

 <https://doi.org/10.23845/kgt.v14i3.278>

Amor sexual e amor compassivo em Schopenhauer [Sexual love and compassionate love in Schopenhauer]

Luan Corrêa da Silva

Doutor em Filosofia pela UFSC, Brasil.

E-mail: luanbettiol@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é o de defender a conexão entre amor sexual e amor compassivo na filosofia de Schopenhauer. Em um primeiro momento, Schopenhauer opõe amor sexual e compaixão, afirma que o primeiro é amor próprio, portanto egoísmo, enquanto o segundo é amor puro genuíno, visa o bem-estar alheio. A oposição inicial entre amor sexual e compaixão diz respeito à oposição fundamental entre compaixão e egoísmo, mas não contempla suficientemente a verdadeira finalidade do amor sexual. Do ponto de vista metafísico, o amor sexual é compassivo, visa o interesse da espécie, que prevalece diante dos interesses individuais.

Palavras-chave

Amor sexual. Compaixão. Schopenhauer.

Abstract

The purpose of this article is to defend the connection between sexual love and compassionate love in Schopenhauer's philosophy. At first, Schopenhauer opposes sexual love and compassion, affirms that the first is self-love, therefore selfishness, while the second is genuine pure love, aims at the well-being of others. The initial opposition between sexual love and compassion concerns the fundamental opposition between compassion and selfishness, but it does not adequately appreciate the true purpose of sexual love. From the metaphysical point of view, sexual love is compassionate, it is the interest of the species, which prevails over individual interests.

Keywords

Sexual love. Compassion. Schopenhauer.



Anatol Rosenfeld, em seu pequeno ensaio *Influências estéticas de Schopenhauer*, afirma que “a filosofia de Schopenhauer é a primeira e única em que o sexo, concebido como o núcleo de todos os males, atinge um *status* metafísico” (ROSENFELD, 1996, p. 176). Afirma também que, supondo tendo Freud honestamente negado em certa ocasião a influência de Schopenhauer em sua psicologia do inconsciente, as ideias do filósofo de Frankfurt já estariam, por assim dizer, em domínio público, numa atmosfera já suficientemente “impregnada daquele pensamento que não se podia evitar a ‘contaminação’, decerto inconsciente no caso do psicólogo do inconsciente” (ROSENFELD, 1996, p. 174). Embora inédita em seu *status* metafísico, a concepção schopenhaueriana do amor parece ter reverberado com mais força pelo “realismo áspero” da biologia, como contrapartida filosófica para o romantismo etéreo de “Romeu e Julieta” ou de “Os sofrimentos do jovem Werther”. O mesmo traço biologizante do amor em Schopenhauer é também por vezes recebido em tom jocoso, sobretudo naquelas considerações absolutas e relativas que permeiam inconscientemente, segundo o filósofo, a dinâmica de atração sexual entre duas pessoas de sexo oposto.

Certamente, hoje sabemos, essas considerações do terreno da Biologia talvez careçam de alguma atualização, com base nas pesquisas científicas desenvolvidas sobretudo a partir do século XX. Mas não se pode negar, eliminando-se os desvios de percurso, a forte influência que o “psicólogo da vontade”, nas palavras de Thomas Mann (MANN, 2015, p. 142), exerceu na chamada de atenção irrevogável do fundo inconsciente das ações no mundo. O que não se deve ignorar, todavia, é a importância do aspecto metafísico da, assim chamada, “metafísica do amor sexual”, de Schopenhauer, pois somente na metafísica, e não na biologia, o leitor da *Metafísica do amor sexual* consegue extrair a pérola desse pensamento, sem a qual pouco restaria de filosoficamente relevante na concepção schopenhaueriana do amor. Tal como este artigo se propõe a explicitar, o desencantamento do amor romântico em favor do realismo biológico, em Schopenhauer, só alcança plenamente o seu fim quando substituído pelo sentimento do reconhecimento da identidade metafísica da vontade, em meio à pluralidade das manifestações, distintas e divisas, das aparências. Esse último aspecto, metafísico, conecta, por fim, amor sexual e compaixão, e afirma radicalmente a tese enunciada por



Schopenhauer – que porém não pretendia ir tão longe – de que todo amor, sem exceção, é compaixão¹.

1 O amor compassivo

Textualmente, Schopenhauer afirma: *Alle Liebe (ágape, caritas) ist Mitleid*, isto é, “todo amor (*ágape, caritas*), é compaixão”. Ao restringir o amor, *Liebe*, à esfera de *ágape* e *caritas*, pela inserção dos parênteses, o filósofo pretende demarcar um certo escopo da correspondência entre amor e compaixão, que elimina o egoísmo. Está em jogo a contraposição, primeira, entre aquilo que também podemos chamar de “amor ao próximo”, ou amor alheio – amor puro –, e o pretense “amor-próprio”. Este último, travestindo-se como cuidado de si, parece em última instância apresentar-se tão somente como egoísmo, a faceta nua e crua da incapacidade apática daqueles que não amam de fato. Isso porque, diz Schopenhauer, o amor só o é real e rigorosamente enquanto compaixão, isto é, amor ao outro. Amar ao outro significa desinteressadamente a negação do egoísmo, em favor do bem-estar do outro e, portanto, dirige-se na contramão do pretense amor-próprio, da vaidade humana, dos caprichos da vontade individual. Quem ama rigorosamente coloca-se em cheque, sente-se no outro como se fosse ele mesmo, mas não enquanto indivíduo isolado e distinto, senão como um “eu mais uma vez”, por meio de um reconhecimento simpático e místico da condição essencial da vida humana, animal e mineral, o *sufrimento*.

Ao dissolver a individualidade do agente compassivo na alteridade, na mística prática do *tat twan asi*, “isto é tu”, Schopenhauer livra-se do problema filosófico que a compaixão carrega consigo, e que já em Hume não parecia ser de fácil resolução: o problema da simpatia. Hume, no *Tratado da natureza humana*, acaba por fundamentar a piedade, *pity*, em um utilitarismo resultante da constatação de que o reconhecimento simpático somente é possível porque, e precisamente porque, o outro é prazeroso ao agente piedoso e, conseqüentemente, útil. Evidentemente o prazer e a utilidade apresentar-se-ão, na geografia mental dos afetos, em diferentes formas, mas restará sempre a alteridade preservada, com os vestígios do egoísmo. O outro permanece, mesmo no ato compassivo mais genuíno, o foco de interesse do agente, que converte as

¹ A tese da conexão entre amor sexual e compaixão é sugerida sem muita pretensão por Jair Barboza em seu artigo “Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud” (2007).



impressões alheias ao seu território corpóreo próprio em ideias vívidas a partir da imaginação, e é acometido novamente por impressões e afetos, ora autênticos. Sem a alteridade, em Hume, não haveria a possibilidade da comunicação simpática dos afetos e, com ela, a piedade, ou, como aqui chamamos, a compaixão.

Rousseau, que parece ter se aproximado um pouco mais da questão, é por isso considerado por Schopenhauer o “maior moralista de toda a época moderna”, no bom sentido do rótulo, por ter sido um “profundo conhecedor do coração humano que bebeu sua sabedoria não dos livros, mas da vida, e destinou a sua doutrina não à cátedra, mas à humanidade” (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 184-5). Para Rousseau, não é por natureza que o ser humano é “mau”, contrariando Hobbes, mas por mera ocasião, isto é, a mesma natureza selvagem que promove o ódio e a violência é aquela que dá provas diárias da *comisération*, ou compaixão. Comprovação disso Rousseau encontra, não entre humanos, mas entre os animais em geral: na ternura das fêmeas pelos seus filhotes expressa nos perigos que elas enfrentam para protegê-los, na preocupação dos cavalos ao não pisarem em outro ser vivo, na inquietação de alguns animais ao passarem ao lado de um animal morto de sua espécie, e, singularmente, nos mugidos tristes do gado entrando no matadouro. Para Rousseau, provavelmente se constate com mais frequência atos compassivos entre os animais não humanos do que entre os humanos. Desse ponto de vista, complementa Schopenhauer, o ser humano não se distinguiria dos animais pela caridade, presente também a estes últimos, mas sim pela crueldade, existente apenas no humano. Somente os humanos, diz Schopenhauer, “seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 124).

O elevado nível de inteligência e racionalidade teria trazido ao ser humano também a capacidade de encontrar na dor do outro a fonte do seu deleite, enquanto um fim em si mesmo, e não, como ocorre entre os outros animais, enquanto um meio necessário para a sobrevivência. Diante dessa perversa vantagem humana, a distinguir a humanidade da massa selvagem das outras espécies, Rousseau ironiza: *Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile?*, “por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?”, (Cf. ROUSSEAU, 1978, p. 243). Antes melhor, talvez prosseguisse, se não tivéssemos nos distanciado, sob esse ponto de vista, dos nossos irmãos maternos. A “grande mãe”, *Allmutter* – assim Schopenhauer chama a natureza – não vê diferenças, e trata seus filhos



como iguais; talvez por isso lance-os tão descuidadamente e indefesos aos perigos da selva, pois sabe que, ao final do dia, eles regressam ao seu ventre, de onde saíram – vivos ou mortos.

A solução do problema da intelectualidade dos afetos na compaixão é, em verdade, a constatação do traço metafísico característico que separa Schopenhauer da tradição sentimentalista da moral, à qual Hume e Rousseau estão mais próximos. A dissolução das individualidades no ato compassivo, expressa alegoricamente na perfuração do *véu de māyā*, repousa na constatação metafísica da vontade como essência da realidade em si do mundo. Esta vontade, una e indivisível, é o núcleo da vida presente em todos os seres, núcleo este centralizado fisiologicamente no coração, órgão responsável pelo bombeamento e distribuição do sangue, dos pés até a cabeça. Na cabeça humana, que é quase completamente separada do restante do corpo, e conectada apenas por um frágil pescoço, o cérebro é preponderante, é o centro fisiológico do conhecimento, que estrutura, divide e separa. Todavia este cérebro, imperador isolado do sistema nervoso central, recebe seus nutrientes do mesmo coração que alimenta a vesícula ou o apêndice. A conexão fisiológica propiciada pelo ritmo dos batimentos cardíacos, a promover um tipo de sinfonia vital orgânica, permite a sua comparação com o uníssono da natureza, quando esta última se reconhece enquanto tal no sentimento da compaixão entre humanos, animais, e, por que não, vegetais. Com efeito, pulsa nos capilares vegetais a mesma vontade de vida presente em toda a natureza, e até mesmo nos cristais de gelo parece deixar um vestígio, impresso nos desenhos quase perfeitos de suas ramificações quase circulatórias.

Se a compaixão não representa ainda a negação da vontade de vida, por não conceder o *habeas corpus* definitivo para os sofrimentos do corpo, mas por apenas apresentar cúmplices do crime original da existência; ela é, apesar disso, a única motivação genuinamente moral, única capaz de fundamentar a boa convivência entre os indivíduos, e garantir a sobrevivência das espécies, que, se conduzidas exclusivamente pelo egoísmo natural, tenderiam rapidamente ao seu próprio extermínio. Não à toa, Schopenhauer descreve a compaixão como uma “mística prática”, o “mistério da ética”, que dilata os corações ora aptos a reconhecer o sofrimento alheio.



2 O amor sexual

O amor compassivo de *Ágape*, que está na base da *caritas* cristã, choca-se, em um primeiro momento, com o amor sexual de *Eros*, pois enquanto o primeiro é amor puro e genuíno, o segundo é amor próprio e egoísta. É assim que define Schopenhauer o “amor puro” no seguinte trecho:

O amor puro (*αγάπη*, *caritas*), em conformidade com a sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia (ao qual pertence todo desejo insatisfeito) tanto pode ser grande quanto pequeno [...]. Todo amor puro e verdadeiro é compaixão, e todo amor que não é compaixão [*Mitleid*] é amor-próprio [*Selbstsucht*]. Amor-próprio é *ἔρως* [*eros*], compaixão é *αγάπη* [*agapê*]. A mistura de ambos é frequente. Até mesmo a amizade autêntica é sempre uma mistura de amor-próprio e compaixão: o amor-próprio reside na satisfação da presença do amigo, cuja individualidade corresponde à nossa, o que constitui quase sempre a maior parte da amizade; já a compaixão se mostra na participação sincera no bem ou mal-estar do amigo e nos sacrifícios desinteressados feitos em seu favor (SCHOPENHAUER, 2015a, §67, p. 436).

Apesar de se opor radicalmente ao egoísmo, a compaixão do amor puro encontra um equilíbrio pacífico e harmônico com o amor próprio na amizade. O segredo da longevidade de uma amizade estaria, por assim dizer, na mediania: nem ceder demais a ponto de perder-se no interesse do outro, nem se doar de menos a ponto de não reconhecer o outro. Talvez por isso as amizades duram tanto tempo, enquanto as paixões amorosas são como chamas que se erguem na mesma rapidez com que se extinguem.

O amor próprio é relativo a *Eros*, ou *Cupido*, cuja repercussão histórica é a de um demônio hostil e ardiloso, despótico e cruel, embora frequentemente esculpido nas bordas de um anjo infantil aparentemente inofensivo. É essa a sua armadilha, disfarçar-se de beleza e de afeto, para agrilhoar sem piedade os corações apaixonados, iniciando-se, assim, um martírio irrevogável, não raro levando ao homicídio e ao suicídio. Eminentemente carnal, o amor erótico possui um foco fisiológico saliente e exposto sensivelmente nos órgãos genitais, diferentemente do amor puro da compaixão, cujo foco fisiológico, pode-se dizer, é protegido como joia no recôndito mais resistente da caixa torácica animal, o coração. A condenação dos prazeres do corpo, para além de qualquer dogmatismo religioso, exprime um anseio por livrar-se dos vícios que a dinâmica sexual impõe aos indivíduos, em favor de uma experiência perene, pura e justa. A cumplicidade erótica conserva sempre as marcas de um pecado original, e se expressa na vergonha e no pudor, sinais flagrantes de um crime diabólico. O amor sexual é, antes de tudo, um



convite aos prazeres mais mesquinhos e perversos, revela a faceta mais obscura da gênese humana, mais assustadora, em toda a sua essência por aquilo que Schopenhauer chama de *vontade de vida*.

A imagem magnética da atração amorosa é sempre presente no imaginário popular pela sua riqueza: a magia do encanto amoroso é como uma ação que se dá à distância, por meio das flechas invisíveis que tocam dois corações apaixonados. O amor “à primeira vista”, por isso, encontra analogia perfeita na atração magnética entre dois polos, positivo e negativo, pois impele imediatamente um movimento que só é estabilizado na união afetiva. Energizado pela carência, o encontro amoroso torna-se a oportunidade do equilíbrio vital, que relativiza a dinâmica dos excessos e das faltas que constituem cada um dos polos, e o que sobra de um lado é o que falta no outro. No amor apaixonado, enaltecido no romantismo de “Romeu e Julieta”, ou de “Os sofrimentos do jovem Werther”, para quem o amor era experiência interminável da carência e da falta, a procura da pessoa amada é obsessiva: a vida de quem ama sequer faz sentido sem o seu complemento necessário. Este complemento, diz Schopenhauer, é guiado inconscientemente por considerações absolutas e relativas que conduzem para a atração; assim, por exemplo, a beleza do rosto pode até ser considerada uma qualidade absoluta, pois é fator quase unânime para uma atração, mas relativamente pode não ser o fator mais determinante, e a paixão de uma pessoa pode se voltar para alguém de beleza questionável. A experiência nos diz que a concepção da beleza de alguém apaixonado muitas vezes é tão peculiar que acaba por se instaurar enquanto um conceito de apenas um exemplar – a pessoa amada. Precisamente pelo feitiço da paixão, a própria pessoa amada torna-se, para o amante, o critério pelo qual até mesmo a mais bela paisagem é reconhecida como “bela”. Com efeito, a beleza da pessoa amada é capaz de iluminar até mesmo a luz do sol.

Schopenhauer é categórico: “todo o enamorar-se, por mais etéreo que possa parecer, enraíza-se unicamente no impulso sexual”, e o tema último de todos os romances e sonetos de amor é simplesmente o encontro de cada João com a sua Maria [Hans e Grethe], em vistas da reprodução da espécie” (SCHOPENHAUER, 2015b, pp. 636-7). Este golpe no racionalismo especista, que vê na inteligência humana a condição de liberdade dos instintos animais, é também sabidamente o gesto precursor tanto da filosofia do inconsciente, de Eduard von Hartmann, quanto da psicologia do inconsciente,



de Freud. A consequência disso é a inversão dos fatores na consciência: não é o intelecto que seleciona o objeto alvo dos apetites e inclinações da vontade, mas, ao contrário, a vontade é que manipula a lupa do intelecto, e a distorce em vistas do seu deleite intempestivo. Não se trata aqui, evidentemente, de um juízo de valor do filósofo Schopenhauer, mas sim mais uma de suas constatações realistas que, segundo ele, foram desonestamente ignoradas pelas filosofias até ele. A imagem mais marcante dessa inversão na concepção schopenhaueriana da consciência é a do gigante cego que carrega nos ombros um paralítico que vê: enquanto este pensa deter a condição para a locomoção, a visão, aquele, o real locomotor, utiliza-se deste frágil instrumento como lanterna para apenas guiar o seu caminho. Assim, por mais que o intelecto apresente os *motivos* para o direcionamento de uma ação individual, ele permanece apenas um expectador à espreita dos efeitos. A vontade já havia decidido, faltava apenas o intelecto saber disso (Cf. SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 19, pp. 252-3).

Se subjetivamente o amor sexual é o impulso, ou instinto, sexual, objetivamente ele é a reprodução da espécie, “já no encontro dos olhares plenos de anelo acende-se a nova vida, anunciando-se como uma individualidade vindoura harmônica e bem constituída”, diz o filósofo (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 639). A paixão amorosa, manifestação mais patológica do amor – e por isso chamada na língua alemã de *leidenschaftliche Liebe*, cuja partícula na forma substantivada *Leiden* se traduz por “sofrimento” –, corresponde em seu sentido mais concreto à mesma carência do desejo físico. A paixão amorosa manifesta essa carência em um grau tão elevado em relação ao mero desejo, que a própria libido do apaixonado, durante a paixão, volta-se exclusivamente para um indivíduo em meio a tantos outros, e faz parecer àquele que este indivíduo, e apenas ele, detém a posse do seu gozo físico e os poderes da sua satisfação plena. Ademais, a veemência da paixão é tanta que, diante da impossibilidade de sua realização, o apaixonado perde o sentido da sua própria existência, enlouquece, ou atenta contra a própria vida, como atestam desde sempre os jornais mundo afora (Cf. SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, pp. 634, 635, 661).

Tudo isso pois o instinto sexual é para a vida da espécie como o instinto de sobrevivência é para a vida do indivíduo: um impulso primordial de manutenção e autoconservação. A disposição excedente que energiza os corpos no coito é análoga à disposição instantânea do animal para a fuga, em que o incremento da potência vital é



capaz de prescindir até mesmo das necessidades mais básicas, como as da sede e da fome. Não por menos, essa disposição se intromete inclusive nos assuntos mais sérios e abstratos, se infiltra por meio de bilhetes de amor ou madeixas nas pastas ministeriais, nos escritos filosóficos, e confunde as mentes mais isentas e atentas (Cf. SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 636). A razão de tudo isso reside no fato de que aqui a autoconservação da vida não se volta mais apenas para o indivíduo, mas para toda espécie, e cada ser humano vê-se como um frágil vaso, que contém em si o desejo de toda a humanidade. O desejo da espécie impõe todas as suas exigências, e não economiza esforços para que a união amorosa resulte em um novo indivíduo bem organizado, harmônico e saudável.

Eis o “tipo puro” da espécie, muito mais próximo, aliás, da raça negra ou mestiça do que da “branca”, já que, conforme observa o filósofo alemão, a “raça branca” sequer é uma raça, mas um desvio, e “nunca um humano branco nasceu originariamente do ventre da natureza” (Cf. SCHOPENHAUER, Cap. 44, p. 639, 652).

A *vida*, para o filósofo da primeira metade do século XIX, é bom que se diga, pode ser entendida a partir de duas rubricas principais, a primeira delas biológica: enquanto fenômeno biológico individual, a vida é o funcionamento autopoietico das funções vitais de manutenção da máquina corpórea do corpo orgânico. Nessa rubrica, a vida é restrita ao orgânico, pois pressupõe uma atividade de conservação interna, ausente no inorgânico. Os exemplos dessa atividade interna são os sistemas circulatório, respiratório, digestivo, excretor, etc., que se retroalimentam a partir dos estímulos e nutrientes recebidos do ambiente. Todavia, mesmo nos seres inorgânicos que estritamente não são vivos, permanece algo de análogo ao mecanismo orgânico, como no caso da formação dos cristais de gelo, cujas ramificações na raiz dos flocos são muito semelhantes aos vasos de circulação da seiva vegetal, bem como dos vasos sanguíneos animais. Embora essas ramificações dos cristais estejam congeladas e sem atividade interna, permanece o vestígio de uma atividade mais originária, ligada à essência do próprio tempo e movimento, para quem o movimento mesmo é apenas um de seus desdobramentos. Os vestígios da vontade no inorgânico não apenas atestam em flagrante as metáforas eletromagnéticas minerais e físico-químicas utilizadas no presente texto, mas atestam também a própria unidade metafísica da vontade no mundo. Estamos diante de uma filosofia em que o sentido da analogia envolve o âmbito do seu significado, e é somente a



partir desse reconhecimento vivido da vontade íntima ao próprio corpo que se pode identificá-la na gênese dos demais.

O caráter pansexualista da *Metafísica do amor sexual* de Schopenhauer se deve a isso: o instinto de perpetuação da espécie, por meio da reprodução dos seus indivíduos, manifesta-se essencialmente enquanto puro *ímpeto (Drang)*, para o qual os impulsos mecânicos dos objetos inertes, os estímulos dos vegetais, e os motivos animais, são o mesmo. Fosse possível tocar a vontade enquanto coisa em si – Schopenhauer nos remete à música para pensar essa rara oportunidade – a sentiríamos enquanto puro desejo, cego, insatisfeito e irresistível, *unaufhaltsamer* (Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, §54, pp. 317-8). A segunda rubrica do conceito de vida em Schopenhauer é metafísica: a *vontade de vida*, conceito central para compreender a dinâmica da afirmação da vontade, indica um pleonasma, pois “onde há vontade há vida”. Neste sentido, a vontade em si é uma “libido cósmica”, raiz primeira de toda a interação no mundo, para quem toda causa está já grávida de seus efeitos, e, se nos é permitido avançar, para quem toda atividade já se constitui como sendo sexual.

3 A metafísica do amor e a ética da compaixão

Do ponto de vista metafísico da vontade, as espécies remetem às *Ideias* platônicas, eternas e imutáveis, contrapartida arquetípica da realidade efetiva. Apenas encobertos pelo véu do conhecimento, tecido com a malha fina quase imperceptível do espaço-tempo e da causalidade, apreendemos a realidade difusa da diferenciação efetiva que se manifesta na variação das feições particulares dos indivíduos. O véu do *principium individuationis* é não apenas responsável pela restrição de nossa capacidade cognitiva a essas formas de conhecimento, mas sobretudo, de um ponto de vista ético, é a origem do egoísmo, motivação antimoral por excelência. De todos os motivos inconscientes aos indivíduos, talvez aquele mais forte e presente seja o da manutenção da vida. Age-se por compaixão não por uma conclusão racional deliberativa, a partir da qual se extrairia a regra de ouro da moralidade “não faça com o outro aquilo que não possa valer para todos como uma regra universal”. A compaixão é fruto, antes, de um *sentimento* de vida, em que o agente compassivo busca o alívio do sofrimento alheio por se colocar em sua pele, sente nele a sua presença enquanto um “eu mais uma vez”.



O sentido compassivo do amor sexual reside no que este tem de metafísico. A relevância do amor sexual no contexto da metafísica imanente da vontade consiste no sentido profundo velado pela natureza a partir o mecanismo do instinto sexual. Afinal, reflita-se: que razão haveria de convencer o ser humano a se reproduzir neste mundo hostil e cruel, da *bellum omnium contra omnes*, “guerra de todos contra todos”, como diz Hobbes? Se a primeira decisão filosófica é a de manter-se vivo em meio a esse tumulto – muito embora raramente alguém se atreva a se colocar essa questão – a segunda decisão diz respeito à multiplicação de descendentes. Já não é razoável viver – e “se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando”, como diz Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 41, pp. 557-8) –, que dirá empurrar este fardo para frente. A vontade de vida soluciona ambas as questões. Decide a primeira questão pelo instinto de sobrevivência, e a segunda pelo instinto sexual. Isto significa dizer que ela faz-se passar por meio de uma busca objetivamente individual egoísta, o gozo físico, quando na verdade executa um plano oculto da espécie, inconsciente para o indivíduo. Os efeitos da paixão são de fato tão incompreensíveis para a razão que é como se fossem resultado de uma conspiração diabólica arquitetada por uma intensa meditação. O interesse da espécie prevalece, sempre, ao interesse dos indivíduos (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 658). Mas para que os fins da espécie sejam plenamente alcançados, é preciso que o indivíduo seja ludibriado, é preciso jogar o seu jogo. No teatro da *representação*, a espécie põe as suas máscaras de egoísmo, e pega pelos pés, na encenação da vida, os seus coadjuvantes, os seus indivíduos (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 645).

Para a espécie, o egoísmo é ilusório, junto com toda a pluralidade e diferença, e é nesse momento que o amor sexual mostra perseguir o mais nobre de todos os fins, que reestabelece, por assim dizer, certo romantismo. Afinal, não é a composição da próxima geração o fim mais importante de todos os outros da vida? Schopenhauer não desmistifica o amor romântico presente em Goethe ou Shakespeare simplesmente para desqualificá-lo em face dos outros, o faz precisamente para restaurar a sua dignidade perdida na mesquinhez das “bolas de sabão suprassensíveis” dos romances de amor (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 638). O elevado fim da atração amorosa é compassivo, na medida em que descortina a possibilidade do amor incondicional e fraterno. A jogada definitiva da vontade de vida no indivíduo, o nascimento de uma



criança, expõe esse segredo oculto, revela aos amantes que desde aquele primeiro olhar já era o nascimento de um terceiro que estava em jogo, ou seja, desde sempre eles já agiam compassivamente, embora não tivessem a menor consciência disso².

Por vezes a vaga percepção da verdadeira intenção por detrás da paixão provoca tamanha frustração aos progenitores, que estes são capazes de se voltar contra a própria criação, arrependidos, ainda na maternidade; jogam seus filhos em latas de lixo, ou em qualquer terreno, e revelam a face mais cruel desse amor arrependido. Mas com alguma frequência também o amor revela a sua faceta mais compassiva, em especial nos casos em que uma mãe ou um pai são capazes de abrir mão da própria vida para assegurar a de seu descendente. Na concepção de um novo indivíduo, ambos amantes exclamam com segurança: “isto é tu!” (o *tat twam asi* do hinduísmo). A partir disso, se o amor sexual é, por um lado, a manifestação do desejo e do impulso de autossatisfação, a sua finalidade última é, por outro, o nascimento de um novo indivíduo. Ao colocar o bem-estar do outro acima do seu, o amante apaixonado age compassivamente de igual modo a um indivíduo compassivo, visa o bem-estar do outro a despeito do seu próprio. O amor sexual deixa, neste instante, de se manifestar enquanto amor próprio, e, desvelada sua verdade, revela-se enquanto amor puro, amor compassivo. Afinal, que gesto de generosidade maior poderia existir além de uma vida dedicada à humanidade, *Ideia* da espécie? Isso explica por que os gestos de amor em favor da espécie são em geral mais admiráveis do que aqueles favoráveis aos indivíduos, e não falamos apenas de caridade:

O homem, ao se casar, vê o dinheiro em vez da satisfação de sua inclinação, vive mais no indivíduo que na espécie; isso é exatamente oposto à verdade, por conseguinte, apresenta-se como contrário à natureza e estimula um certo desprezo. Uma moça que, contra o conselho de seus pais, recusa o pedido de casamento de um homem rico e ainda não velho, e, colocando de lado todas as considerações de conveniência, escolhe apenas segundo sua inclinação instintiva, sacrifica seu bem individual em favor do bem da espécie. Mas justamente por isso não se lhe pode recusar uma certa aprovação: pois ela preferiu o mais importante e agiu no sentido da natureza (vale dizer, da espécie); enquanto os pais aconselhavam no sentido do egoísmo individual. – De tudo isso resulta a aparência de que se deveria, na contração de um casamento, ou lesar o indivíduo ou o interesse da espécie (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 665).

² “Pois no fundo o enamorado não trata do PRÓPRIO assunto, mas do assunto de um terceiro, que já deve nascer; embora o envolva a ilusão de que trate do próprio assunto. Mas justamente esse não-tratar-do-PRÓPRIO-assunto, que em geral é marca de grandeza, também confere ao amor apaixonado o aspecto sublime e o torna objeto digno de poesia” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, p. 662).

Deve-se, com isso, avançar à conclusão de Schopenhauer de que "todo amor (*αγάπη*, *caritas*) é compaixão", e acrescentar "todo amor (*αγάπη*, *caritas* e *ἔρω*) é compaixão".

Aquele que leva a sério a tese metafísica de Schopenhauer, pode ao fim confortar-se com a visão schopenhaueriana do amor, pois o amor sexual é a possibilidade da experiência do eterno, por ser uma efetiva contribuição para a perpetuação da vontade no mundo, em seus atos originários. Já Platão havia reconhecido a relação entre o amor e o âmbito da eternidade, quando diz, por exemplo, que "o amor é o anseio pelo ato de procriação no belo, que significa um anseio pela imortalidade, já que a Ideia do Belo é eterna", para em seguida concluir: "a procriação é a experiência da imortalidade na vida mortal" (PLATÃO, 1980, 206bc, p. 262). Embora Schopenhauer não acredite que o amor possa nos levar a um conhecimento mais elevado acerca da realidade, parece haver também um impulso estético norteador das atitudes apaixonadas. Eros poderia representar, assim, o papel do "puro sujeito da vontade", que anseia pelo espalhamento da beleza das *Ideias* no mundo da realidade efetiva.



4 Considerações finais

O leitor que nos acompanha até aqui, provavelmente o faz com certo incômodo, pois está diante de um pensamento que pouco ou nada teria voz nos debates atuais acerca das relações amorosas. Este incômodo, porém, antes de se apresentar como um obstáculo para o pensamento, é, pelo contrário, o próprio motor do seu desenvolvimento. Evidentemente a *filosofia da vontade* possui os seus limites, que dizem respeito não apenas às opiniões controversas e relativas – nas descrições fenomenológicas que por vezes parecem encontrar muito mais as determinações históricas ocasionais do que descrições acerca da essência mesma da vida –, mas também ao próprio modo de abordagem dos seus temas. O leitor da *Metafísica do amor sexual* poderia reivindicar: "muitas outras razões podem ser mais determinantes para uma mãe abandonar um filho do que meramente a união malsucedida com o seu parceiro", em que metafísica encontra o seu limite com a psicanálise ou com a sociologia, por exemplo. Também o leitor, não com menos razão, poderia questionar: "e como ficam as relações homossexuais, nessa

metafísica do coito heterossexual?”. Schopenhauer não responde diretamente a nenhuma dessas duas questões.

O filósofo até chega a escrever um apêndice sobre a pederastia, mas a sua argumentação vai mais no sentido de considerar o traço pedófilo da pederastia, do que o homossexual. Mesmo assim, o leitor consegue facilmente inferir da argumentação schopenhaueriana que ambos os fenômenos seriam um “desvio”, um meio previsto pela própria espécie para “prevenir a procriação de crianças infelizes, que poderiam gradualmente depravar toda a espécie”, e quanto a isso complementa: “ela [a espécie] não é escrupulosa na escolha dos meios” (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 44, pp. 674-5). Para Schopenhauer, os indivíduos são apenas o meio, cujo fim é a conservação da espécie, “na maior perfeição possível”, de modo que ao desviar o comportamento sexual de indivíduos não aptos a gerar crianças saudáveis para a pederastia, a espécie estaria preservada.

Retomar aspectos do pensamento clássico a respeito do amor, ou avançar um passo adiante na recepção da teoria do amor sexual schopenhaueriana no século XX, em seus variados registros, debates e críticas, é tarefa para uma outra oportunidade. Até lá, contentamo-nos se, ao menos, tivermos apresentado esta concepção tão peculiar e cheia de nuances, porém bem ancorada em uma metafísica.



REFERÊNCIAS

BARBOZA, Jair. **Teoria do amor sexual: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud**. Rev. Filos., v. 19, n. 25, pp. 225-236, 2007.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Trad. Déborah Danowski. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MANN, Thomas. **Pensadores modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer**. Tradução Márcio Suzuki, 1ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2015.

PLATÃO. **Diálogos, vol. III-IV: Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém. Editora Universitária – UFPA, 1980.

ROSENFELD, Anatol. “Influências estéticas de Schopenhauer”, em **Texto/Contexto I**, editora Perspectiva, 1996, pp. 173-82.

SILVA, Luan Corrêa da. Amor sexual e amor compassivo em Schopenhauer. p. 188-202.

ROUSSEAU, Jean.-Jacques. "Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens". In: **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes**. Trad. Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1942.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, Tomo I**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015a.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, Tomo II: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.



SILVA, Luan Corrêa da. Amor sexual e amor compassivo em Schopenhauer. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.15, N.1, 2018, p. 188-202.

Recebido: 12/11/2017

Aprovado: 10/02/2018