

OS CAMINHOS DE SCHOPENHAUER EM DIREÇÃO ÀS ORIGENS SENSUALISTAS

André Mário Gonçalves Oliveira¹

Universidade de São Paulo (USP)

 <https://orcid.org/0000-0003-1209-0472>

E-mail: andrewings@hotmail.com

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo demonstrar as raízes filosóficas de Arthur Schopenhauer no movimento sensualista. Para tanto, proponho afastá-lo das alegações de uma influência irrestrita do Romantismo, sem, contudo, descartar o influxo desse movimento, que reflete o espírito de sua época. O foco é aproximar o filósofo alemão de um dos movimentos que, embora menor, impulsionou o período romântico: o Sensualismo. Esse movimento, que atribui todas as funções da alma e, por conseguinte, todo o conhecimento às sensações, como exposto no *Tratado das Sensações*, de Étienne Bonnot de Condillac — frequentemente apontado como precursor do sensualismo — exerceu grande influência sobre filósofos franceses, entre os quais se destacam alguns de seus alunos e discípulos, que mais tarde buscaram expandir e aprimorar essa doutrina. A hipótese de uma influência sensualista em Schopenhauer será sustentada por meio de duas teses: 1) a transição entre intelecto e vontade, apresentada em sua obra magna, *O Mundo como Vontade e Representação*, que será relacionada à fisiologia francesa; e 2) seu breve tratado sobre educação, exposto em *Parerga e Paralipomena*, que será associado à pedagogia de Johann Pestalozzi.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer; Sensualismo; Pestalozzi; Educação.

SCHOPENHAUER'S PATHWAYS TOWARD SENSUALIST ORIGINS

ABSTRACT:

This article aims to demonstrate the philosophical roots of Arthur Schopenhauer in the sensualist movement. To this end, I propose distancing him from claims of an unrestricted Romantic influence, without dismissing the influx from this movement, which reflects the spirit of his time. The focus is to associate the German philosopher with one of the movements that, though smaller, helped propel the Romantic period: Sensualism. This movement, which attributes all functions of the soul and, consequently, all knowledge to sensations, as presented in Étienne Bonnot de Condillac's *Treatise on Sensations* — often regarded as the precursor of sensualism — exerted significant influence over French philosophers, among whom were some of his students and disciples who later sought to expand and refine the doctrine. The hypothesis of a sensualist influence on Schopenhauer will be supported through two theses: 1) the transition between intellect and will, presented in his *magnum opus*, *The World as Will and Representation*, which will be related to French physiology; and 2) his brief treatise on education, found in *Parerga and Paralipomena*, which will be associated with Johann Pestalozzi's pedagogy.

KEYWORDS: Schopenhauer; Sensualism; Pestalozzi; Education.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil.

Introdução

Arthur Schopenhauer (1788-1860) é frequentemente caracterizado como um filósofo romântico, devido à atmosfera romântica que o cercava e que, de fato, exerceu sobre ele alguma influência — embora não de forma direta. Na primeira parte deste texto, busco demonstrar que sua associação ao movimento romântico não é absoluta: as influências sobre o filósofo são predominantemente literárias ou artísticas e, quando filosóficas, não refletem uma adesão completa no pensador alemão. A filosofia de Schopenhauer deve sua estrutura essencial, sobretudo, a Immanuel Kant (1724-1804). O primeiro livro d'*O Mundo como Vontade e Representação* evidencia essa influência, pois nele são perceptíveis elementos do sistema kantiano, como a relevante distinção entre fenômeno e coisa em si. Ainda que Schopenhauer reconheça o mérito de seu mestre, ele realiza uma crítica fundamental que, por assim dizer, o libera para buscar novas fontes para, igualmente compor e essência de sua filosofia.

Na segunda seção, analisarei dois caminhos que Schopenhauer trilha para se aproximar do Sensualismo, movimento que pode ser considerado um precursor de seu sistema filosófico. O primeiro caminho é o da fisiologia francesa, que o conduz a Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780). A filosofia de Condillac, aliada ao conhecimento fisiológico que Schopenhauer adquiriu em Göttingen, evidencia uma influência significativa da dos filósofos franceses no segundo livro d'*O Mundo como Vontade e Representação*. O segundo caminho é o de sua tácita proposta pedagógica, que, também ancorada em ideias sensualistas, o remete a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo que, vale mencionar, mantém vínculos importantes com o Sensualismo de Condillac.

I

O título de “enteado” (*Stiefkind*) (Nietzsche, 1899, p. 33) de seu tempo (e não filho!) dado por Nietzsche a Schopenhauer parece sugerir que, de fato, as raízes de seu pensamento filosófico não estão apenas em uma única fonte e que o alcance delas não se limitam a apenas um momento histórico. Conforme demonstra Oliveira, “Schopenhauer remava contra a corrente no seu tempo e isto apresenta os motivos para que a descoberta de sua filosofia tenha ocorrido tardiamente” (Oliveira, 2023, p. 82) em sua vida, isto é, apenas durante a última década dela. Para Nietzsche, um dos pontos que mais destacam Schopenhauer dos demais pensadores de seu tempo é o rompimento com Kant no que diz respeito ao abandono da moral tradicional que persistiu durante a modernidade e, pode-se afirmar, também durante a contemporaneidade. Mesmo estando Schopenhauer envolto aos ares do Romantismo, o filósofo buscou “ser livre e ser completamente ele próprio” (Nietzsche, 2018, p. 43 *apud*. Oliveira, 2023, p. 86).

Barros (2015) inicia sua comparação entre a filosofia da música de Schopenhauer e o pensamento romântico reforçando que a interpretação da obra de Schopenhauer como fruto do Romantismo não é incomum. No entanto, seu objetivo é demonstrar que, apesar dessa tendência, há indícios suficientes de que a associação do filósofo às características que o movimento romântico acabou por incorporar ocorreu antes mesmo de seu primeiro encontro com Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Além disso, o autor destaca que o contato de Schopenhauer com a música romântica, fortemente representada por Ludwig van Beethoven (1770-1827), que à época já havia composto oito sinfonias, embora ainda não tivesse alcançado os grandes centros de difusão artística na Alemanha, não ocorreu de maneira direta, mas sim de forma indireta e posterior à publicação de *O mundo como vontade e representação*. A posição de Barros pode ser sintetizada pela seguinte passagem: “ao pensar as supostas virtudes narrativas ou evocativas da música como não pertencentes à sua essência, Schopenhauer distancia-se já decididamente pelo menos de uma importante vertente do romantismo musical” (Barros, 2015, p. 37). Além de o

caráter confessional presente na música romântica não integrar os preceitos da filosofia da música de Schopenhauer, o significado da música como expressão do sentimento do indivíduo tampouco é um componente exclusivamente romântico.

Em sua análise sobre a aderência de Schopenhauer à filosofia de Kant, Cacciola (2018) destaca que, segundo Schopenhauer, os filósofos pós-kantianos, com exceção de si mesmo, reconduziram a filosofia “para o terreno do dogmatismo” (Cacciola, 2018, p. 9), contrariando o propósito crítico kantiano. De acordo com a autora, há uma dualidade no ataque de Schopenhauer a Kant: por um lado, ele segue um caminho distinto de seu mestre, mas, por outro, busca corrigir os erros kantianos, como o “predomínio do abstrato sobre o intuitivo” (*idem, ibidem*). Cacciola explica que Schopenhauer, em sua obra principal, descreve o mundo de maneira dúplice, como vontade e representação, isto é, um impulso cego e irracional, de um lado, e o sujeito do conhecimento, de outro. Essa visão bipartida remonta a Kant, que diferenciou fenômeno e coisa-em-si, mas com o rompimento de Schopenhauer em relação à função desses conceitos: para ele, a duplicidade se manifesta também no indivíduo, que é ao mesmo tempo sujeito do conhecimento e corpo. Schopenhauer afirma que o filósofo não é uma “cabeça de anjo alada” (Schopenhauer, 2005, p. 118 *apud* Cacciola, 2018, p. 10), destacando que, ao admitir o mundo como vontade, preserva a noção kantiana do Incondicionado, o qual, assim como a vontade, é independente de condições externas. Enquanto Kant vê o Incondicionado como origem de “determinações no campo prático ou moral” (Cacciola, 2018, p. 10), Schopenhauer também coloca a moral acima do conhecimento conceitual. Contudo, ele critica o dogmatismo kantiano, especialmente a concepção da *coisa-em-si* como causa e a coexistência da razão prática com a teórica. Para Schopenhauer, nem a vontade se guia por si mesma, sendo cega e sem fundamento, em oposição à ideia kantiana de uma inteligência subjacente à coisa-em-si. Schopenhauer também condena Kant por equiparar a intuição, por não ser pensamento, a uma “mera sensação” (Schopenhauer, 2005, p. 562 *apud* Cacciola, 2018, p. 14).

Por que explorar a continuidade e ruptura entre Schopenhauer e Kant? Ora, não é incomum que se aponte Kant como um dos pensadores que impulsionaram o Romantismo. Por exemplo, segundo Wheeler (1989), Kant figura entre um dos pensadores que influenciaram o romantismo de maneira direta através da influência que exerceu em seus contemporâneos. Ele diz:

A grande influência de Kant sobre o romantismo foi, então, a sistematização da mente como sintética e criativa, e não meramente associativa e seletiva. Foi Kant quem consolidou a crescente compreensão de que as leis da natureza e da matemática, bem como as da arte e da filosofia, são expressões dos próprios poderes de síntese da mente. Ainda assim, segundo Coleridge (e Hegel), Kant falhou em sua tentativa de romper com o dualismo que inevitavelmente leva à concepção da mente como essencialmente passiva, pois ele manteve a ideia de uma multiplicidade original externa à mente ou ao sujeito, à qual a mente atribui ordem e regularidade, forma e significado. Não há possibilidade de superar o abismo entre a mente e a multiplicidade, ou o abismo entre a razão e os sentidos, uma vez que são considerados entidades heterogêneas. Assim, não há possibilidade de qualquer conhecimento real, como Hume já havia mostrado, se assumirmos uma dualidade entre mente e matéria, uma vez que tudo o que “sabemos” é meramente o produto subjetivo da mente humana, sem qualquer significado universal. (Wheeler, 1989, pp. 46-47. Tradução minha).

A assumpção kantiana de que a percepção e os sentidos são meramente passivos e recebem material previamente determinado e que resta à razão organizar esses dados foi criticada por Schopenhauer como vimos em parágrafos anteriores. Conforme prossegue Wheeler, a solução a este *erro* kantiano proposta por alguns pós-kantianos foi inferir que “os próprios sentidos estão imbuídos de razão — eles são razoáveis em si mesmos; ou seja, eles ativamente produzem material

repleto de relações e conexões” (Wheeler, 1989, p. 47. Tradução minha). Para Coleridge² (1772-1834), conforme prossegue o autor, a razão não é uma faculdade “superempírica” (*Idem*, p. 48. Tradução minha) como é em Kant. Quanto a Schopenhauer, vale novamente mencionar, a razão é mera escrava da vontade que, por sua vez, é a responsável pela falta de ordenação no mundo.

Cunhado por Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825), o termo “*Weltscherz*” (Richter, 1827, p. 132), que pode ser traduzido como *dor do mundo*, adiciona uma outra camada à desordenação do mundo mencionada no parágrafo acima. Para além disso, a influência romântica em Schopenhauer pode ser delineada por dois fatos relacionados a Richter³: 1) Schopenhauer leu a obra *Titan* (1800) na qual o autor descreve a vida como uma “névoa vazia” (*empty mist*) (Richter, 1862, p. 280. Tradução minha) e parece ter absorvido bastante significado a partir da busca do personagem principal por um sentido na vida; e 2) Richter leu a obra principal de Schopenhauer e a descreveu como uma bela paisagem que, apesar disso, por sua estrutura quase impenetrável, não permite muita possibilidade de interação com o ambiente. Esta reciprocidade entre o escritor romântico e o filósofo ressalta o interesse do jovem Schopenhauer na literatura comum ao espírito da época e que não se restringe a apenas este autor. Vejamos outros autores que também reforçam este influxo.

Para Koßler (2018), Schopenhauer considerava Goethe o contrapeso necessário à Kant. Isto reforça que, apesar de partir da filosofia kantiana, as correções, necessárias segundo Schopenhauer, feitas no criticismo, vão em outra direção. A partir da exposição de Koßler, entende-se que, apesar de um existente influxo na filosofia de Schopenhauer advindo do interesse que o filósofo demonstrou ainda na juventude por autores como Ludwig Tieck (1773-1853) e Friedrich Ludwig Zacharias Werner (1768-1823), ainda assim, o alcance dessa influência específica não ultrapassa o alcance literário. Tal influência, afirma o autor, fez nascer no filósofo apreço “por um outro mundo que não o temporal, precívél e dominado pela densa realidade do sofrimento” (Koßler, 2018, p. 19) que mais tarde desenvolvera os fundamentos de sua filosofia madura, porém, ancorando-se em paralelos do “primeiro romantismo” (*idem, ibidem*).

Para Koßler, a filosofia do romantismo, propriamente dita, inicia-se com Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829) e Georg Friedrich Philipp von Hardenberg⁴ (1772-1801) e, portanto, entende-se que um influxo romântico deveria haver por intermédio desses nomes. O comentador, porém, afirma que não há registros de que o filósofo alemão tenha acessado os escritos deles, mas mantém como ressalva a possibilidade de Schopenhauer ter tido participado de discussões de temas filosóficos de Schlegel e Hardenberg durante sua participação no círculo de Jena. Os primeiros românticos e Schopenhauer têm em comum o fato de rejeitarem o absoluto. Porém, no caso de Schopenhauer, o substituto é o suprassensível. O autor conclui que, apesar do extremismo do próprio Schopenhauer em rejeitar o Romantismo, ainda assim, inegavelmente, há conexões históricas do espírito da época que ligam Schopenhauer ao momento em que ele viveu. Para Koßler, tanto rejeitar completamente este influxo quanto atribuir a Schopenhauer o título de filósofo do romantismo é um extremismo.

Vejamos um *paralelo* do primeiro romantismo que definitivamente é um candidato significativo a deter mais aderência de Schopenhauer em relação à sua concepção filosófica. A duplicidade apontada por Cacciola e exposta em parágrafos anteriores também é observada por Janet (2021) ao apontar para a admiração que Schopenhauer tinha pela fisiologia de Marie

² Samuel Taylor Coleridge é apontado, juntamente com William Wordsworth (1770-1850), como fundador do movimento romântico na Inglaterra. Além de filósofo, ele também era poeta e crítico literário. Segundo Wheeler, a influência kantiana exercida nesse jovem contemporâneo é uma das mais diretas no que diz respeito ao movimento romântico na Europa.

³ Cf. Cartwright, 2010.

⁴ Também conhecido pelo pseudônimo Novalis.

François Xavier Bichat⁵ (1771-1802) e Pierre-Jean-Georges Cabanis⁶ (1757-1808) e também para as relações da doutrina deles com a do filósofo alemão. Conforme prossegue o autor⁷, o primeiro livro da obra capital do filósofo advém da influência kantiana e o segundo, em grande parte, dos dois médicos fisiólogos e filósofos franceses.

A associação que Janet⁸ faz entre a filosofia de Schopenhauer e a doutrina dos fisiólogos franceses é sólida. Para Cabanis, segundo o comentador, o ponto central é a reintegração do elemento instintivo, que havia sido afastado pela filosofia subjetivista, no processo de conhecimento. Cabanis utiliza exemplos que demonstram que, antes mesmo do nascimento, ou seja, antes de qualquer contato com o mundo exterior, já se observam no feto hábitos, instintos e apetites. Além disso, Cabanis destaca que alguns animais agem instintivamente na preservação de seus filhotes, mesmo que estes ainda não existam ou talvez nunca venham a existir. Esses exemplos ilustram a antecipação da experiência externa.

Nesse ponto, vale ressaltar o elemento na filosofia de Schopenhauer que permite ao feto, ainda sem contato com o mundo exterior, essa antecipação instintiva da experiência: a vontade. Nesse sentido, onde há vontade de viver, já existe o impulso necessário para explicar os hábitos, instintos e apetites presentes no feto. O mesmo se aplica aos animais, que também são objetivações da vontade e, portanto, não necessitam da experiência para agir de acordo com o seu querer. Onde há vontade, há movimento.

No caso de Bichat, Janet destaca que, para o fisiólogo, a vida é uma resistência à morte, entendida como um princípio de reação às condições orgânicas, o que ficou conhecido como “organicismo” (Janet, 2021, p. 18). Esse conceito guarda grande semelhança com o pessimismo schopenhaueriano, que descreve a vida como um adiamento da morte. Um ponto importante ressaltado por Janet é que Bichat entende a vida animal como caracterizada pela simetria, enquanto a vida orgânica é marcada pela irregularidade.

No contexto da filosofia de Schopenhauer, a vida animal corresponderia à simetria do sistema de Kant, como mencionado no Livro I de sua obra magna, enquanto a vida orgânica seria representada pela própria vontade, que é irracional e cega. Outro indício dessa aproximação entre Bichat e Schopenhauer é que, para Bichat, nas funções orgânicas trata-se de uma questão de quantidade, enquanto nas funções animais a questão é de qualidade⁹. A vida animal, portanto, está ligada ao cérebro, como se observa a seguir:

Sobre o primeiro ponto, nenhuma contestação é possível: não há dúvida de que a inteligência tem seu substratum no sistema nervoso, isto é, no que Bichat chama de vida animal. Mas é o segundo ponto que merece atenção especial. As paixões, segundo Bichat, têm sua sede, não no sistema nervoso cerebral, mas no sistema visceral, intestinal. Assim também Platão situou nos intestinos o que chamou de terceira parte da alma, ou seja, a alma apetitiva, fonte dos desejos e da raiva [...] (Janet, 2021, p. 24).

⁵ Trata-se do médico anatomista e fisiologista francês, responsável por importantes avanços na compreensão do funcionamento do corpo humano. Segundo Faria *et al.* (2018), uma das grandes contribuições de Bichat foi a identificação da natureza adiposa do tecido gorduroso bucal, descrito pela primeira vez por Heister trinta anos antes desse avanço. Tal descoberta, vale mencionar, possibilitou o desenvolvimento de procedimentos médicos estéticos que hoje levam o nome do fisiologista.

⁶ Trata-se do médico, fisiologista e filósofo francês, cujas contribuições para a ciência incluem um entendimento específico da mente humana e do sistema nervoso. De acordo com Almeida-Filho (2017), o modelo de educação médica no Brasil, assim como em outros países da América Latina, é baseado na reforma cabanisiana, cujo pensamento é chamado de *teoria fisiológica das ideias* e negava veementemente a existência da alma. Tal reforma, ainda segundo o autor, foi responsável pela implementação de conceitos importantes na Educação da França durante do século XIX.

⁷ Cf. Janet, 2021, p. 2.

⁸ Cf. Janet, 2021, pp. 12-13.

⁹ Cf. Janet, 2021, p. 22.

No trecho acima, é possível constatar não apenas o que Bichat entende por vida animal — isto é, toda forma de vida que possua um sistema nervoso, ou seja, um cérebro ao qual todas as extremidades nervosas estejam conectadas, englobando tanto animais racionais quanto irracionais —, mas também que as paixões se originam no sistema visceral, ou seja, na vontade, se utilizarmos um termo schopenhaueriano. Janet cita o capítulo 20 do tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação* para estreitar a relação entre Schopenhauer e Bichat, o que faz de maneira eficaz. No entanto, ele não menciona o capítulo 19 da mesma obra, onde Schopenhauer realiza uma importante distinção entre intelecto e vontade, apontando a segunda como predominante sobre o primeiro. Em termos próprios a Bichat, conforme apresentados por Janet, isso indicaria a supremacia da vida orgânica sobre a vida animal.

Almeida (2019) também se posiciona contra a atribuição irrestrita da filosofia de Schopenhauer a Kant. Almeida afirma: “foi a partir das teses sustentadas pelos fisiologistas que Schopenhauer denunciou o erro da separação entre sensibilidade, intuição e pensamento, como proposto por Kant” (Almeida, 2019, p. 75). Ao mesmo tempo, Almeida indica que é a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), um dos precursores do Romantismo, que os primeiros românticos alemães, Schlegel e Hardenberg, devem a noção de *Natürphilosophie*¹⁰ (Filosofia da Natureza), que serve como elo entre metafísica e conhecimento científico. Para Souza (2010), há uma clara relação de aproximação e ruptura entre a Filosofia da Natureza e os primeiros românticos alemães por Schelling inspirados. Com isso, é seguro dizer que a mesma relação entre Schopenhauer e Schelling e, por conseguinte, os primeiros românticos, também faça sentido. De acordo com Hartmann (1976), a concepção de Filosofia da Natureza de Schelling faz referência, assim como a dos românticos contemporâneos influenciados por ele, como Schlegel e Hardenberg, à filosofia de Kant.

No entanto, apesar de Schopenhauer considerar Schelling o mais talentoso dos pós-kantianos, é importante ressaltar que, enquanto Schelling vê na natureza o princípio de todo o vir-a-ser e rejeita a ideia de que o impulso primordial esteja no cosmos, ele difere de seu precursor num ponto crucial. Para Schopenhauer, a rejeição do absoluto precisa ocorrer porque o princípio gerador não está presente na natureza, embora se manifeste nela por meio do processo de individuação, uma vez que a vontade não pode estar sujeita ao tempo. Assim, Schopenhauer, ao meu ver, se mostra muito mais consoante à fisiologia francesa do que à noção de Filosofia da Natureza, um dos movimentos que também impulsionaram o Romantismo.

Até este ponto da investigação, tentei demonstrar que o reconhecimento por parte de Schopenhauer dos fisiologistas franceses não é mero acaso. Tão significativo é este reconhecimento que o filósofo alemão fez questão de deixar registrado em sua obra principal. Ao leitor de Schopenhauer, a afirmação de que a vida é “um conjunto de funções que resistem à morte” (Bichat, 1799 *apud*. Janet, 2021, p. 77) parece ter sido escrita pelo filósofo alemão. Isso porque a maneira *fisiológica* que Schopenhauer descreveu a vida em riqueza de detalhes própria de um conhecedor da medicina humana – que ele, de fato, era¹¹ – se aproxima da descrição fornecida pelo fisiólogo francês.

A influência de Condillac sobre Bichat e Cabanis é evidente. Janet enfatiza o impacto que Condillac exerceu em seus discípulos, mas ressalta que tanto Bichat quanto Cabanis buscaram ir além de suas ideias. No capítulo 20 de *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (1989), o filósofo canadense Charles Taylor afirma que foi o sensualismo que transformou o Iluminismo em um naturalismo radical. Essa radicalização ocorreu ao desvincular-se das bases teológicas, oferecendo visões materialistas ou iluministas da ação moral e da natureza, sem qualquer referência a Deus. Ao valorizar os aspectos utilitaristas dos prazeres e sofrimentos, o sensualismo

¹⁰ Cf. Almeida, 2019, pp. 75-76.

¹¹ Cf. Cartwright, 2010, p. 170.

conduziu essa transformação. Se é possível quantificar prazeres e desprazeres para descrever a moralidade, então a necessidade de recorrer a algo intrínseco ou a uma regra divina é eliminada. A seguir, tentarei demonstrar como o movimento sensualista, originado em Condillac, pode oferecer uma resposta mais significativa para a construção do sistema filosófico de Schopenhauer.

II

Proponho três passos fundamentais para esta etapa da investigação: 1) identificar semelhanças entre a doutrina condillaciana e o sistema de Schopenhauer; 2) delimitar o alcance dessa vertente sensualista em Schopenhauer apontando as rupturas protagonizadas pelo filósofo alemão; e 3) demonstrar como a noção de educação em Schopenhauer se alinha a esse movimento.

Em *O Tratado das Sensações* (1754), Condillac afirma que seu objetivo é demonstrar que todo conhecimento se origina nos sentidos e utiliza uma ficção metodológica para provar essa tese. O próprio autor¹² reconhece que tanto a afirmação sobre a origem do conhecimento quanto o recurso didático que emprega não são inovações. O filósofo francês aponta lacunas que, segundo ele, foram deixadas por Aristóteles (384 a.C – 322 a.C) e John Locke (1632-1704). O primeiro teria falhado em detalhar o princípio da origem do conhecimento, e o segundo, por sua vez, não se ocupou de esclarecer as lacunas relacionadas às qualidades inatas. Assim, o projeto de Condillac concentra-se em aprofundar essas questões.

O experimento de Condillac se trata de imaginar uma estátua de mármore que passa a gozar do uso de seus sentidos de maneira gradativa e um a um. Neste sentido, ele busca comparar o uso de cada sentido de maneira isolada e, em seguida, em combinação com outros sentidos. Para Castro (2009), o esquema de pensamento de Condillac é marca registrada do pensamento dos séculos XVII e XVIII. A autora menciona que essa marca já era presente em Platão e persistiu até a modernidade. A grande virada seria a mudança na hierarquia das paixões que se inicia, ainda segundo a autora, com Thomas Hobbes (1588-1679) onde o esforço para se atingir algo passa a ser encarado como o motor primário. Assim, a autora arremata essa mudança na hierarquia da seguinte maneira: “o que de fato caracteriza o movimento passional do homem é um desejar contínuo cujo fim encontra-se unicamente na morte” (Castro, 2009, p. 87).

Uma transformação importante na relação entre vontade e intelecto na história da filosofia é apresentada por Schopenhauer, que, diferentemente de seus contemporâneos, defende uma primazia metafísica imanente da primeira sobre o segundo. No capítulo 19 dos *Suplementos*, Schopenhauer descreve o cérebro humano como a expressão da racionalidade, enquanto a vontade engloba impulsos e paixões e está intimamente ligada às sensações provenientes dos sentidos. O intelecto humano, entendido aqui como o próprio órgão físico do cérebro, recebe, por meio do sistema nervoso a ele conectado, os estímulos que servirão de motivação para a ação da vontade. Sendo o intelecto uma objetivação da vontade — ou seja, a manifestação individualizada da vontade metafísica, que, enquanto representação, se sujeita ao espaço e ao tempo — a essência do ser humano permanece na vontade, a qual ocupa também a posição prioritária na hierarquia entre vontade e razão. Por não estar sujeita ao tempo e ao espaço, a vontade não necessita de descanso e, portanto, continua ativa mesmo quando o cérebro precisa repousar, em seu movimento constante de *querer e não querer*. Mesmo nas situações em que o cérebro oferece à vontade motivos que ela rejeita, a vontade pode redirecionar o foco do cérebro para outro propósito, mantendo sua busca essencial pela própria satisfação.

Conforme exposto por Castro, a hierarquia das paixões constitui uma configuração particular influenciada tanto pela “organização físico-mental quanto pela sucessão do tempo”

¹² Cf. Condillac, 1993, pp. 31-33.

(Castro, 2009, p. 88). Essa configuração particular pode ser entendida como o processo de individuação da vontade que, de acordo com o exposto no parágrafo anterior, se manifesta de maneira singular em cada objeto no espaço, conferindo-lhes características únicas enquanto representações. Além disso, chama a atenção a relação entre o físico, isto é, os sentidos orgânicos, e o mental, ou seja, a racionalidade. Com isso, entende-se que tanto Condillac quanto Schopenhauer consideram a extensão do corpo como a conexão entre as sensações proporcionadas pelos objetos e a formulação de conceitos que, no caso do segundo pensador, se torna o produto que o *escravo* entrega à sua *ama* como pagamento pela sua existência. Tal processo só é possível porque os conceitos pegam “estofa” (Schopenhauer, 2015a, p. 85) do conhecimento intuitivo.

Ao afirmar que “do desejo nascem as paixões, o amor, o ódio, a esperança, o tempo, a vontade” (Condillac, 1993, p. 39) e que tudo isso é apenas *sensação transformada*, Condillac realiza uma inversão na hierarquia proposta por Locke, o qual coloca o desejo, segundo a análise de Castro (2009), como a percepção da ausência de um objeto de prazer. Assim, para Locke, o desejo surge de um mal-estar ou, mais precisamente, de uma falta. Observemos que aqui há uma diferença importante que representa um avanço de Condillac em relação a Locke: a definição do impulso que nos motiva. Enquanto, para Locke, o desejo precede o prazer e a dor, para Condillac, ocorre justamente o contrário, ou seja, o impulso do ser humano é guiado pela dupla prazer-dor. Vejamos as palavras do próprio Condillac:

Portanto, ela conhece necessidades apenas porque compara a dor que sofre com os prazeres que gozou. Retirai-lhe a lembrança desses prazeres, e ela estará mal, sem suspeitar que tenha alguma necessidade: pois para sentir a necessidade de uma coisa, é preciso ter algum conhecimento dela (Condillac, 1993, p. 71).

Conforme a citação acima, observa-se que a memória desempenha um papel essencial na tese de que a dupla prazer-dor precede o desejo. O argumento de Condillac parece simples: para desejar algo, é indispensável conhecer esse algo. Em outras palavras, é impossível sentir saudade de algo que nunca se experimentou.

Dessa forma, Mozani (1996) e Castro (2009) concordam que o sentimento primordial que nos move, para Condillac, é o egoísmo, pois desejar afastar-se da dor e desfrutar dos prazeres nada mais é do que uma manifestação do egoísmo. O prazer torna-se central, pois é a partir dele, com o auxílio da memória, que ocorre esse movimento de aproximação e afastamento.

No § 374 de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer ressalta a importância da memória em seu tratado sobre a educação, demonstrando que é durante a infância e a juventude que se tem maior capacidade para utilizá-la. O objetivo do filósofo alemão com esse comentário sobre a memória é fortalecer sua defesa da educação intuitiva, que emprega as sensações como matéria-prima para a construção do conhecimento e, assim, contribui para a formação dos conceitos. Ao compararmos o experimento de Condillac com o ser humano em processo de desenvolvimento da racionalidade, conforme proposto por Schopenhauer — ou seja, a criança que ainda não atingiu o pleno desenvolvimento cerebral —, percebemos uma certa analogia. Uma diferença relevante, no entanto, é que a estátua de Condillac não inicia sua trajetória com a capacidade de utilizar múltiplos sentidos simultaneamente; além disso, ao fazer uso de um dos sentidos, essa utilização ocorre de maneira perfeita na estátua, sem a necessidade de aprimoramento.

Além disso, conforme explica Giacoia (2018), o impulso metafísico que, para Schopenhauer, constitui a essência de todos os seres se objetifica neles como uma carência insaciável. Por essa razão, a vida oscila entre satisfação e tédio, e, sendo os seres humanos o grau mais elevado da objetificação da vontade, possuem, em maior grau que os animais, a “raiz metafísica da condição sofridora” (Giacoia, 2018, p. 18), que é o egoísmo.

É também digno de nota o que Condillac menciona sobre o tédio:

Esse tédio pode ser tão penoso quanto a dor: caso em que ela não tem outro interesse além de se subtrair a ele, e entra-se indiscriminadamente a todas as maneiras de ser próprias para dissipá-lo. Mas se diminuimos o peso do tédio, seu estado será menos infeliz, não lhe importará tanto sair dele, ela poderá dirigir sua atenção a todos os sentidos agradáveis de que conserva alguma lembrança (Condillac, 1993, p. 72).

Observa-se claramente que, para a estátua, o tédio representa um sofrimento do qual ela deve desejar se libertar. Há diversos trechos na obra de Schopenhauer em que ele categoricamente define o tédio como uma forma de sofrimento. No § 52 de *O mundo como vontade e representação*, ao tratar dos diferentes graus de objetivação da vontade na arte, o filósofo reitera que a essência do ser humano é um esforço contínuo de satisfazer-se, repetindo incessantemente o mesmo ciclo. Nesse trecho, Schopenhauer afirma que o ideal é poder transitar de uma satisfação para outra, pois a ausência de novos desejos se traduz em puro *tédio*¹³.

Um ponto de discordância, então, pode ser visto na seguinte passagem:

Não pode ser a intenção de utilizá-los, pois ela ainda não sabe que é composta de partes que podem se dobrar umas sobre as outras ou alcançar os objetos exteriores. Cabe, pois, à natureza de início: cabe a ela produzir os primeiros movimentos nos membros da estátua (Condillac, 1993, p. 123).

Para Condillac, há claramente um impulso intrínseco à natureza. Esse impulso pode ser entendido como a própria natureza que gera os primeiros movimentos na estátua; sem ele, mesmo que qualquer um dos sentidos fosse ativado, a estátua obteria apenas a sensação primária. É somente após a natureza mover a estátua que ela experimenta o prazer, a falta, o desejo e, novamente, o prazer. Schopenhauer, como procurei demonstrar na seção anterior, rejeita a filosofia da natureza, especialmente devido à ideia de um princípio gerador. Para ele, a vontade desempenha o papel de princípio gerador, mas não se situa no tempo e no espaço, manifestando-se objetivamente em tudo o que está sujeito à causalidade, inclusive na natureza.

Uma analogia útil para ilustrar o exposto no parágrafo anterior é o que Condillac argumenta sobre o sentido do paladar. Ele coloca esse sentido em uma posição privilegiada, como se não precisasse aprender nada, dado que está intrinsecamente ligado à sobrevivência. Observemos suas palavras:

O sentido do paladar se instrui com tal presteza que mal se percebe sua necessidade de aprender. E assim deve ser, visto que ele é necessário para nossa conservação desde os primeiros momentos de nosso nascimento [...] Quando a estátua experimenta pela primeira vez o sentimento de fome, esta não pode ainda ter objeto determinado: pois os meios próprios para saciá-la são-lhe totalmente desconhecidos. Assim, ela não deseja nenhuma espécie de alimento, deseja apenas sair de um estado que lhe desagrade. Para isso, entrega-se a todas as sensações agradáveis que conhece. É o único remédio a que pode recorrer, e ele a distrai um pouco de sua aflição (Condillac, 1993, p. 202).

De acordo com o que se pretende demonstrar neste texto, Condillac apresenta uma concepção das sensações que se alinha em certos aspectos ao pensamento de Schopenhauer. A partir da citação acima e dos parágrafos anteriores, identificam-se dois impulsos: o primeiro, conforme exposto por Condillac, relaciona-se com a filosofia da natureza, ou seja, um impulso inicial que move a estátua a dar o primeiro passo em direção ao que se tornará satisfação de seu desejo — a obtenção de algo que lhe falta, a saciedade, ainda que desconheça o objeto específico

¹³ Cf. Schopenhauer, 2005, p. 341.

desse desejo. O segundo impulso surge com o auxílio da memória: uma vez que a estátua descobre o que sacia essa necessidade natural, intensa e inicialmente desprovida de objeto específico, ela passa a direcionar seus movimentos de maneira mais consciente.

Um paralelo com essa dinâmica é exposto por Oliveira (2024) ao tratar do impulso da fome, que, conforme sua interpretação da metafísica de Schopenhauer, representa um sofrimento universal e inevitável. Mesmo depois de saciá-la, voltamos a sentir fome, o que nos obriga a buscar novamente a saciedade. Por ser um sofrimento metafísico — uma necessidade primária da mais perfeita objetivação da vontade, o corpo humano —, o primeiro movimento está garantido. A partir disso, entra em cena as motivações empíricas, as quais constituem, no caso da fome, dois tipos de sofrimento: o metafísico, do qual *jamais* nos livramos, e o social, presente, por exemplo, nas situações de escassez de alimentos.

Na seção anterior, observamos que, para Schopenhauer, a manifestação da vontade ocorre de forma dualística no indivíduo, ou seja, ele é simultaneamente sujeito do conhecimento e corpo. Isso pode ser entendido como o ser humano possuindo duas dimensões: interna e externa. Vamos analisar como essa ideia se desdobra na perspectiva sensualista de Condillac, que avança na tarefa de hierarquizar a importância de cada sentido de forma isolada.

Após alguns experimentos, Condillac conclui que é, sobretudo, a sensação de *solidez*¹⁴ que nos ensina a percepção do próprio corpo e a existência de outros corpos ao nosso redor. Assim, como o tato é o sentido responsável pela percepção de solidez, Condillac o posiciona em um patamar mais elevado em relação aos demais sentidos, pois é ele que nos confere o sentimento de existência. Examinemos outra perspectiva sobre o sentimento de existência, agora em um contexto mais específico: o da educação.

Bezerra (2016) e Castro (2009) destacam com precisão a influência de Condillac sobre Rousseau, embora ressaltem que Rousseau, assim como Schopenhauer, não adere ao sensualismo radical. Ambos os autores fazem referência à obra *Emílio* (1762). Segundo Bezerra, o desenvolvimento de uma criança é análogo ao desenvolvimento dos sentidos da estátua. Para Castro, é o uso dos sentidos, juntamente com os órgãos correspondentes, que confere ao indivíduo o sentimento de existência.

A referência a Rousseau não deve passar despercebida. Não apenas foi ele um dos filósofos que impulsionaram o romantismo, mas também foi um dos que, juntamente com Condillac estabeleceram as bases para o sensualismo. Vejamos o que diz Cartwright sobre a influência do genebrino no aspecto da educação:

Inspirado por Emílio, de Rousseau, Pestalozzi defendia a educação do ser humano como um todo – mãos, coração e mente. Em vez de recorrer à memorização de conteúdos reforçada pelo castigo, ele procurou estabelecer uma atmosfera cooperativa, de apoio e amor, semelhante a uma família em sua escola. Esse ambiente valorizava as intuições e experiências diretas e concretas das crianças como base para o aprendizado (Cartwright, 2010, p. 81. Tradução minha).

O alcance da obra de Rousseau, conforme descrito no relato histórico acima, é perceptível em diversos segmentos, e seus princípios, fundamentados em ideias do sensualismo, revelam claramente a influência desse movimento tanto no Romantismo quanto nas pedagogias modernas e contemporâneas. Como, então, podemos traçar o caminho histórico que liga Schopenhauer a Rousseau por meio de seu tratado sobre educação?

Sem dúvida, um dos episódios mais marcantes na biografia de Schopenhauer foi a viagem pela Europa que ele realizou com seus pais, em troca de sua dedicação aos negócios da família.

¹⁴ Cf. Condillac, 1993, p. 125.

Cartwright (2010) relata que, apesar da estratégia de seu pai, Schopenhauer, embora tenha inicialmente aceitado as condições impostas, decidiu libertar-se da promessa feita a ele após o suicídio paterno. Esse fato pode nos levar a crer que o próprio Heinrich Floris Schopenhauer (1747-1805), de certa forma, já que seu objetivo era outro, impulsionou inconscientemente o filho, ainda muito jovem, a seguir a carreira intelectual que ele tanto almejava. Além das viagens que proporcionaram experiências de vida únicas e que, mais tarde, contribuiriam para o que podemos chamar de sistema pedagógico de Schopenhauer, essa grande viagem, que pretendia afastá-lo dos estudos acadêmicos, acabou por promover seu encontro com Pestalozzi.

Segundo Cartwright:

Assim como Pestalozzi, Schopenhauer sempre insistia que a experiência direta da própria coisa é anterior a qualquer conhecimento abstrato e conceitual. No entanto, ele afirmava que “[...]o fundamento e a substância de todo o nosso conhecimento reside na compreensão do mundo através da intuição [*Anschauung*]. Mas isso só pode ser adquirido a partir de nós mesmos; não pode nos ser transmitido de forma alguma. Portanto, nosso valor, tanto moral quanto intelectual, não vem de fora, mas procede das profundezas de nossa própria natureza; e nenhuma pedagogia pestalozziana pode transformar um tolo nato em um pensador; nunca!” Para Schopenhauer, um pensador já nasce assim (Cartwright, 2010, p. 82-83. Tradução minha).

A citação acima revela que Schopenhauer não endossa integralmente o método de Pestalozzi. Embora ambos concordem quanto à importância da experiência direta como precursora da formulação de qualquer conceito, esse ponto em comum é o elo que sustenta o alinhamento do sensualismo presente também em Schopenhauer. Quanto ao método pestalozziano em si, Schopenhauer chega a sugerir, como se observa mais adiante no relato biográfico aqui utilizado, que tal método deve ser avaliado pelos resultados obtidos. Apesar de a recepção dos habitantes locais ter sido desfavorável ao novo método, o que acabou forçando Pestalozzi a deixar a cidade de Burgdorf, seu sistema pedagógico já era conhecido em parte da Europa. Além disso, na América do Norte, escolas fundadas por seguidores do educador suíço começavam a surgir.

A principal característica do método de Pestalozzi é proporcionar aos alunos dados sensíveis, pois, segundo a perspectiva sensualista, essa é a única maneira pela qual o conhecimento pode ser construído. Ao observar o método aplicado no Instituto Pestalozzi, Schopenhauer notou que, durante as aulas de língua estrangeira, os alunos eram instruídos a tocar uma parte do corpo e, em seguida, pronunciar a palavra correspondente a essa percepção sensorial, tanto em alemão quanto em francês. O objetivo, assim como em todo o método pestalozziano, era promover a familiaridade com o mundo intuído, e isso deveria ocorrer em todas as áreas do conhecimento. Além disso, o próprio Pestalozzi (2010) escreveu que o desenvolvimento orgânico da criança deve ser respeitado, ou seja, a racionalidade se desenvolve em uma idade específica e não deve ser forçada precocemente.

As obras *Leonardo e Gertrudes* (1781) e *Como Gertrudes ensina seus filhos* (1801), ambas escritas por Pestalozzi, definem o tom central de seu método, que, como se busca demonstrar aqui, alinha-se ao pensamento de Rousseau no que concerne à educação. Nessas obras, o método do educador é apresentado como pano de fundo, enquanto a educação escolar é tratada como uma extensão da educação familiar. Observa-se o esforço de Pestalozzi em preservar elementos tradicionais em seu método revolucionário, como o valor da vida familiar. Em *Cartas sobre a Educação Infantil* (1818-1819), o método de Pestalozzi torna-se ainda mais claro, evidenciando-se que o desenvolvimento e as capacidades do aluno são prioritários em relação aos conteúdos. Ele afirma que o ensino deve ocorrer de acordo com a “capacidade de realização da criança” (Pestalozzi, 2010, p. 91). A ênfase no desenvolvimento das habilidades sobre o conteúdo fez de

Pestalozzi um precursor dos movimentos que impulsionaram a Escola Nova. Este influxo, apesar de latente, não é o objetivo aqui.

Zanatta (2012) e Gasparin (2010) afirmam de forma categórica que a pedagogia de Pestalozzi está fundamentada na psicologia sensualista. Zanatta apresenta a pedagogia pestalozziana como um cultivo que prioriza, inicialmente, o sentimento, seguido pelo desenvolvimento da mente e, posteriormente, do caráter. Gasparin, por sua vez, enfatiza que o ensino deve sempre respeitar o nível de desenvolvimento orgânico da criança.

Schopenhauer dedica cinco parágrafos à questão da educação, apresentando uma proposta pedagógica implícita que reflete a essência de sua filosofia. Suas semelhanças com o método de Pestalozzi se devem tanto ao espírito da época quanto às raízes do pensamento sensualista que ambos compartilham. Em seu breve tratado sobre educação, Schopenhauer (2015b) utiliza os termos *educação natural* (*natürliche Erziehung*), que surge das intuições e conduz à formação dos conceitos, e *educação artificial* (*künstliche Erziehung*), que parte dos conceitos e os impõe por meio de ditados, leituras e instruções, forçando-os na mente da criança sem uma prévia familiarização com o mundo sensível. Essa terminologia não teve origem em Schopenhauer e tampouco se encerrou com ele; na modernidade e na contemporaneidade, diversos filósofos e educadores adotaram termos semelhantes para distinguir a educação intuitiva daquela conceitual.

Segundo o § 373 de seu tratado sobre educação, o filósofo defende que a ênfase nos sentidos visa evitar prejuízos para a criança. O maior desses prejuízos seria a formação de conceitos sem a devida priorização da intuição, resultando, assim, em preconceitos (*Vorurteil*). Tal como Pestalozzi, ele considera que a familiaridade com o mundo real é mais importante do que a imposição de conceitos em mentes que ainda carecem de experiências sensoriais. Essa visão também converge com a pedagogia rousseauiana: ao denunciar o costume antinatural ao qual as crianças são submetidas desde o nascimento, o pensador de Genebra expressa o caráter sensualista de sua filosofia. Rousseau (1995) observa que, em vez de permitir que a criança explore o mundo por meio de seus impulsos naturais e sentidos, o primeiro ato dos adultos é restringir seus movimentos, o que gera dor e sofrimento, além dos prejuízos que Schopenhauer descreveria posteriormente. Rousseau conclui que cabe ao educador não entregar conceitos prontos, mas auxiliar as crianças a encontrá-los utilizando as ferramentas que já possuem — seus sentidos. Trata-se de “aprender a [...] sentir” (Rousseau, 1995, p. 130).

No tratado pedagógico de Schopenhauer (2015b), destacam-se pontos fundamentais para a condução da educação que, conforme venho destacando aqui, o aproximam do sensualismo: 1) evitar a formação de preconceitos, os quais surgem ao se tomar como ponto de partida algo distinto das sensações; e 2) promover a familiarização com o mundo sensível. No § 374, Schopenhauer também atribui à memória um papel essencial para a consolidação do que é apreendido pelos sentidos. Ele observa que, embora a vontade prevaleça sobre o intelecto — o que podemos entender como nosso cérebro ou racionalidade —, a memória continua a ser fundamental no processo de aprendizagem. Embora o valor conferido à memória mantenha preceitos da educação tradicional, onde os conteúdos têm um papel central, para Schopenhauer a memorização em si não é o ponto central, mas sim o fato de que essa função atua como suporte ao conhecimento intuitivo.

Para Schopenhauer, a juventude — compreendida como o período de maior capacidade de memorização, que se estende dos sete anos, quando o filósofo afirma que o cérebro atinge seu tamanho completo, até os dezesseis anos, idade em que, segundo ele, se amadurece a faculdade de julgamento — é a fase em que se deve valorizar ao máximo o uso da memória. Durante esse período, recomenda-se manter o jovem afastado de matérias conceituais que exijam maior capacidade de abstração, como “filosofia, religião e opiniões universais de todo tipo” (Schopenhauer, 2015b, p. 178). Esse enfoque não invalida a pedagogia sensorial

schopenhaueriana, pois, embora a memória acumule dados obtidos pelos sentidos, a vontade continua a imperar sobre o intelecto, que é subordinado a ela. Como a vontade não possui uma direção consciente, o intelecto deve reunir o máximo de informações possíveis. Assim, a memória, junto com seu operador, o cérebro, trabalha para a vontade com o objetivo de tornar o mundo intuído mais compreensível.

O vínculo traçado entre a tácita proposta pedagógica de Schopenhauer e sua filosofia, por um lado, e o sensualismo, por meio da pedagogia de Pestalozzi, por outro, não oculta, entretanto, as divergências entre as teses em questão. É relevante observar que, para o filósofo de Danzig, um dos aspectos que mais o distingue de outros pensadores é que, pela primeira vez na história da filosofia, a primazia das sensações — ou, em última instância, da vontade — ocupa o centro da compreensão do mundo e de si próprio. Essa vontade, entendida como o impulso natural identificado por Condillac, leva as pessoas a explorar o mundo à sua volta por meio dos sentidos. A inversão da prioridade entre intelecto e vontade que Schopenhauer promove não seria possível antes, uma vez que, como argumenta Taylor (1989), nem Rousseau nem Kant conseguiram se desvencilhar totalmente da herança religiosa. O próprio sensualismo de Condillac, ao atribuir à natureza um papel de pulsão inicial, sugere uma inteligência superior intrínseca ao mundo. Para Schopenhauer, no entanto, o impulso inicial é metafísico e transcende o mundo, só podendo ser experienciado através de sua objetificação, ou seja, por meio de sua representação no mundo sensível.

Considerações finais

A presente investigação iniciou-se pela delimitação da influência romântica em Schopenhauer, concentrando-se especialmente na música romântica e em aspectos literários. No entanto, essa influência não se restringe ao período romântico. A primeira seção demonstrou que esse influxo remonta a Rousseau. Kant, por sua vez, mostrou-se uma figura importante tanto para o movimento romântico quanto para o desenvolvimento da filosofia de Schopenhauer. No caso do filósofo de Königsberg, a relação é mais conturbada, uma vez que Schopenhauer deriva seu sistema de Kant, a quem considera seu mestre. Foi evidenciado que, embora Schopenhauer parta dos postulados kantianos e mantenha as bases do sistema de seu mentor, ele promove uma correção dos que considera serem os equívocos de Kant. A dificuldade de enquadrar Schopenhauer em uma adesão irrestrita ao Romantismo é evidente, razão pela qual buscou-se outras fontes para identificar uma influência talvez mais significativa.

A mudança na hierarquia das paixões já vinha sendo ensaiada há séculos antes de Schopenhauer, e Condillac exemplifica essa transformação de maneira significativa. Schopenhauer, no entanto, promove uma reviravolta mais incisiva. Ambos os filósofos veem no corpo a ligação entre o reino orgânico e o mental. Para Condillac, o impulso que nos move é guiado pela dualidade prazer-dor. A memória aparece como um fator essencial para o *movimento* após o impulso primário, evidenciando que, para o filósofo francês, o egoísmo é o motor inicial, pois nós nos aproximamos do prazer e nos afastamos da dor. Com isso, comparo o experimento da estátua, que utiliza a memória como aliada, e o exemplo da criança, que também depende da memória, conforme exposto no tratado pedagógico de Schopenhauer. Observam-se duas incongruências: 1) a estátua, mesmo experimentando um sentido de cada vez, faz isso de maneira perfeita, enquanto a criança, não; e 2) em Condillac, existe um impulso intrínseco à própria natureza, que ele concebe como uma força inicial que organiza o mundo, refletindo uma herança religiosa da qual nem Rousseau nem Kant conseguiram se livrar. Schopenhauer, por outro lado, rejeita a filosofia da natureza e qualquer ideia de inteligência ou impulso metafísico presente no mundo.

Para Schopenhauer, o impulso metafísico é a essência de todos os seres, responsável pelo sofrimento e, conseqüentemente, pelo egoísmo. Assim, ele não distingue entre um impulso primário e um impulso movido pelo egoísmo com o auxílio da memória, como faz Condillac. Em Schopenhauer, existe apenas o impulso da vontade, que perpetua o egoísmo desde o princípio. O tédio também se revela como fonte de sofrimento tanto em Condillac quanto em Schopenhauer.

Condillac conclui que é a sensação de solidez que possibilita a percepção do próprio corpo e dos corpos ao redor. Em Schopenhauer, essa percepção decorre da objetivação da vontade, que se manifesta de maneira dualística no ser humano. Condillac e Rousseau forneceram as bases para o Sensualismo, e o caminho traçado conduz Schopenhauer ao primeiro, por meio dos fisiologistas franceses, e ao segundo, através de sua proposta pedagógica. O aspecto mais relevante que se deriva desse percurso é a importância da experiência como precursora da formulação de qualquer conceito. Essa influência vai além da pedagogia de Schopenhauer, alcançando sua teoria do conhecimento e sua filosofia em sentido amplo.

Ao fornecerem tantos argumentos em favor das sensações como ponto de partida para o conhecimento, principalmente por causa de nossa constituição orgânica, os pensadores aqui discutidos buscam garantir que a criança, a estátua ou o ser humano não desenvolvam preconceitos decorrentes da desconsideração dessa premissa. Além disso, a familiaridade com o mundo real também representa um motivador importante para Schopenhauer, Pestalozzi, Condillac e Rousseau.

Concluo, assim, que a filosofia de Schopenhauer mantém raízes filosóficas significativas no Sensualismo, sem precisar aderir completamente a esse movimento histórico, da mesma forma que seu pensamento não deve ser caracterizado como inteiramente romântico. Reafirmando a tese inicial deste artigo, Schopenhauer é, de fato, *extemporâneo*, porém conservando não apenas sua relevância *a posteriori*, como Nietzsche argumentaria, mas também, em igual medida, *a priori*, por causa de suas raízes sensualistas.

Referências

- ALMEIDA, Tiago Santos. Schopenhauer e a fisiologia. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Santa Maria, 2019, v. 10, n. 2, pp. 71-81. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378638273>. Acesso em 14 de jun. 2024.
- ALMEIDA-FILHO, Naomar. O legado de Cabanis: hipótese sobre raízes da educação médica no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 2017, v 33, n. 7, pp. 1-15. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00206416>. Acesso em 21 de set. 2024.
- BARROS, Márcio Benchimol. A casca em si: sobre a relação entre a filosofia da música de Schopenhauer e o pensamento musical romântico. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Santa Maria, 2015, vol. 6, n° 2, 2º semestre de 2015, pp. 30-53. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378633790>. Acesso em 25 de ago. 2024.
- BEZERRA, Gustavo Cunha. Sensualismo e Antimaterialismo em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 39, n. 3, pp. 39-58, jul./set., 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732016000300004>. Acesso em 01 de set. 2024.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 8-17, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.30.049.PR01> Acesso em 18 mai. 2024.
- CASTRO, Clara Carnicero de. Marquês de Sade: o sensualismo em sua forma máxima. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 15, n. 2, 2019, pp. 85-103. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/82609>. Acesso em: 31 de mai. 2024.
- CONDILLAC, Étienne de. *Tratado das sensações*. Trad: Denise Bottman. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- FARIA, Cesar Augusto Daher Ceva, et al. Bichectomia e sua contribuição para harmonia facial. *Revista Brasileira de Cirurgia Plástica*, São Paulo, 2018, v. 33, n. 4, pp. 446-452. Disponível em: <https://doi.org/10.5935/2177-1235.2018RBCP0164>. Acesso em 21 set. 2024.
- FONSECA, Eduardo. Sade e Schopenhauer: matéria e metafísica. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, vol. 21, n. 3, 2019, pp. 83-101. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000300007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 30 jan. 2024.
- GASPARIN, J. L. As ideias de Pestalozzi no Brasil. In: *Johann Pestalozzi/Michael Soëtard*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 112 p. - (Coleção Educadores)
- GIACOIA JUNIOR, O. Abismos da perversidade humana. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Santa Maria, vol. 9, n. 2, jul-dez. 2018, pp. 16-34. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378636021>. Acesso em 15 out. 2024.
- HARTMANN, Nicolai. *Filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1960], 1976.
- JANET, Paul. Schopenhauer e a fisiologia francesa: (Cabanis e Bichat), de Paul Janet. Trad. Caio Souto e Iasmim Martins. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 12, e15, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378664887>. Acesso em 05 de mai. 2024.
- KOBLER, Matthias. A primeira concepção filosófica de Schopenhauer. Trad: Jair Barbosa. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, vol. 9, n. 1, jan-jun. 2018, pp. 11-23. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378633257>. Acesso em: 25 de jun. 2024.
- OLIVEIRA, André Mário Gonçalves. *Implicações da Filosofia de Schopenhauer na Educação: um diálogo crítico com a Escola Nova à luz da pedagogia de Snyders*. 2023. 159 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

- OLIVEIRA, André Mário Gonçalves. O antinatalismo benetariano e o pessimismo metafísico de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 15, n. 1, pp. 1-27, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378688376>. Acesso em: 30 de out. 2024.
- PESTALOZZI, J. H. Cartas sobre educación infantil. Trad. Martha Aparecida Santana Marcondes, Pedro Marcondes, Gino Marzio, Ciriello Mazzetto. In: *Johann Pestalozzi/Michael Soëtar*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 112 p. - (Coleção Educadores)
- RICHTER, J. P. F. *Selina; oder Über die Unsterblichkeit*. Stuttgart: Cotta, 1827.
- RICHTER, J. P. F. *Titan: a romance*. Trad. Charles T. Brooks. Boston: Ticknor and Fields, 1862.
- ROUSSEAU, J.J., *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martin Fontes, 1995.
- SOUZA, Maria Cristina dos Santos. A Natürphilosophie como concepção de mundo do romantismo alemão. *Revista Aisthe*. Rio de Janeiro, n. 5, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Aisthe/article/view/11888>. Acesso em: 05 de mai 2024.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza, São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II (Suplementos). Trad. Jair Barboza, São Paulo: Editora UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. Parerga e Paralipomena. Tradução brasileira do capítulo 28 do Tomo II de Parerga und Paralipomena (Sobre a Educação). Trad. Rogério Moreira Orrueta Filho. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Santa Maria, vol. 6, n. 1 – 1º semestre de 2015b, pp. 171-183. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378633806>. Acesso em 05 mai. 2024.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Dinah de Azevedo de Abreu. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- WHEELER, Kathleen. Kant and Romanticism. *Philosophy and Literature*, Vol. 13, n. 1, abr. 1989, pp. 42-56. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/phl.1989.0049>. Acesso em 11 de set. 2024.
- ZANATTA, B. A. O legado de Pestalozzi, Herbart e Dewey para as práticas pedagógicas escolares. *Revista Teoria e Prática da Educação*. Maringá, v. 15, n. 1, p. 105-112, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/tpe.v15i1.18569>. Acesso em 11 jun. 2024.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: André Mário Gonçalves Oliveira. andrewings@hotmail.com