo define o entimema como o “corpo da prova”.

“demonstrar”, a partir de “certas premissas”, “uma proposição nova e diferente”. De modo geral e do ponto de vista da lógica clássica, as diferenças do entimema para o silogismo, tal qual a explicação dos *Analíticos anteriores*, é que o silogismo constitui-se da apresentação de duas premissas e, delas, uma conclusão se segue necessariamente; já o entimema só explicita uma premissa, a segunda é implicitamente aceita como óbvia tanto pelo que compõe o raciocínio quanto por quem considera tal raciocínio, sendo suas conclusões igualmente necessárias¹². Por outro lado, se o considerarmos agora apenas do ponto de vista da arte retórica, outra peculiaridade do entimema se apresenta, qual seja, a de que suas conclusões nem sempre são verdadeiras, mas são “quase sempre verdadeiras” (ARISTÓTELES, 2012, p. 15 [1356b]).

Com efeito, a matéria de que são elaborados os entimemas na *Retórica* é recolhida dos “tópicos” (*topói*) ou “lugares comuns”; tratam-se das premissas que não levam ninguém ao conhecimento de uma ciência específica, pois têm a capacidade de se aplicar a qualquer uma delas¹³. Sobre esses “lugares comuns” Garavelli (1991), inclusive, faz uma observação extremamente relevante para estabelecermos de vez como se dá o vínculo entre retórica e metafísica em Aristóteles, vínculo este que garantiria a transição do que é verossimilhante para o que é verdadeiro. Diz Garavelli (1991, p. 93): “Aristóteles elaborou uma teoria dos *tópoi* de acordo com as categorias de sua metafísica [...]”.

No livro I dos *Tópicos*, por exemplo, Aristóteles (1987, p. 5) propõe “encontrar um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto”; e, mais à frente, como parte desse método, ele explica que é necessário definir bem as categorias, dentre outras listadas, de “quantidade”, “qualidade” e “essência”, porque “todas as proposições que por meio delas se efetuarem” podem significar “a essência de alguma coisa” (ARISTÓTELES, 1987, p. 11). Certamente, o livro *delta* da metafísica também pode ser apontado como uma das bases dessa teoria dos *topói*, pois em tal livro Aristóteles apresenta uma espécie de glossário de termos filosóficos e frequentes em sua metafísica; termos que aparecem definidos, de acordo com a organização de Giovanni Reali em

¹² Para todas essas definições de silogismo e entimema na lógica clássica, cf. Aristóteles (1995, pp. 95-96; p. 102; p. 294). O leitor ainda pode se familiarizar mais com essas e outras definições da lógica aristotélica em Jonathan Barnes (2005, pp. 57-65).

¹³ Sobre a definição aristotélica de “lugares comuns”, cf. Aristóteles (2012, pp. 20-21). Nesta mesma referência ele explica que há premissas formadas por outras artes ou faculdades, quando dizem respeito a uma espécie particular, como as premissas que só podem ser usadas na medicina, por exemplo. São as chamadas premissas “específicas”. Estas não são o principal objeto da arte retórica, que visa a persuasão acerca do verdadeiro em qualquer assunto em geral.

Aristóteles (2005, pp. 188-265 [1013a-1025a]), sob as rubricas *Os significados de quantidade*, *Os significados de qualidade* e *Os significados de perfeito*. Entendemos que estas rubricas indicam, por exemplo, o caminho para as considerações dos *topói* de “quantidade”, “qualidade” e “essência”, respectivamente.

Assim como Aubenque (1987, p. 248), nós temos consciência de que as reflexões de Aristóteles sobre os *topói* estão vinculadas, primeiramente, à sua teorização sobre a arte “dialética”; e que é a esta que ele diretamente se dirige em sua tentativa de encontrar, para usar as suas já citadas palavras, “um método de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas, sobre qualquer problema que nos seja proposto”, permitindo ainda significar “a essência de alguma coisa”. Por outro lado, não devemos perder de vista que a “arte retórica” pode cumprir esse mesmo fim, ainda que levado à cabo dentro de condições distintas, como a exigência, já comentada, de argumentar na forma entimemática e a necessidade, a ser comentada, de se dirigir a auditórios bem específicos.

E ainda que encontremos adiante dificuldades para enquadrar a argumentação de Schopenhauer nessas condições delineadas por Aristóteles para a prática da retórica, a noção de “persuasão” aí presente nos é imprescindível e não a poderíamos encontrar na “dialética” aristotélica. Além disso, a reformulação que a retórica de Aristóteles recebe na *Nova Retórica* de Perelman e Olbrechts-Tyteca, e da qual trataremos na última seção deste artigo, ajuda a aproximar o projeto retórico aristotélico daquele que atribuímos a Schopenhauer com sua analogia. Mais complicado seria seguir a teoria “dialética” de Aristóteles, porque de sua natureza interrogativa e de seu *modus operandi* de listar os prós e os contras em uma argumentação, acerca dos quais nos fala Aubenque (1987, pp. 247-248; 276), não encontraríamos exemplos na § 19 de *O mundo*. Imediatamente na sequência, pois, nos esforçaremos para ler o raciocínio analógico schopenhaueriano em termos retóricos, à luz dos *topói* aristotélicos, e especularemos em que medida eles auxiliam Schopenhauer a formular uma “prova” de que a Vontade é a essência do mundo.

2 A §19 de *O mundo* e o “argumento analógico retórico” de inspiração aristotélica

Temos, portanto, um tipo de exigência aristotélica de que aqueles que consideram um raciocínio retórico possam efetuar um julgamento sóbrio, a partir de argumentos fundamentados em provas; e que estas, por seu turno, estejam embasadas

em entimemas que, por suas raízes metafísicas vinculadas às “categorias” e condensadas nos *topói*, se conectem ao verdadeiro¹⁴. Justamente por isso, Schopenhauer interpreta que Aristóteles prezou mais pela persuasão acerca da verdade do que pela exposição corretamente formal do verdadeiro:

Parece-me que também Aristóteles elaborou sua lógica propriamente dita (a analítica) essencialmente como fundamento e preparação para a dialética e que esta era para ele a coisa mais importante. A lógica se interessa pela mera forma das proposições; a dialética, por seu conteúdo ou matéria (SCHOPENHAUER, 2018, p. 9). singular

Ora, o “conteúdo ou matéria” da dialética, entendida aqui em sua aplicação à arte retórica, constitui-se exatamente dos *topói*. Seguiremos a síntese feita Gavavelli (1991, pp. 91-93) a respeito desses lugares comuns listados por Aristóteles, selecionando aqueles que consideramos mais relevantes na análise que faremos a seguir da analogia da §19 de *O mundo*¹⁵:

- Tópico da quantidade:
 - Premissa subentendida: uma coisa vale mais que outra por razões quantitativas;
 - Exemplo de aplicação: determinadas concepções de democracias, com base nas quais prevalece a ideia de que se deve seguir a opinião da maioria;
- Tópico da qualidade:
 - Premissa subentendida: a quantidade se constitui em prejuízo da qualidade;
 - Exemplo de aplicação: a associação da unidade ao verdadeiro e da multiplicidade à mera opinião ou mesmo ao falso¹⁶;
- Tópico da ordem:

¹⁴Berti (2010, p. 271), inclusive, também chama a atenção para o uso filosófico que, segundo a teoria aristotélica, se pode fazer da retórica aplicada a problemas de lógica, de física e de ética, e que tal aplicação depende, justamente, do uso dos referidos *topói*.

¹⁵Nós não nos deteremos na retórica elaborada por Cícero e da qual Garavelli (1991, pp. 94-95) também trata porque, como explica essa comentadora, aquele autor teria simplificado a retórica aristotélica com vistas a aplicá-la mais perfeitamente a fins jurídicos; ora, o fundo metafísico da retórica aristotélica é justamente, aliada à sua noção de persuasão, o que mais nos interessa. A retórica de Cícero seria mais uma espécie de *Vade Mecum* para uso de juristas. Schopenhauer (2018, p 13) chega mesmo a afirmar, de modo até grosseiro, que a teoria retórica de Cícero não tem nada a acrescentar em termos filosóficos e, além disso, não passa de “uma imitação extremamente rasa e pobre de Aristóteles”

¹⁶ Esta é, exatamente, a dicotomia traçada por Platão (2014, p. 281 [507b]) no livro V da *República*.

- Premissa subentendida: superioridade do anterior sobre o posterior, dos princípios sobre as aplicações concretas;
- Exemplo de aplicação: o respeito que se reclama ao primeiro a superar algum limite ou a descobrir algo;
- Tópico da essência:
 - Premissa subentendida: a excelência do indivíduo que reúne todas as características exigidas ao “tipo” que representa;
 - Exemplo de aplicação: a eleição de uma estrela de cinema como ideal de beleza, ou do *superman* trajando cueca como o ápice do ridículo;
- Tópico da existência:
 - Premissa subentendida: preeminência do real sobre o possível, do atual sobre o virtual”;
 - Exemplo de aplicação: preferência por um resultado observável em detrimento de um projeto que está em andamento;

Ademais, na manobra analógica da §19, não entendemos que Schopenhauer tenha feito uso do “lugar comum” da “quantidade”, até porque o objeto que ele estabelece como ponto de partida da analogia é singular, qual seja, seu próprio corpo. Julgamos, sim, justamente por isso, que ele argumenta tendo em vista o lugar comum da “qualidade”, na medida em que considera que o corpo humano vale mais do que quaisquer outros na tentativa de descobrir a essência íntima de toda a natureza; e isso porque, parafraseando o próprio Schopenhauer (2015a, p. 120), o corpo é um objeto *toto genere* diferente dos demais, posto que dele temos conhecimento não apenas como corpo entre outros corpos, mas também temos acesso ao que se passa na sua interioridade. Assim, entendemos que o primeiro passo da extensão analógica da § 19, qual seja, o estabelecimento do nosso corpo como via privilegiada para o conhecimento da coisa em si, é dado com o auxílio de um lugar comum, neste caso, o de “qualidade”.

Estabelecido, assim, com base no lugar comum de “qualidade”, que o corpo humano deve ser o ponto de partida da analogia, pensamos que Schopenhauer continua recorrendo aos *topói* na argumentação que permeia a §19. Primeiramente, com a finalidade de estabelecer com que direito é possível ter conhecimento da essência de todas as coisas que compõem a natureza, tomando como base unicamente o que se conhece do querer humano. Para tanto, o autor lança mão do lugar comum de “existência”, que apela para a “preeminência do real sobre o possível, do atual sobre o

virtual”. Ora, escreve Schopenhauer (2015a, p. 123) na § 19: “Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos [...] a maior realidade que conhecemos, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real”.

Destarte, com a mesma intenção filosófica de autorizar a extensão analógica a partir da experiência interna do corpo humano, Schopenhauer recorre também ao *topo* de “ordem”, que pressupõe a superioridade do anterior sobre o posterior. Nós defendemos que o filósofo recorre a esse lugar comum pelo que ele escreve no tomo II de *O mundo*, como suplemento daquilo que estabeleceu, justamente, no tomo I dessa obra ao associar a coisa em si ao querer percebido na interioridade do corpo humano. Escreve Schopenhauer (2015b, p. 237): “o querer é o único algo que nos é IMEDIATAMENTE conhecido, e não, como tudo o mais, algo dado meramente na representação” (destaque do autor); sendo que “dado na representação” significa, conseqüentemente, conhecido mediatamente e, neste caso, precisamente por nosso aparato cognitivo. Em seguida, o autor determina que “o que nos é imediatamente conhecido tem de permitir-nos a exegese do que é apenas mediatamente conhecido; não o contrário” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 237)¹⁷. Note-se que a anterioridade e posterioridade que entendemos que Schopenhauer explora neste raciocínio não é temporal, mas relativa ao modo como um objeto é conhecido, se imediatamente apenas pela autorreflexão, no caso do próprio querer, ou se mediadamente pela participação dos órgãos dos sentidos, no caso dos objetos corpóreos. Em todo caso, conclusão daí obtida pelo filósofo é, então, que o que conhecemos como vontade no nosso querer deve ser o fundamento de toda explicação que possamos fazer sobre os demais objetos presentes na natureza. Com mais esse passo, portanto, é realizada a extensão do que é acessado na interioridade humana ao interior de tudo o mais.

Outro tópico que julgamos que Schopenhauer utiliza em sua argumentação relacionada à analogia da § 19 é o de “essência”; e entendemos, além disso, que o uso desse tópico autoriza, finalmente, a “transição” (*Uebergang*) do registro da aparência para o da coisa em si. Com efeito, Schopenhauer argumenta que o corpo reuniria “todas as características exigidas ao ‘tipo’ que representa”; o corpo humano seria esse objeto

¹⁷ O capítulo 18 do tomo II de *O mundo*, em que esse raciocínio é elaborado, serve de suplemento ao que Schopenhauer escreve na § 18 do tomo I dessa mesma obra, conforme nota Jair Barboza em nota explicativa que se pode conferir na sua tradução daquele texto de Schopenhauer (2015b, p. 231). De todo modo, nestes capítulo e parágrafo mencionados o que está em jogo é a associação da coisa em si ao querer, de que se tem consciência na interioridade do corpo humano.

por excelência, e o “tipo” que ele hipoteticamente representa refere-se, na verdade, ao conjunto de todas as coisas que constituem a natureza. Ora, escreve Schopenhauer (2015a, p. 122-123) na § 19 e a respeito dos dois únicos caracteres do mundo que, segundo ele, é possível conhecer: “além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido nem pensável”; e, também, que apenas nosso corpo é conhecido “de dois modos por completo heterogêneos”, de um lado como representação e, de outro, como vontade. Este *topos* da essência, portanto, é definitivo para mudar a chave da abordagem do mundo da aparência para o da coisa em si, na medida em que sustenta que o único aspecto que se pode atribuir ao mundo, além do da representação, é acessível exclusivamente pelo corpo e é o da vontade.

Com base na nossa interpretação, todos os lugares comuns mencionados até aqui, no contexto dos argumentos que cada um deles integra na §19, preparam o terreno para a elaboração da analogia como uma “prova”. Com efeito, Schopenhauer inicia o argumento analógico precisamente com um indicativo de conclusão, o que deixa claro que o início de tal argumento já é uma consequência dos raciocínios que lhe precedem e em que estão dispostos aqueles *topói*; vejamos precisamente o decisivo passo analógico: “*Assim (daher)*, todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo” (SCHOPENHAUER, 2015a, pp. 122-123, grifo nosso). E imediatamente na sequência desta proposição, com a qual Schopenhauer principia a analogia, é inferida outra, que definitivamente estabelece a transição de um discurso sobre a aparência para uma conclusão sobre a coisa em si e que é anunciada por mais um indicativo de conclusão:

Por conseguinte (daher), [todos os objetos que não são nosso corpo] serão tomados, precisamente como ele [nosso próprio corpo], de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 122-123, grifo nosso, maiúsculas do autor).

Desse modo, não são desprezíveis as evidências de que analogia da § 19 pode, sim, ser entendida como uma prova fundamentada em *topói* aristotélicos, os quais são tomados por nossa leitura em uma dimensão retórica com vistas à persuasão; leitura sustentada apesar do reconhecimento de que a analogia schopenhaueriana não é

elaborada na forma precisa de um entimema retórico, segundo os moldes da *Retórica*. Pois, apesar de Aristóteles tomar os *topói* como matéria-prima dos entimemas, que enquanto tais compõem os silogismos abreviados, porque omitem uma das duas premissas para aparentemente fazer com que a conclusão surja de forma mais imediata – apesar dessa relação entre entimema e *topói* na retórica aristotélica, dizíamos – Schopenhauer não necessariamente fez uso abreviado desses lugares comuns. Ao contrário, explicitou cada um deles, como buscamos evidenciar.

Isso seria um problema, se estivéssemos tentando provar que Schopenhauer busca oferecer sua conclusão metafísica da doutrina da vontade, exatamente, na mesma forma retórica proposta por Aristóteles, a saber, a entimemática; por outro lado, o que acentuamos é, antes, a eventual proximidade com o conteúdo da arte retórica aristotélica que, por meio dos *topói*, possibilita não apenas a comunicação entre o verossímilante e o verdadeiro, mas também a persuasão em favor deste. O que estamos fazendo em nossa investigação, ou seja, ultrapassar o que reza a “letra” da *Retórica* na nossa investigação, é sugerido mesmo por Black:

[...] dificilmente nós podemos esperar que os princípios da retórica formulados há milhares de anos atrás sejam uniformemente pertinentes ainda hoje. [...] Seria ingênuo supor que não haveria mudanças concomitantes no caráter do discurso retórico, particularmente quando nós sabemos que as modulações mais sutis na sociedade ecoam no discurso retórico. O mundo muda e, com ele, os usos da linguagem também (BLACK, 1978, p. 125).

Neste sentido, conclui Black (1978, pp. 124), “esperar que os princípios antigos se apliquem, de forma imutável, a fenômenos mutáveis, é colocar um peso intolerável em tais princípios”. Por isso, acatamos a sugestão desse comentador, que propõe “montar nos ombros dos antigos”, a fim de nos elevar e “modificar nossa perspectiva” (BLACK, 1978, pp. 124-125).

Nessa esteira, pode-se contornar também a complicação advinda do fato de que Aristóteles traça uma tipologia dos usos retóricos limitada a três campos de aplicação e relacionadas, por seu turno, a três tipos de auditório específicos: aos membros de um conselho ou assembleia na retórica “deliberativa”, que versa sobre decisões políticas a respeito do futuro da *Pólis* com vistas ao seu bem; a esse mesmo público na retórica “epidictica”, por seu turno referente ao passado e que visa persuadir a respeito do que foi belo em termos de ações; e a um juiz na retórica “judicial”, referente ao presente e

que busca o que é justo em questões de direito¹⁸. Essa ousadia de “montar nos ombros dos antigos” nos leva, pois, a atribuir a Schopenhauer um uso retórico que não se enquadra em nenhum desses grupos, mas que se dirige a um auditório de filósofos, posto que ele considera que “o leitor [de sua obra] também é um filósofo” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. XXVII). Isso justifica mesmo que Schopenhauer não tenha feito um uso de hipotéticos instrumentos retóricos na forma de entimema, posto que é de se esperar que um público de filósofos preze por uma argumentação tanto mais detalhada quanto possível¹⁹.

Já como conclusão sobre a relevância da persuasão e a possibilidade de expor um conhecimento verdadeiro por intermédio da verossimilhança, proferida no discurso retórico, vejamos o que o próprio Schopenhauer escreve no seu opúsculo *A arte de ter razão*. Neste texto ele parece sugerir que à verdade não basta ser verdadeira, ela tem que parecer verdadeira. O autor explica que “podemos ter razão objetiva”²⁰, ou seja, estarmos certos ao proferir uma afirmação, “mas estar errados aos olhos das pessoas presentes, às vezes até aos nossos próprios olhos” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 7); e, ao fazer essa observação, Schopenhauer já insinua a importância de manusear bem as ferramentas retóricas, não meramente para persuadir, mas para que não se perca a oportunidade de persuadir sobre a verdade.

Concomitantemente, chamamos a atenção para uma passagem em que esse filósofo, recorrendo a uma nota de rodapé, comenta em linhas gerais a doutrina de Espinosa; toda força desta repousa, para Schopenhauer, não nas provas que aquele filósofo intentou oferecer, com o rigor de um geômetra, mas em uma intuição dele, referente ao caráter essencial do universo: “aquilo que lhe era de maneira certa e posto a partir de uma concepção imediata, intuitiva da essência do mundo, ele o procurava demonstrar logicamente [...]. O verdadeiro e esplêndido de sua doutrina, por

¹⁸ Essa tipologia é esboçada por Black (1978, p. 124), por Júnior (2012, pp. XXXI-XXXII) e teorizada pelo próprio Aristóteles (2012, pp. 21-24).

¹⁹ Essa empresa de avaliar a argumentação schopenhaueriana sob o prisma de teoria retórica de Aristóteles já foi executada por Andreas Dörpinghaus (1999), em artigo que trata da *Argumentação retórica de Schopenhauer para o pessimismo*. Neste texto Dörpinghaus (1999, p. 64) argumenta que os raciocínios de Schopenhauer para provar sua tese do *mundus pessimus*, com a qual esse autor se opõe ao “melhor dos mundos possíveis” de Leibniz, “estão comprometidos com a retórica clássica, e não com a lógica (*die Argumentation Schopenhauers für den Pessimismus sind der traditionellen Rhetorik und nicht etwa der Logik verpflichtet*). Nem por isso, acrescenta o comentador, as provas oferecidas por esse filósofo para sustentar seu pessimismo “se subtraem ao discurso científico e à demonstrabilidade [ou probabilidade]” (*Beweisbarkeit*).

²⁰ “Ter razão objetiva”, para Schopenhauer, é o mesmo que conhecer uma “verdade objetiva”, resultante do uso correto da faculdade de julgar a partir, sobretudo, do que é dado pela experiência. (SCHOPENHAUER, 2018, p. 14)

consequente, é inteiramente independente de provas [...]” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 90)²¹. Ou seja, nessa relação traçada por Schopenhauer entre forma e conteúdo do que é verbalizado, importa não tanto que a verdade seja transmitida com correção lógica, mas que aquilo que é transmitido por um encadeamento discursivo, necessário ou não, seja verdadeiro e persuasivo.

O caso é que o filósofo enxerga nesse trânsito entre verdade e persuasão uma via de mão dupla, pois, por um lado, escreve que “a arte de ter razão [...] será tanto mais fácil quando se tem razão objetivamente” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 13); e ao defender, assim, que o discurso ganha em persuasão se profere, de fato, uma verdade, marca uma posição que é extremamente aristotélica, posto que Aristóteles (2012, p. 10 [1355a]) afirma que a verdade é por natureza mais forte que seu contrário. E por outro lado, Schopenhauer defende que é recomendável que a “verdade objetiva” seja acompanhada de uma arte para expor o conteúdo de tal verdade: “mesmo quando temos razão, precisamos da dialética para defendê-la”, ainda que precisemos recorrer a “artifícios desonestos” para tanto (SCHOPENHAUER, 2018, p. 14); o que significa que também a verdade é mais bem assimilada se apresentada de modo mais persuasivo, segundo o uso especificamente retórico que fazemos aqui do termo “dialética”.

Ora, “artifício desonesto”, neste contexto, pode não significar mais que um argumento inválido do ponto de vista da analítica, da lógica formal²². Em todo caso, acreditamos que, se queremos compreender o alcance da prova analógica de Schopenhauer, precisamos desmistificar a suposição, extremamente arraigada na prática filosófica, de que apenas seguindo inferências necessárias é possível chegar à conclusão de uma verdade. E fizemos isso, até então, recorrendo à teoria retórica de Aristóteles,

²¹ Embora Schopenhauer não discrimine, nesta passagem, o que considera como “esplêndido e verdadeiro” na doutrina de Espinosa, e que não deriva das provas que este oferece, há indício de que o alvo desse comentário elogioso seja a identidade, que o último estabelece, entre *substantia extensa* e *substantia cogitans*. Isso porque, em primeiro lugar, Schopenhauer interpreta o que ele próprio chama de “representação” como sinônimo do que Espinosa entende por *substantia cogitans*, pelo que escreve, em *Esboço de uma história da doutrina do real e do ideal*: “[Espinosa] obviamente tem razão ao dizer que aquilo que é extenso e aquilo que é representado – em outras palavras, nossa representação dos corpos e esses corpos em si – são a mesma coisa” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 16). E em segundo por enunciar, em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, o que considera como falácias desse autor, em sua tentativa de identificar extensão e pensamento (SCHOPENHAUER, 1998, pp. 42-47). Em todo caso, com sua interpretação desse momento da doutrina espinosana, Schopenhauer julga encontrar uma prévia da correlação, que ele mesmo estabelece, entre sujeito e objeto, entre mundo real e faculdade do entendimento.

²² Para Schopenhauer (2017), a dialética erística pode sim ser usada sem se importar com a verdade objetiva, e é isso que ele tenta mostrar com os 38 *estratagemas* por meio dos quais pretende que uma pessoa possa ganhar uma discussão mesmo sem ter razão, isto é, mesmo sem proferir “verdades objetivas”. Todavia, de forma alguma se deve entender que ele exorta tal comportamento no campo das ciências e da filosofia.

fundada a partir de seu método dialético e da qual Schopenhauer teria, na nossa hipótese, colhido artifícios para elaborar a analogia da §19.

Assim como nessa teoria aristotélica, no *Tratado da argumentação: A nova retórica* de Perelman e Olbrechts-Tyteca, que tomaremos a seguir como uma espécie de “complemento” seu, a comunicação entre a verdade e o que provavelmente é verdadeiro é estreitada pelo conteúdo metafísico dos *topói*. Por isso, apesar do risco inevitável de anacronismo, nós também resolvemos avaliar como esse texto pode iluminar o suposto recurso de Schopenhauer à retórica, em sua argumentação em busca da prova de que a Vontade é a coisa em si.

3 A influência aristotélica na *Nova Retórica* e a analogia da § 19 O mundo

Conforme nota Coelho (2005, p. XIV), após Aristóteles a tradição filosófica desprestigiou o legado aristotélico sobre os silogismos dialéticos, considerando apenas o modo analítico de raciocinar; e somente depois de vinte e três séculos, analisa Coelho (2005, p. XIV), Perelman e Olbrechts-Tyteca reabilitam a retórica conforme teorizada por aquele filósofo a partir de sua dialética. Embora Coelho (2005, pp. XVI-XVIII) explique que as maiores contribuições da *Nova retórica* versem sobre a teoria do conhecimento jurídico, ele ainda admite que os aspectos filosóficos de seu livro são bastante consideráveis, por conta do seu resgate dos *topói* aristotélicos.

O resgate desses *topói* parece justificar o comentário de Júnior (2012, p. XXIV) de que, indo além na trilha já apontada por Aristóteles, o projeto de Perelman e Olbrechts-Tyteca “insere a própria verbalização do discurso filosófico no campo da retórica”; e também parece dar razão à Meyer (2005, p. XX), na medida em que este situa o texto desses autores “entre o ‘tudo é permitido’ e ‘a racionalidade lógica é a própria racionalidade’”, esta última uma concepção de *logos* que encontrou sua máxima expressão no racionalismo cartesiano. Nas próprias palavras de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 1), a publicação da *Nova retórica* consagrada à argumentação constitui “uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio, oriunda de Descartes, que marcou com seu cunho a filosofia ocidental dos últimos três séculos”. Mesmo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 1) entendem essa herança cartesiana como aquela que fez “da evidência a marca da razão”; e que, mais grave ainda, não quis “considerar como racionais senão as demonstrações que, a partir de ideias claras e distintas, estendiam, mercê de provas apodíticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas”. Como

formula muito bem Meyer (p. XX), o problema dos autores é “como atribuir à Razão um campo próprio, que não se reduz à lógica, demasiado estrita para ser modelo único, sem se submeter à mística do Ser, ao silêncio wittgensteiniano, ao abandono da filosofia [...]”²³. Ainda nas palavras de Meyer (p. XX), a retórica com Perelman e Olbrechts-Tyteca, na esteira de Aristóteles, “é esse espaço de razão, onde a renúncia ao fundamento [...] não se identificará forçosamente à desrazão”.

Dessa consideração sobre o estatuto ontológico do discurso retórico em Perelman e Olbrechts-Tyteca, passemos ao modo como sua exposição dos argumentos retóricos se desenha. De acordo com a síntese que Garavelli (1991, p. 101) faz da teoria da argumentação da *Nova Retórica*, temos que esta divide os argumentos ou “esquemas de conexão” em a) quase lógicos, b) baseados na estrutura do real e c) destinados a fundamentar a estrutura do real. Detalharemos aqui as subespécies desses “esquemas de conexão” que, segundo julgamos, fazem incidir alguma luz sobre a argumentação da § 19 e que constituem alguma novidade em relação aos aristotélicos, que já avaliamos em relação ao argumento schopenhaueriano da analogia.

Os “argumentos quase lógicos” são os mais semelhantes aos raciocínios formais lógicos e matemáticos. Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 219), estes argumentos “quase lógicos” adquirem força por conta de sua proximidade com as demonstrações logicamente válidas e irrefutáveis²⁴. Dentre os argumentos “quase lógicos” que remetem aos argumentos lógicos, chamamos a atenção para um que se serve das relações lógicas de contradição. Esse tipo de argumento, explicam Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, pp. 221-223), quase se confunde com a contradição lógica porque apela para uma “incompatibilidade” entre as duas afirmações contrapostas;

²³ Sobre esse “silêncio wittgensteiniano” e o conseqüente “abandono da filosofia”, aludimos ao comentário de Hans-Johann Glock (1999) sobre a solução de Wittgenstein para o problema da coisa em si, a partir de sua crítica ao modo como Kant e Schopenhauer abordaram a questão. Segundo Glock (1999, p. 31), a interpretação wittgensteiniana era a de que Kant desautorizou os metafísicos a ultrapassar os limites da experiência possível e, por isso, Schopenhauer resolveu segui-lo fazendo metafísica a partir da experiência. Nesta questão, continua o comentador, Wittgenstein ficou com Kant, mas não com Schopenhauer, pois considerava que fazer metafísica a partir da experiência seria confundir filosofia com ciência e, para evitar essa confusão, a solução wittgensteiniana seria radicalizar as restrições kantianas, afirmando que os problemas filosóficos são, em última instância, problemas de linguagem. Neste sentido, chega-se ao ponto em que Wittgenstein se afasta também de Kant e propõe aquele “silêncio” que redundava no que se pode interpretar como “abandono da filosofia”. Isso porque Wittgenstein, ainda segundo a interpretação de Glock (1999, p. 433), sustenta que a pressuposição de Kant de que haveria uma coisa em si que não pode ser conhecida não seria nem verdadeira nem falsa, mas simplesmente “sem sentido” (*non sense*); e mesmo todo o discurso de Kant sobre supostos limites do conhecimento seria *non sense*, pois Kant não pode ultrapassar esses limites, portanto não pode conhecê-los, logo, não pode dizer quais são eles.

²⁴ Para toda a exposição resumida dos argumentos quase lógicos teorizados por Perelman e Olbrechts-Tyteca, cf. Garavelli (1991, pp. 101-109).

todavia, no caso da retórica essas afirmações são incompatíveis devido a circunstâncias contingentes, como as estabelecidas pelas leis da natureza, por decisões humanas, etc.

Ora, não é a um argumento quase-lógico de contradição que Schopenhauer apela ao sugerir que ou realizamos a extensão analógica, ou caímos no solipsismo e somos obrigados a admitir que só nós possuímos existência efetiva no mundo inteiro? A esse respeito Schopenhauer (2015a, p. 122) escreve: “Se [...] os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhante ao seu corpo, aparências de uma vontade – eis aí [...] o sentido propriamente dito da questão acerca da realidade do mundo exterior”; e, conclui Schopenhauer (2015a, p. 122), negar que outros corpos existam, assim como o nosso, como vontade, é considerar “todas as aparências, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas”. Esta postura de negar a existência dos demais corpos, segundo Schopenhauer (2015a, p. 122), nem precisa de refutação, mas de tratamento. Ou seja, aqui o filósofo apela para uma evidência que ele considera ser comumente aceita e que, por isso, nem precisa de demonstração, qual seja, a realidade efetiva de todas as coisas que percebemos pelos sentidos. E note-se que antes disso ele já estabelecera, supostamente por meio dos lugares comuns aristotélicos que acabamos de especificar, que estamos, sim, autorizados e estender a toda a natureza do conhecimento que temos do interior do nosso corpo; se não exercemos, pois, esse direito a tal extensão, teríamos de admitir que qualquer indivíduo a se voltar para a sua interioridade e perceber algo como um querer, uma vontade, existe sozinho no mundo. Portanto, já que não estamos dispostos a sustentar, na visão de Schopenhauer, o disparate do solipsismo, é mister concluir que “o mundo é Vontade”. Segundo entendemos, é assim que o argumento chamado na *Nova Retórica* de “quase lógico” e de “contradição” poderia se articular com a argumentação referente à § 19.

Deixando o registro dos argumentos quase-lógicos, vejamos como Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 297) explicam os “argumentos baseados na estrutura do real”. A força desses argumentos não repousa na sua semelhança com os argumentos formalmente válidos e sim, antes, na relação de dependência que se pode estabelecer entre os “juízos aceitos e outros que se procura promover” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 297). Esses argumentos baseados na estrutura do real podem se apoiar em relações de sucessão, em que o efeito segue a causa, ou em relações

de coexistência, sejam estas entre uma pessoa e suas ações ou entre uma entidade e suas manifestações²⁵.

A respeito da conclusão sobre a coisa em si, extraída mediante analogia na § 19, Schopenhauer (2015a, pp. 7; 15; 38, 115) é claro ao estabelecer que ela não pode ser feita por intermédio do princípio de razão suficiente, ou seja, por qualquer uma das leis, incluindo a de causalidade, que condicione nossas faculdades cognitivas. Por isso, esse filósofo em hipótese alguma poderia apelar para o tipo de argumento retórico que a *Nova Retórica* classificaria, posteriormente, como um “argumento baseado na estrutura do real” a partir de “relações de sucessão”, em que o efeito segue a causa.

Já o argumento “baseado na relação de coexistência de uma entidade e suas manifestações” parece ter mais potencial para esclarecer as supostas investidas retóricas da manobra analógica da § 19; até por conta da célebre conclusão schopenhaueriana de que tudo que existe é, mais do que Vontade, “manifestação” (*Manifestation*) de uma Vontade una e imutável (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 161). Nesta esteira, e para usar a terminologia cunhada *a posteriori* por Perelman e Olbrechts-Tyteca, Schopenhauer teria lançado mão de um argumento retórico baseado na exploração da coexistência de uma “entidade”, no caso a Vontade, com suas manifestações, isto é, com todas as entidades que compõem o mundo. Acontece que, ao admitir essa especulação, ultrapassamos nosso próprio recorte neste artigo, dado que o conceito de “manifestação” é exposto bem posteriormente ao argumento analógico; precisamente, surge pela primeira vez apenas na §26 de *O mundo*, e estamos priorizando aqui, em contrapartida, exatamente o encadeamento progressivo da argumentação da § 19 de *O mundo*, até o ponto em que ela chega à conclusão de que “tudo é Vontade”.

Ademais, após a exposição dos “argumentos baseados na estrutura do real”, Perelman e Olbrechts-Tyteca começam a explicar os “argumentos destinados a fundar a estrutura do real”. Um destes argumentos é, inclusive, a analogia, que nos interessa agora enfatizar. Na concepção desses autores, a analogia deve, sim, ser entendida como um elemento de prova (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 424). Ora, mesmo as concepções que atribuem menos força argumentativa à analogia interpretam-na ainda como um instrumento que possibilitaria a formulação de uma hipótese, passível de ser posteriormente corroborada por indução. Se é assim, questionam

²⁵ Há uma boa síntese dos “argumentos baseados na estrutura do real” em Garavelli (1991, pp. 109).

Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 424), se a analogia é capaz de “nos fazer preferir uma hipótese a outra”, como negar toda sua “força probatória”?

Esses autores explicam o funcionamento de uma analogia a partir das noções de “tema” e “foro”. Eles dão o seguinte exemplo para esclarecer essa terminologia: “Assim como os olhos do morcego são ofuscados pela luz do dia, a inteligência de nossa alma é ofuscada pelas coisas mais naturalmente evidentes” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 993 b, *apud* PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 424). O foro seria o conjunto dos termos “c” e “d”, quais sejam, “olhos dos morcegos” e “luz do dia”, respectivamente, que cumpririam a função de “estribar o raciocínio”; por isso, normalmente “o foro é mais bem conhecido que o tema”. O tema, no caso do exemplo acima, é o conjunto dos termos “a” e “b”, respectivamente, “inteligência de nossa alma” e “naturalmente evidentes”; o significado, valor ou estrutura destes dois últimos termos deve, pois, ser estabelecido pelo foro, já que este engloba as noções mais bem conhecidas²⁶.

Analisando a analogia da § 19 conforme essa nomenclatura da *Nova Retórica*, podemos considerar que o “foro”, no contexto desse trecho de *O mundo*, seria constituído pelos termos “nosso corpo” e “nosso querer”, ao passo que o “tema” se constituiria dos termos “todos os demais corpos” e “Vontade”, no sentido cosmológico, universalmente atribuído a tudo que existe; tal escolha se justifica porque, segundo Schopenhauer (2015a, p.123; 2015b, 237), conhecemos “nosso próprio corpo” e “nosso próprio querer” melhor do que qualquer outra coisa e, por isso, deve passar por eles todo o conhecimento que se pretenda ter da essência de “todos os demais corpos”. Destarte, após explicar como funciona uma analogia, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 448) explicam como se pode chegar ao que eles chamam de “superação” da analogia. Para tanto, eles recorrem a um exemplo do próprio Schopenhauer, em que este apontaria aquela essência, a Vontade, como princípio comum entre o “tema” e o “foro”, como essência da qual estes dois, por seu turno, seriam manifestações. Eis a passagem citada por Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 448): “Tudo isso é mais do que uma simples analogia: já é a identidade da coisa, ou seja, do Querer [ou Vontade], com graus muito diversos da sua objetivação [ou, o que é o mesmo, manifestação] [...]”²⁷. Ora, poder-se-ia interpretar que Schopenhauer associa, obviamente *avant la lettre*, a área do

²⁶ Para essa explicação sobre o funcionamento da analogia a partir das noções de “foro” e “tema”, cf. Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 424).

²⁷ Esta passagem é retirada dos *Parerga e paralipomena*, em Schopenhauer (2009, p. 260).

foro com a área do tema ao postular a noção de “manifestação”; graças a esta se identificariam, logo de saída, os termos “nosso querer” e “Vontade”, sendo o primeiro a manifestação do segundo. Ao mesmo tempo, seguir-se-ia também que “nosso próprio corpo”, enquanto querer manifestado na forma de objeto empírico, guardaria igualmente uma espécie de correspondência íntima com “todos os demais corpos”, ambos significando a mesma Vontade cósmica manifestada em toda a natureza. Assim, com base neste arcabouço conceitual oferecido por Perelman e Olbrechts-Tyteca seria extraída, via analogia e de uma perspectiva retórica, a principal conclusão da filosofia schopenhaueriana: “o mundo é Vontade” ou, o que é o mesmo, “a Vontade é a coisa em si”.

Retornando à classe dos já referidos argumentos “quase lógicos”, note-se que Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 424) apresentam o argumento baseado na “identidade parcial” e que, segundo eles, pode ser facilmente confundido com a analogia. O que distingue a analogia de um argumento “quase lógico baseado na identidade parcial”, continuam os autores, é que este consiste numa “relação de semelhança”, ao passo que aquela exprime uma “semelhança de relação” entre os objetos comparados²⁸. Como já verificamos que se pode passar da verossimilhança à verdade mediante argumentos retóricos de raízes metafísicas, tal qual indica a teoria retórica aristotélica que, por seu turno, encontra eco na *Nova retórica*, sustentamos aqui a interpretação de um “conhecimento forte” da essência do universo: ou seja, entendemos que ao concluir que o mundo, em si, é Vontade, Schopenhauer não está apenas acentuando uma “relação que é de semelhança” no modo como se associam, por um lado, nosso corpo e nosso querer e, por outro, a Vontade cósmica e o mundo inteiro; antes, ele visaria evidenciar que há uma “semelhança de relação” na maneira como a Vontade, coisa em si do mundo, “se manifesta” (*sich offenbart*) tanto no nosso corpo quanto nas demais coisas que compõem o universo.

Significa dizer que a analogia, no sentido estrito tomado por Perelman e Olbrechts-Tyteca, se comparada ao que eles entendem como um argumento “quase lógico baseado na identidade parcial”, se presta melhor à nossa tarefa de ler a § 19 de *O mundo* de uma perspectiva retórica; pois, remeteria a um conhecimento da coisa em si que não é apenas “verossimilhante”, mas “verdadeiro”. Muito embora precise-se supor,

²⁸ Esta explicação de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) é formulada a partir de uma citação de M. Cazals, que eles colhem *apud* Paul Grenet (*Les origines de l’analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, 1948, p. 10).

para isso, uma “superação da analogia” mediante a noção de “manifestação”, que aparece pela primeira vez apenas na § 26 de *O mundo* e, por isso, está além dos limites da abordagem que propomos aqui, restrita à § 19 dessa obra.

Se a “superação” da analogia também pressupõe uma noção que não é ainda apresentada por Schopenhauer em tal parágrafo, em que ele formula seu “argumento analógico retórico”, outros passos argumentativos neste contexto podem sim ser interpretados a partir das categorias legadas por Perelman e Olbrechts-Tyteca. São eles, como discutimos, o “argumento quase lógico” que se assemelharia à contradição na lógica formal, e do qual Schopenhauer teria se valido para se afastar do solipsismo e estar autorizado a tomar todo o mundo, assim como seu próprio corpo, como Vontade. E a própria “analogia”, no sentido estrito apresentado por aqueles autores como um argumento “destinado a fundar a estrutura do real”, com base na “relação de semelhança” percebida entre os objetos comparados; até mesmo na forma de composição especificada pelos autores da *Nova retórica* para tal raciocínio analógico, organizado em termos de “tema” e “foro”, é perfeitamente possível enquadrar à própria analogia schopenhaueriana da §19.

Considerações finais

Logo, de acordo com a hipótese aqui desenvolvida, pode-se compreender que a verdade referente ao conhecimento da coisa em si é, na § 19 de *O mundo*, transmitida mediante uma analogia que funciona como uma “prova”, desde que entendida como um “argumento analógico retórico”. Tomamos a *Retórica* de Aristóteles como principal material de apoio neste estudo, pois tal obra oferece um paradigma de conhecimento que não passa, necessariamente, pela correção argumentativa exigida pela lógica, mas que pode, sim, ser exprimido mesmo que por argumentos “prováveis”, ou, o que é o mesmo, não necessários. A manobra aristotélica, de incorporar em sua teoria retórica *topói* que têm, por sua vez, raízes metafísicas, é a grande responsável por aparentar o verossímilante ao verdadeiro e deriva, em última instância, de seu método argumentativo dialético.

Por conseguinte, vimos que Schopenhauer não elaborou sua analogia da § 19 na forma de um entimema, exatamente como prescreve a *Retórica* para argumentos que visam a persuasão; concomitantemente, ainda assim explicitamos como algumas premissas de tal passo analógico apresentam as mesmas características de lugares

comuns listados por Aristóteles nessa sua obra. E as considerações mesmas de Schopenhauer, em texto sobre *A arte de ter razão*, corroboram a tese de que esse autor estava mais preocupado não com a forma lógica da verdade, mas com a persuasão em favor de seu conteúdo e, no limite, com sua transmissão de maneira “plausível”. Também recorreremos à *Nova retórica* de Perelman e Olbrechts-Tyteca com vistas a comentar como é possível explorar, ainda de outras maneiras, a proposta aristotélica de comunicar a verdade por meio de conclusões prováveis, obtidas retoricamente.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 2º ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Retórica*. Tradução de Manual Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse, Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. Tópicos. In: *Aristóteles*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha (Os Pensadores). 4º ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. Analíticos primeiros. Em *Tratados de Lógica (Órganon)*. Vol. II. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1987.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Paulus, 2015b.
- BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Golçalves. 2º ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos I*. Epistemologia, lógica e dialética. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2010.
- BLACK, Edwin B. *Rhetorical Criticism. A Study in Method*. New York: MacMillan, 1978.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EdUSP, 1994.
- COELHO, Fábio Ulhoa. Prefácio à primeira edição brasileira. Em PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. 2º ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DE CIAN, Nicoleta; SEGALA, Marcos. What is Will? *Schopenhauer-Jahrbuch*, v. 83, p. 13-42, 2002.

DÖRPINGHAUS, Andreas. Schopenhauers rhetorische Argumentation für den Pessimismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, Bd. 80 (1999), pp. 63-85.

GARAVELLI, Bice Mortara. *Manual de Retórica*. Madrid: Cátedra, 1991.

GLOCK, Hans-Johann. Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will. Em JANAWAY, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. England: Cambridge University Press, 1999, pp. 422-458.

JÚNIOR, Manuel Alexandre. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse, Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MEYER, Michel. Prefácio. In: OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. 2º ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORTARI, Cezar Augusto. *Introdução à Lógica*. 2ª.ed. São Paulo: Unesp, 2016.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. 2º ed. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Edson Bini. 2º ed. São Paulo: Edipro, 2014.

PRADO, Jorge Luis Palicer do. *Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo*. 2019. 401 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. Schopenhauer e a Metáfora da Vontade como coisa-em-si. In: PAVÃO, Aguinaldo Pavão; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.) *Metafísica e Moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014, pp. 189-233.

SCHOPENHAUR, Arthur. *A arte de ter razão*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza. 3º edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y Prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/de/document/read/8196178/arthur-schopenhauer-die-welt-als-wille-und-vorstellung>>. Acesso em: 13 mar. 2020.

_____. Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real. In: *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O mundo como vontade e como representação, primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2º ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

_____. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

_____. *Parerga y Paralipómena II*. Tradução de Pilar Lopez de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009.

SEGALA, Marco. La fisiología de Schopenhauer. In: MONTESINOS, J.; ORDONEZ, J.; TOLEDO, S. *Ciência y romanticismo*. Maspalomas: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2002, pp. 133-145.

SHAPSHAY, Sandra. Poetic Intuition and Bounds of Sense: Metaphor and Metonymy. In NEIL, Alex; JANAWAY, Christopher (ed.). *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 58-76.

SILVA, Matheus Freitas. Schopenhauer e a analogia na passagem da representação à vontade, In: BAVARESCO, Agemir et al (Org.). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 135-141.

SILVA, Marcos. On analogical arguments: Organizing logical and conceptual problems in sections 18 and 19 of Schopenhauer's *The World as Will and Representation*. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, vol. 2, nº 2, pp. 185-215, 2º semestre 2011. Disponível em:

<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34129/18483>