

Projeto de pós-doutorado

A influência de Schopenhauer no contexto filosófico alemão do final do século XIX: um projeto de tradução e apresentação da *Filosofia do Inconsciente*, de Eduard von Hartmann

Pesquisador: Daniel Quaresma Figueira Soares

Supervisora: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

Instituição: Departamento de Filosofia da FFLCH/USP

Resumo:

Este projeto procura mostrar a pertinência e os benefícios que podem resultar de uma tradução para o português da *Filosofia do Inconsciente*, principal obra de Eduard von Hartmann. Após décadas praticamente esquecida, a importância da obra de Hartmann e do *contexto filosófico* que ela ajudou a produzir tornou-se recentemente objeto de renovados estudos por historiadores da filosofia em língua alemã, inglesa e italiana. A *Filosofia do Inconsciente* foi sem dúvida uma das mais influentes e controversas obras da filosofia alemã no final do século XIX. Sua publicação transformou seu autor no principal representante da chamada escola de Schopenhauer (que incluía também nomes como Julius Bahnsen e Philipp Mainländer), bem como *desencadeou* uma das mais importantes polêmicas do cenário intelectual alemão no período: a *Pessimismus-Frage*, que contou com a participação ativa de renomados representantes de diversas correntes intelectuais, sobretudo do neokantismo. Ao apresentarmos a *Filosofia do Inconsciente* tomando como fio condutor sua engenhosa recepção da filosofia de Schopenhauer, mostramos como o contexto filosófico alemão do período era *em geral* fortemente influenciado por um *horizonte* de questões oriundas do pensamento schopenhaueriano (horizonte que, inclusive, repercute sobre a filosofia de Nietzsche, cujas referências a Hartmann, e particularmente à *Filosofia do Inconsciente*, são constantes). Como ainda não há tradução da obra para a língua portuguesa e muito pouco ainda foi explorado sobre esse contexto no Brasil, propomo-nos elaborar uma tradução integral da *Filosofia do Inconsciente* precedida de um ensaio introdutório que apresentará a relevância da obra e do contexto filosófico de sua repercussão, a fim tanto de introduzir quanto de estimular estudos sobre este tema que possui fortes potenciais de desenvolvimentos futuros.

São Paulo, 2017.

Postdoctoral project

The influence of Schopenhauer in the German philosophical context at the end of the 19th century: a project for translation and presentation of the *Philosophy of the Unconscious*, of Eduard von Hartmann

Researcher: Daniel Quaresma Figueira Soares

Supervisor: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

Institution: Philosophy Department of the FFLCH/USP

Abstract:

This project aims to disclose the pertinence and the benefits that might result from a translation into Portuguese of the *Philosophy of the Unconscious*, main work of Eduard von Hartmann. After decades practically forgotten, the importance of Hartmann's work and the *philosophical context* that it helped to raise became recently object of renewed studies by historians of philosophy in German, English and Italian languages. The *Philosophy of the Unconscious* was undoubtedly one of the most influential and controversial works in the German philosophy of the end of the 19th century. Its publication transformed its author in the major representative of the so-called "Schopenhauerian school" (that also included names like Julius Bahnsen and Philipp Mainländer), as well *triggered* one of the greatest polemics in the intellectual German scenario of the period: the *Pessimismus-Frage*, which counted with the active involvement of remarkable figures from several philosophical currents, especially neo-Kantianism. By presenting the *Philosophy of the Unconscious* taking as guiding thread its ingenious reception of the Schopenhauer's philosophy, we show how the German philosophical context of the period was *in general* deeply influenced by a *horizon* of questions emerged from the schopenhauerian thinking (horizon that, in fact, reflects on Nietzsche's philosophy, whose references to Hartmann, and particularly to the *Philosophy of the Unconscious*, are constant). Given that there is not yet any translation of this work into Portuguese language, and that little was explored about this context in Brazil thus far, we propose to elaborate an integral translation of the *Philosophy of the Unconscious* preceded by an introductory essay that will present the relevance of the work and the philosophical context of its repercussion, in order to introduce, as well to stimulate, studies on the theme, which have strong potential for future developments.

São Paulo, 2017.

1) Enunciado do problema e atual estágio das pesquisas sobre o tema

Hoje uma obra praticamente esquecida, a *Filosofia do Inconsciente*, de Eduard von Hartmann, ocupou um papel de grande destaque nas três últimas décadas do século XIX. Publicada em 1869, é interessante constatar hoje que um proeminente teórico alemão como Wilhelm Wundt, num artigo em que procurava apresentar a situação da filosofia na Alemanha em 1877 para o público anglófono, assevera que “desde a invenção da imprensa, nenhuma obra filosófica teve tanto sucesso na Alemanha quanto a *Philosophie des Unbewussten*”¹. Após sua primeira edição, o livro teve mais oito edições apenas na década seguinte. Segundo um levantamento publicado em 1881, a chamada *Hartmann-Literatur* (que, além de obras do próprio Hartmann, elencava artigos, resenhas e livros inteiros que tratavam da filosofia hartmanniana, atacando-a ou defendendo-a) listava já mais de 700 itens². Nas obras completas de seu contemporâneo filosófico hoje mais ilustre, Nietzsche, o nome de Hartmann aparece mencionado ao menos 46 vezes, além de outras menções diretas à “famosa *Filosofia do Inconsciente*”³.

Decerto que a popularidade de Hartmann em seu tempo não prova nada acerca do *valor filosófico* de sua obra. Seu sucesso, contudo, tem algo relevante a dizer sobre o *contexto filosófico* alemão no final do século XIX. O nome de Hartmann é comumente vinculado à chamada “escola de Schopenhauer”. Essa suposta escola, na qual Hartmann figurava (se não aos seus próprios olhos, ao menos aos de seus contemporâneos) certamente como o protagonista, seria também representada por filósofos pessimistas que procuraram construir seus sistemas a partir de (maiores ou menores) modificações do pensamento de Schopenhauer, tais como Julius Bahnsen e Philipp Mainländer. Além disso, a publicação da *Filosofia do Inconsciente* desencadeou uma importante polêmica filosófica. Conhecida como *Pessimismus-Frage*⁴, essa polêmica permearia o cenário intelectual alemão de modo

¹ WUNDT, W. “Philosophy in Germany”. In: *Mind*, Oxford University Press, vol. 2, n. 8, 1877, p. 505. Mesmo que uma afirmação peremptória deste tipo pareça-nos hoje marcada pelo exagero e calor da época, é possível lembrar que, numa obra publicada em 2016, um historiador da filosofia afirma: “o mais famoso pessimista na época do *Weltschmerz* não foi nem Schopenhauer nem Nietzsche, mas alguém que passou quase ao esquecimento: Eduard von Hartmann (1842-1906)”. BEISER, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 122.

² Sobre isso, ver PLÜMACHER, Olga. “Chronologisches Verzeichniss der Hartmann-Literatur von 1868–1880”. In: *Der Kampf um's Unbewusste*. Berlin: Duncker, 1881, pp. 115–150. Para ajudar a dimensionar a ampla difusão do pensamento de Hartmann após a publicação da *Filosofia do Inconsciente*, vale mencionar que até mesmo o brasileiro Tobias Barreto, ainda em 1874, dedica a ela uma resenha, na qual frisa que “Hartmann é um célebre filósofo alemão dos nossos dias” (BARRETO, T. “Sobre a Filosofia do Inconsciente”. In: *Estudos de Filosofia*. Rio de Janeiro: Grijalbo, 1977, p. 284-289). No mesmo sentido, em 1877 o tradutor francês da *Filosofia do Inconsciente* refere-se a Hartmann em sua Introdução como o “homem cuja obra revolucionaria assim a Alemanha” (NOLEN, D. “Introduction du traducteur”. In: *Philosophie de l'Inconscient*. Paris: Germer Baillière, 1877, p. XII).

³ NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*. München: de Gruyter, 1999, Band 1, p. 314. Esses números foram obtidos a partir do *Gesamtregister* da edição Colli e Montinari.

⁴ A expressão pode ser traduzida como problema do pessimismo, questão do pessimismo ou mesmo polêmica do pessimismo. Seja como for, o relevante é compreender que o pessimismo (ou, formulada de maneira mais ampla, o valor da vida) era o objeto da questão. Utilizaremos a forma *Pessimismus-Frage* por ser a denominação geralmente utilizada pelo próprio Hartmann (ver, por exemplo, seu *Philosophische Fragen der Gegenwart*, p. 78) e pela maioria dos autores da época. Mas a polêmica aparece por vezes também denominada de outras formas, cujas pequenas alterações em nada alteram seu teor principal. Michael Pauen, por exemplo, fala numa “Pessimismismuskussion” (PAUEN, M. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von*

abrangente nas décadas seguintes. A obra de Hartmann suscitou a oposição da corrente intelectual que dominava a filosofia acadêmica alemã naquelas décadas, o neokantismo, cristalizando um antagonismo (já prefigurado por Schopenhauer) entre os filósofos pessimistas e a filosofia acadêmica. Embora esse grande campo polêmico possa hoje nos parecer distante, ele merece maior atenção na história da filosofia. Esse cenário nos ajuda a compreender não apenas a importância (às vezes subestimada) da recepção do pensamento de Schopenhauer nas décadas finais do século XIX como também tangencia uma importante questão que permeava o cenário intelectual alemão da época: aquilo que Schnädelbach denominou uma “crise de identidade” da filosofia⁵, à qual faremos referência mais à frente.

Antes de avançarmos propriamente no objeto deste projeto, precisamos situar o atual estado dos estudos sobre o tema. Após o fim da controvérsia pessimista (que coincide, de maneira aproximada, com a virada para o século XX) as referências à filosofia de Hartmann tornaram-se cada vez mais escassas. Mesmo que a *Filosofia do Inconsciente* tenha sido continuamente reeditada até 1913, pode-se mesmo dizer que a figura de Hartmann praticamente desapareceu durante quase todo o século XX, aparecendo, quando muito, acessoriamente em estudos dedicados a Schopenhauer ou Nietzsche. Tal situação começa a mudar, embora de modo ainda embrionário, apenas na última geração. Uma obra abrangente acerca do pessimismo filosófico alemão do século XIX foi publicada pelo italiano Giuseppe Invernizzi em 1994⁶. Nela, procura situar o pessimismo filosófico alemão a partir do legado da filosofia schopenhaueriana, apresentando o início da difusão do pensamento de Schopenhauer (sobretudo por seu mais importante discípulo, Frauenstädt), assim como os sistemas filosóficos dos autores da escola schopenhaueriana e alguns de seus antagonistas durante a *Pessimismus-Frage*. O autor dedica quatro capítulos a Hartmann. Sabendo-se tratar de um estudo pioneiro, Invernizzi já inicia sua obra chamando a atenção para o fato de que, ao contrário do materialismo e do neokantismo, temas ainda hoje frequentemente estudados, o pessimismo, “esse episódio da história da filosofia alemã, mesmo na presença de um renovado interesse pela segunda metade do século XIX, não tem sido levado em consideração em sua complexidade”⁷. Segundo Invernizzi, os trabalhos mais completos sobre o tema ainda seriam os do final do século XIX: nomeadamente, os de James Sully, Olga Plümacher e Léon Jouvin⁸. Invernizzi frisa que “falta ainda naturalmente um exame sistemático sobre a fortuna da filosofia de Hartmann”⁹. Em 1997 surge uma obra de Michael Pauen que, desta vez em língua alemã, também aborda o pensamento de Hartmann¹⁰. Nela o autor procura sobretudo ressaltar o caráter metafísico do

Nietzsche bis Spengler, p. 122). O próprio Hartmann, no prefácio à segunda edição de seu *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (p. IX), denomina a questão “Pessimismusstreit”.

⁵ SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 17.

⁶ INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia editrice, 1994.

⁷ INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'ottocento*, p. 1.

⁸ SULLY, J. *Pessimism: A History and a Criticism*. London: Henry S. King, 1877. PLÜMACHER, O. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: Georg Weiss, 1888. JOUVIN, L. *Le pessimisme*. Paris: Perrin, 1892.

⁹ INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'ottocento*, p. 2.

¹⁰ PAUEN, M. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

pessimismo de Hartmann em relação a outras filosofias pessimistas. Também publicado recentemente em alemão é o trabalho de Jean-Claude Wolf, que oferece uma visão detalhada do pensamento de Hartmann, integrando uma interpretação político-filosófica de seu pessimismo no contexto da fundação do Império alemão¹¹. No âmbito dessa retomada, é formado em Lecce o *Centro Interdipartimentale di Ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola*, passando a produzir relevantes pesquisas¹². A última obra de grande extensão sobre o tema, recentíssima, é a de Frederick Beiser¹³. Originalmente estudioso do neokantismo, o autor defende a relevância da recepção da filosofia de Schopenhauer para a compreensão da filosofia alemã da segunda metade do século XIX. Após uma apresentação geral do pensamento de Schopenhauer, a obra aborda a recepção schopenhaueriana por Frauenstädt e esboça os sistemas desenvolvidos por Bahnsen e Mainländer. Entrementes, o capítulo dedicado ao pensamento de Hartmann possui uma função central: ressaltar o papel da publicação da *Filosofia do Inconsciente* para o desencadeamento da “controvérsia do pessimismo”. Assim como Invernizzi, Beiser inicia afirmando: “este livro procura explorar um novo território na história da filosofia. Seu tema é a controvérsia do pessimismo na Alemanha do século XIX, [...] Ante toda sua importância para os contemporâneos, essa controvérsia foi largamente esquecida, na Alemanha e no mundo anglófono”¹⁴. No mesmo sentido, Beiser ressalta que o tema permanece “largamente não-estudado”, e que “o principal estudo sobre a controvérsia ainda é o de Olga Plümacher”¹⁵.

A partir de uma análise de conjunto, percebemos que essa retomada dos estudos sobre a filosofia de Eduard von Hartmann nas últimas décadas segue uma clara tendência: ressaltar a importância da publicação da *Filosofia do Inconsciente* para o contexto filosófico do período. Embora essa retomada ainda seja embrionária e o tema mereça ser objeto de maior aprofundamento pela história da filosofia, há dois resultados sobre os quais os autores parecem unânimes. Primeiro, resgatar a grande importância da *Pessimismus-Frage* para o cenário intelectual alemão do período. Conforme Beiser: “a maior controvérsia intelectual – mensurada em termos de duração, intensidade e número de participantes – da segunda metade do século XIX na Alemanha”¹⁶. E a relevância dessa controvérsia deve-se não apenas ao objeto polêmico em si, o pessimismo, mas também à intervenção ativa de representantes oriundos de diversas correntes de pensamento que compunham o universo intelectual alemão do período. Neokantianos, materialistas, positivistas, teístas: “virtualmente, cada grande intelectual da Alemanha tomou parte nela. Afinal, nada a menos estava em jogo do que o valor da vida em si mesma”¹⁷. No digladiar dessas diversas correntes, poderemos vislumbrar a importância do legado de Schopenhauer e, num sentido mais profundo, um questionamento sobre a própria natureza da filosofia.

¹¹ WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

¹² Ver na seção Bibliografia: CIRACÌ, Fabio; e FAZIO, Domenico.

¹³ BEISER, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

¹⁴ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. V.

¹⁵ BEISER, F. *Weltschmerz*, p.10.

¹⁶ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 162.

¹⁷ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 162.

Segundo, a retomada do tema traz outro resultado unânime entre os autores: a *Pessimismus-Frage* foi determinada pela publicação da *Filosofia do Inconsciente*¹⁸. Foi especificamente essa obra de Hartmann que despertou a controvérsia do pessimismo. Beiser chega a afirmar: “A *Filosofia do inconsciente* provou ser um livro muito controverso. De fato, nenhum livro no final do século XIX foi mais controverso”¹⁹. Exagero ou não, vários elementos da *Filosofia do Inconsciente* contribuíram para que a obra se tornasse tão controversa, principalmente sua vasta e curiosa defesa do pessimismo nos capítulos finais. Além disso, o caráter filosófico sincrético da obra (elaborada a partir de uma absorção engenhosa das filosofias de Hegel, Schelling e, sobretudo, Schopenhauer), assim como sua constante interface com as ciências naturais da época, são traços que possibilitam vislumbrar uma espécie de mapeamento dos grandes temas intelectuais da Alemanha nas últimas décadas do século XIX.

2) Resultados esperados

Se a obra de Hartmann, bem como todo esse contexto que procuramos descrever, ainda é pouco estudada pela historiografia filosófica de língua alemã e inglesa, também no Brasil esses temas quase não foram objeto de estudo. Nenhuma obra de Hartmann foi ainda traduzida para o português. As traduções inglesa e francesa da *Filosofia do Inconsciente* datam das décadas de 1870 e 1880 (o que lhes confere alguns vícios importantes, como mencionaremos na Justificativa) e nunca foram refeitas. Pouco já foi escrito sobre a obra de Hartmann ou sobre a *Pessimismus-Frage* em língua portuguesa²⁰. Por isso, acreditamos que seria hoje de grande valor uma tradução da *Filosofia do Inconsciente*. Essa tradução seria mais fértil se precedida por um estudo introdutório que situasse o contexto filosófico e a importância da obra para as últimas décadas do século XIX. Acreditamos que essa contribuição poderia suscitar um estímulo para a pesquisa desse “novo território” na historiografia filosófica brasileira. O sincretismo da *Filosofia do Inconsciente*, ao propiciar uma interface com diversas correntes do pensamento alemão de seu tempo, tornaria sua tradução útil para contribuir sobretudo com os estudos sobre Schopenhauer e Nietzsche no Brasil (nas últimas décadas, sem dúvida, bastante cultivados e com uma tradição já estabelecida). Após termos pessoalmente nos dedicado às obras de Schopenhauer e Nietzsche, respectivamente no mestrado e doutorado, estamos convictos de que há muito ainda a ser explorado tanto no legado schopenhaueriano pelo viés da escola de Schopenhauer (Frauenstädt, Bahnsen, Mainländer e principalmente Hartmann) quanto no aprofundamento da compreensão desse

¹⁸ Nas palavras de Pauen: “À publicação da *Filosofia do Inconsciente* de Hartmann seguiu-se uma discussão sobre o pessimismo” (PAEUN, M. *Pessimismus*, p. 122). Invernizzi: “O debate em torno do pessimismo chega ao seu ápice com a entrada na cena filosófica de Eduard von Hartmann. A sua *Filosofia do Inconsciente*, publicada em 1869, obtém grande sucesso ao aparecer, que torna célebre seu jovem autor” (INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell’ottocento*, p. 121).

¹⁹ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 162.

²⁰ Exceção feita aos artigos que Flamarion Ramos dedicou recentemente aos outros dois mais famosos representantes da escola de Schopenhauer: Julius Bahnsen e Philipp Mainländer. RAMOS, F. “Tragédia sem redenção: o pessimismo absoluto de Julius Bahnsen”. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – Vol. 6, Nº 2, 2º semestre de 2015, p. 111-121. RAMOS, F. “O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã (USP)*, Nº 10, 2007, p. 35-50.

contexto filosófico que, como contemporâneo, acaba por repercutir sobre a obra de Nietzsche. Acessoriamente, esperamos que uma tradução da *Filosofia do Inconsciente*, precedida de uma contextualização introdutória da *Pessimismus-Frage* e seus protagonistas, possa também alavancar novos estudos de correntes ainda não tão consagradas entre nós, tais como o neokantismo.

3) Justificativa

Após esse panorama histórico, trata-se agora de apresentar o objeto do projeto: o que é a *Filosofia do Inconsciente*? Qual o conteúdo dessa controversa obra? Devido à limitação de espaço, naturalmente essa apresentação será realizada aqui de modo bastante sintético. Nossa estratégia será apresentar em linhas gerais alguns dos tópicos principais da obra tomando como fio condutor dessa apresentação a recepção hartmanniana da filosofia de Schopenhauer. Outras perspectivas poderiam ser assumidas como fio condutor, sem dúvida. Por isso, ao final, procuraremos apontar brevemente (sob o nome de “Desenvolvimentos potenciais”) alguns desdobramentos possíveis da tematização da *Filosofia do Inconsciente*.

Em relação às fontes bibliográficas utilizadas, valeremo-nos muitas vezes de passagens da própria *Filosofia do Inconsciente*, mas utilizaremos também outros textos de Hartmann. Além disso, julgamos ser proveitoso tomar como fonte tantos as obras historiográficas recentes acima mencionadas quanto, quando possível, fazer referência aos historiadores da filosofia do século XIX (como Plümacher, Jouvin e Sully), sejam mais ou menos imparciais ante o pessimismo. Essa interface entre as obras recentes e os autores marcados pela época parece um bom modo de iluminar o tema em questão.

Como dissemos, uma das introduções possíveis ao conteúdo da *Filosofia do Inconsciente* é a compreensão da intrincada recepção hartmanniana do pensamento de Schopenhauer. Se é fato que Hartmann não se apresentava exatamente como um mero discípulo de Schopenhauer (como muitos, sobretudo seus críticos, procuravam apresentá-lo à época), é igualmente fato que ele nunca negou a importância de Schopenhauer para a constituição de sua filosofia. Ao contrário, na seção da Introdução da *Filosofia do Inconsciente* em que trata de seus “Antecessores”, Schopenhauer ocupa um papel de destaque. No Prefácio à sétima edição da obra, de 1876, Hartmann afirma que, se Schopenhauer tivesse obtido inicialmente o mesmo sucesso de sua obra, em vez de amargurar décadas de anonimato, “a nação alemã teria sido impregnada uma geração antes pelo precioso espírito da filosofia schopenhaueriana”. Com isso, “os efeitos indiretos sobre o presente horizonte intelectual do público educado na Alemanha poderiam ter tido um alcance incalculável”²¹. Além disso, Hartmann frisa que só foi possível à *Filosofia do Inconsciente* encontrar “tantos calorosos amigos” em sua recepção porque a familiarização com a filosofia de Schopenhauer durante a década de 1860 havia “preparado o terreno para sua

²¹ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*. Siebente Auflage. Berlin: Duncker, 1876, p. VI-VII.

compreensão”²². Ou seja, mesmo sem se apresentar como um discípulo, Hartmann tem plena consciência de que o interesse com o qual sua obra foi recebida está diretamente vinculado a um contexto maior de recepção da filosofia schopenhaueriana na Alemanha daquele período.

Tal como nos relata o próprio Hartmann num ensaio de caráter autobiográfico intitulado *Meu caminho de desenvolvimento*, seu primeiro encontro com a filosofia de Schopenhauer dá-se no outono de 1863²³: a redação da *Filosofia do Inconsciente* inicia-se em 1864. Tanto os autores da época quanto os historiadores da filosofia atuais reconhecem que a recepção do pensamento de Schopenhauer teve um papel central na elaboração da *Filosofia do Inconsciente*. Pauen, por exemplo, afirma que “a obra surge incitada evidentemente pela *Schopenhauer-Lektüre* de Hartmann”²⁴. Alguns discípulos diretos de Hartmann não hesitam em reconhecer na *Filosofia de Inconsciente*, além de uma filiação direta a Schopenhauer, até mesmo um aperfeiçoamento de alguns pontos da doutrina schopenhaueriana. Plümacher, por exemplo, afirma que Hartmann realiza uma “correção da doutrina schopenhaueriana da Vontade”²⁵. Seja como for, é importante notar que Hartmann parte sim de uma recepção, mas de uma recepção transformadora da filosofia schopenhaueriana ao elaborar a *Filosofia do Inconsciente*. Procuremos agora compreender brevemente o que significa essa transformação.

Para isso, nada melhor que recorrermos aos textos do próprio Hartmann. Além da Introdução e do crucial capítulo IV de sua seção A, intitulado “A ligação entre vontade e representação”, analisamos outros textos de Hartmann que ajudarão a compreender o núcleo da *Filosofia do Inconsciente* tomando por fio condutor sua recepção transformadora da filosofia de Schopenhauer. São eles: *Minha relação com Schopenhauer*, *A filosofia positiva de Schelling como unidade de Hegel e Schopenhauer*, *A escola schopenhaueriana* e, principalmente, *Sobre a necessária transformação [Umbildung] da filosofia schopenhaueriana a partir de seu princípio fundamental*²⁶. Esse último foi publicado quase concomitantemente à *Filosofia do Inconsciente* e é conhecido como o *Schopenhauer-Aufsatz*.

A Introdução da *Filosofia do Inconsciente* apresenta o problema central da obra de um modo que, à primeira vista, soa-nos bastante contemporâneo: trata-se expressamente de buscar uma superação da filosofia da consciência. Segundo Hartmann, embora tenha sido “muito natural que a consideração

²² HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*. Siebente Auflage. Berlin: Duncker, 1876, p. VII.

²³ HARTMANN, E. “Mein Entwicklungsgang”. In: *Gesammelte Studien und Aufsätze*. Berlin: Duncker, 1876, p. 32.

²⁴ PAUEN, M. *Pessimismus*, p. 122.

²⁵ PLÜMACHER, O. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, p. 176. O tradutor francês da *Filosofia do Inconsciente*, perguntando-se pela originalidade da obra, afirma que “sem dúvida, a maior parte das doutrinas expostas na *Filosofia do Inconsciente* não são novas”. Contudo, a seu ver, “Hartmann retoma, mas estendendo-lhes por uma análise mais fina, mais metódica, as teorias já desenvolvidas por Schopenhauer” (NOLAN, D. “Introduction du traducteur”. p. LVII e LXV). No mesmo sentido, Tobias Barreto, visivelmente simpatizante do sistema hartmanniano, afirma que “a filosofia de Eduard von Hartmann é uma evolução do schopenhauerismo” (BARRETO, T. “Sobre a Filosofia do Inconsciente”, p. 285).

²⁶ HARTMANN, E. “Mein Verhältniss zu Schopenhauer”. In: *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig/Berlin: Wilhelm Friedrich, 1885, p. 25-37. HARTMANN, E. *Schelling’s positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: Otto Loewenstein, 1869. HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”. In: *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig/Berlin: Wilhelm Friedrich, 1885, p. 38-57. HARTMANN, E. “Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus”. In: *Philosophische Monatshefte* Band II (Wintersemester 1868/1869). Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, p. 457-469. Este último será doravante referido como *Schopenhauer-Aufsatz*.

filosófica começasse se aplicando ao que se encontra imediatamente na consciência”, o “domínio da consciência” mostrou-se um terreno já arado em todas as direções, hoje desgastado e infértil, sem ainda “encontrar o tesouro procurado”. A metáfora propõe procurar esse tesouro não mais “na superfície”, mas nas “profundezas da montanha”²⁷, perfurando essa “amplamente divulgada convicção da filosofia moderna”²⁸.

Paradoxalmente, embora o problema pareça contemporâneo, logo fica claro que a solução proposta por Hartmann soa antiquada já para o cenário filosófico do final do século XIX: a obra apresentará um grande sistema metafísico, uma “tentativa de *Weltanschauung*” (como anuncia o subtítulo de sua primeira edição) fundada no “princípio do Inconsciente”.

Assim como em Schopenhauer, a metafísica de Hartmann tem como centrais as noções de vontade e representação. Mas, apesar da denominação idêntica, seu sentido é transfigurado na recepção hartmmaniana. Como observa Wolf, Hartmann busca uma “crítica radical ao primado da consciência”, e “Schopenhauer, apesar de sua metafísica da Vontade, não está ainda livre da influência da filosofia da consciência”²⁹. Segundo Hartmann, a filosofia schopenhaueriana possui uma “incompatibilidade entre suas partes constitutivas”. Embora parta de um pensamento fundamental, o monismo da Vontade, ela “não é a realização de uma unidade sistemática desse pensamento fundamental, e sim um conglomerado variegado de doutrinas, geralmente contraditórias, oriundas de fontes bem diferentes”³⁰. Baseado nesse diagnóstico, Hartmann pretende depurar a filosofia schopenhaueriana, levando às últimas consequências aquele pensamento fundamental e extirpando suas contradições.

No *Schopenhauer-Aufsatz*, lemos que a principal dessas contradições foi almejar uma “impossível ligação entre materialismo e idealismo subjetivo”, culminando na “contradição de que minhas representações são produtos de minha atividade cerebral, porém, meu cérebro e sua matéria nada devem ser além de minha representação”³¹. Assim, o erro da doutrina schopenhaueriana seria conceber a representação apenas sob a esfera da consciência. Hartmann tenciona reformular a filosofia schopenhaueriana a partir da própria concepção do querer e, com isso, a natureza do vínculo entre vontade e representação. Na *Filosofia do Inconsciente* afirma-se que “em todo querer é querido o ultrapassamento de um estado presente para um outro”³². Desse modo, estabelece-se que em todo querer estão necessariamente envolvidos um ponto de partida e um ponto de chegada, também denominado fim do querer [*Ziel des Wollens*]. Segundo Hartmann, não é possível uma vontade sem um conteúdo, que consiste na antecipação de um estado futuro. Já que esse estado futuro não pode já estar dado *realiter* no ato do querer (ou não haveria por que o querer), mas deve de algum modo estar presente, isso significa

²⁷ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*. Fünfte Auflage. Berlin: Duncker, 1873, p. 1. Salvo expressa indicação em contrário, todas as citações diretas da *Filosofia do Inconsciente* serão a partir da quinta edição da obra, por razões metodológicas que serão expostas mais à frente, na seção “Plano de trabalho e cronograma”. As traduções são sempre de nossa autoria.

²⁸ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 127.

²⁹ WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann*, p. 106.

³⁰ HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 38-39.

³¹ HARTMANN, E. *Schopenhauer-Aufsatz*, p. 460.

³² HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 100.

que ele deve estar contido no querer “necessariamente de modo *idealiter*, isto é, como *representação* [Vorstellung]”. Transfigurando o cerne da noção schopenhaueriana da Vontade, Hartmann defende que a vontade só é possível como querer *de* algo, que lhe confere seu conteúdo. Isso faz com que a vontade esteja originalmente unida à representação. Na letra da *Filosofia do Inconsciente*: não se pode “simplesmente querer, sem querer isso ou aquilo: uma vontade que não quer algo não é; apenas por meio de um conteúdo determinado a vontade recebe a possibilidade da existência [Existenz]”. Donde conclui: “esse conteúdo é representação, como vimos. Por isso: *não há querer sem representação*”³³.

Dito isso, já se pode imaginar aonde Hartmann pretende chegar com essa fórmula que, na primeira edição da obra, é denominada uma “consideração óbvia”³⁴. Pressupondo que Schopenhauer já havia nos alertado que a Vontade não requer necessariamente um vínculo a uma consciência, preparando o terreno para a concepção de uma Vontade inconsciente, essa transformação hartmanniana que defende um vínculo original da vontade à representação culmina na fórmula: “no querer inconsciente a representação do fim ou objeto do querer será também naturalmente inconsciente”³⁵. Portanto, o que Hartmann pretende trazer de novo em sua metafísica é a noção de representação inconsciente³⁶. Wolf reconhece esse caráter inovador: “A representação inconsciente absoluta é uma criação de Hartmann, cuja expressão é sinônimo de ‘razão inconsciente’, ‘sabedoria inconsciente’, ‘providência [Vorsehung] inconsciente’ ou ‘determinação lógica’”³⁷. Apesar de asseverar que a existência da representação inconsciente foi uma consequência exigida pela própria natureza do querer, pressuposta por Schopenhauer, Hartmann reconhece que essa noção é estranha à filosofia schopenhaueriana, que não teria alcançado explicitamente “o verdadeiro conceito de representação inconsciente absoluta”³⁸.

A partir dessa reformulação da filosofia schopenhaueriana surgem os pilares da metafísica de Hartmann. Por ter concebido o intelecto de modo “puramente materialístico”³⁹, confinando a representação ao domínio da consciência, Schopenhauer não pôde reconhecer o vínculo necessário entre vontade inconsciente e representação inconsciente. Aos olhos de Hartmann, o “idealismo subjetivo” schopenhaueriano deixou sempre pairar sob a representação a suspeita da ilusão, do sonho, do fenômeno. Por isso não foi capaz de reconhecer efetivamente a representação inconsciente, ao lado da vontade, como princípio metafísico fundamental. A filosofia schopenhaueriana seria, assim,

³³ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 101-102. A última oração aparece em negrito no original.

³⁴ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Duncker, 1869, p. 85. Talvez devido às diversas críticas oriundas dos discípulos de Schopenhauer a essa transfiguração hartmanniana, a denominação “óbvia” para essa consideração já não aparece mais na quinta edição.

³⁵ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 106.

³⁶ Jouvin, autor da época abertamente antipático ao sistema hartmanniano, comenta com acidez essa novidade trazida pela *Filosofia do Inconsciente*: “Uma questão nova, aberta a exame na Alemanha, desconhecida na França, aquela da inteligência sem a forma da consciência [...] serve de tema a fantasias ridículas, sem nenhum benefício para a ciência nem para a literatura” (JOUVIN, L. *Le pessimisme*, p. 508).

³⁷ WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann*, p. 99.

³⁸ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 25. Wolf exprime essa “divergência” com um jogo de palavras: Schopenhauer “compreende por representação [Vorstellung] a representação [Repräsentation] consciente do mundo, enquanto Hartmann compreende por representação [Vorstellung] um atributo do espírito inconsciente” (WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann*, p. 100).

³⁹ HARTMANN, E. *Schopenhauer-Aufsatz*, p. 459.

representante de um monismo abstrato. Hartmann, ao contrário, pretende-se defensor de um monismo concreto. Tal monismo consistiria na concepção da representação inconsciente e da vontade inconsciente como os dois atributos de uma substância única. Como explica Invernizzi: “atributos de uma única substância, único sujeito das duas diversas atividades: o querer e o representar são diversos entre si, o querente e o representante são a mesma coisa”⁴⁰. Esses dois atributos, embora polarizados e independentes, estariam unidos em iguais condições, igualmente imprescindíveis e coordenados. Tal substância (que também aparece denominada por Hartmann como Sujeito, Espírito, Absoluto) seria propriamente o Inconsciente: “designo a vontade inconsciente e a representação [*Vorstellung*] inconsciente, reunidas em Um, com a expressão ‘o Inconsciente’ [*das Unbewusste*]”⁴¹. Como nos adverte já a Introdução da obra, o Inconsciente, assim concebido, será propriamente o objeto da *Filosofia do Inconsciente*. Apenas esse “princípio do Inconsciente” (que o autor faz questão de frisar que nunca antes foi formulado nem reconhecido) pode conferir aos “fenômenos sua única explicação correta”⁴².

Essa duplicidade de atributos no interior do Inconsciente, bem como o uso recorrente de termos como Espírito ou Absoluto, nos faz perceber como a relação entre vontade e representação em Hartmann diz antes respeito a uma espécie de síntese entre lógico e ilógico, e não, como em Schopenhauer, a uma duplicação dos pontos de vista entre coisa-em-si e fenômeno, oriunda da filosofia crítica kantiana. Na reformulação empreendida por Hartmann, a noção de representação inconsciente aproxima-se da noção hegeliana de Ideia⁴³. Embora, como um dos atributos do Inconsciente, a representação inconsciente esteja vinculada à vontade irracional, ela possui sua própria estrutura, possibilitando a concepção de um desenvolvimento racional do mundo, um *Weltprocess*. Novamente Hartmann sabe estar navegando por águas estranhas à filosofia schopenhaueriana: “A razão, a lógica surgem para Schopenhauer apenas com o intelecto a partir do organismo, especialmente a partir do cérebro, sendo assim um fenômeno terciário, até mesmo accidental de uma essência em si irracional, alógica do mundo”. Eis por que apresenta em seguida sua contraposição: “Para mim, ao contrário, a razão é o princípio lógico formal da Ideia, inseparavelmente unida à vontade, regendo e determinando como tal o conjunto do conteúdo do Processo-do-Mundo”⁴⁴. Com isso, abre-se espaço para uma concepção teleológica da natureza e da história. Segundo Hartmann, essa necessidade de uma síntese entre a vontade, como elemento irracional, e a Ideia, como elemento racional, fora-lhe alertada pela última filosofia de Schelling. Contudo, tal síntese já estaria pré-configurada na filosofia de Schopenhauer. Um dos pontos centrais do *Schopenhauer-Aufsatz* é mostrar que, ao elaborar sua noção

⁴⁰ INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell’ottocento*, p. 165.

⁴¹ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 3.

⁴² HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 2.

⁴³ Esse é provavelmente um dos principais motivos que levaram tanto o tradutor francês quanto o inglês a verterem *Vorstellung* por “ideia” (*idée* ou *idea*) na *Filosofia do Inconsciente*. Embora essa opção seja compreensível, ela pode levar a confusões desnecessárias. Lembremos que ambas as traduções datam do século XIX. Defendemos que seria melhor a tradução convencional de *Vorstellung* por “representação”, como já é tradição na historiografia filosófica brasileira. Essa seria uma das contribuições adicionais de uma tradução da *Filosofia do Inconsciente* para a língua portuguesa. Afinal, a noção de *Vorstellung* é absolutamente central na construção da obra.

⁴⁴ HARTMANN, E. “Mein Verhältniss zu Schopenhauer”, p. 27.

de Ideia (esse “enteado [Stiefkind] do sistema”, considerado injustamente por seus discípulos como “a parte mais fraca e incongruente”⁴⁵ da doutrina do mestre), Schopenhauer “forneceu todos os elementos”⁴⁶ para uma concepção das Ideias como representações inconscientes. Por exemplo, argumenta Hartmann, quando Schopenhauer alude a uma “suspensão” [Aufhebung] da individualidade na contemplação da Ideia, mesmo que o filósofo não diga “com todas as letras”, essa “suspensão da individualidade é, em última instância, simplesmente impensável sem a suspensão da consciência”; no mesmo sentido, quando afirma que o sujeito deve se “perder no objeto” nesta contemplação, Schopenhauer estaria deixando “transparecer de modo suficientemente claro”⁴⁷ uma concepção da Ideia independente da consciência. Contudo, seja porque lhe faltava o conceito de representação inconsciente, seja por sua fidelidade excessiva ao idealismo subjetivo (algo que, para Hartmann, trouxe graves consequências ao sistema schopenhaueriano, ao impedir a concepção de um desenvolvimento histórico⁴⁸) ou mesmo por sua repulsa aos sistemas de Schelling e Hegel, Schopenhauer não foi capaz de chegar à noção de Ideia inconsciente e compreendida como autodesenvolvimento racional.

Aberta a possibilidade de um *Weltprocess*, a volumosa *Filosofia do Inconsciente* segue uma estrutura bastante clara. A primeira seção (A) é dedicada à explicação de como o princípio do Inconsciente atua nos processos orgânicos, sobretudo nos corpos animais. Nesses capítulos, Hartmann procura elucidar como esses fenômenos não se deixam explicar *apenas* em termos materialistas ou mecanicistas, esforçando-se por mostrar como a ação conjunta de vontade e representação inconscientes está por trás dos movimentos reflexos, dos instintos, da formação e crescimento de estruturas orgânicas etc. A segunda seção (B) trata do Inconsciente nos fenômenos da vida humana em geral. Nela, o filósofo pretende demonstrar a ação do Inconsciente no surgimento da linguagem, na criação artística, nos sentimentos, no amor sexual, no pensamento, no caráter moral e, sobretudo, na história. Na transição para a seção seguinte (C), intitulada “Metafísica do Inconsciente”, Hartmann procura explicar o surgimento da consciência. Já que a noção de consciência, como vimos, não pode ser confundida com a noção de representação, sua especificidade é determinada como uma representação que não está diretamente vinculada a uma vontade. Ou seja, a consciência é concebida como a representação que, de certa forma, liberta-se do jugo da vontade (e agora fica ainda mais claro por que Hartmann insiste no valor potencial da noção schopenhaueriana de Ideia para efetuar sua “transformação necessária” do sistema). O surgimento e desenvolvimento desse processo de emancipação será justamente o conteúdo do *Weltprocess*: o Processo-do-mundo será o progressivo crescimento da consciência. Neste âmbito, a

⁴⁵ HARTMANN, E. *Schopenhauer-Aufsatz*, p. 466-467.

⁴⁶ HARTMANN, E. *Schopenhauer-Aufsatz*, p. 465.

⁴⁷ HARTMANN, E. *Schopenhauer-Aufsatz*, p. 464.

⁴⁸ Em *Mein Verhältniss zu Schopenhauer*, afirma Hartmann: “Para quem o tempo é uma simples aparência subjetiva, a história não pode ter qualquer valor e qualquer fé no desenvolvimento e progresso deve valer como ilusão. O idealismo subjetivo de Schopenhauer condiciona, dessa maneira, seu ilimitado desprezo pela história, sua *Weltanschauung* completamente a-histórica [unhistorische]. A história para ele é apenas o deserto, confuso sonho da humanidade, no qual a fantasia gira em torno de si mesma, uma mudança aparente sem fim e sem objetivo, da qual obviamente nada pode surgir” (p. 27-28).

inspiração hegeliana é evidente. Porém, ao contrário da filosofia hegeliana, o desenvolvimento da consciência culmina em Hartmann numa curiosa construção que combina filosofia da história e metafísica pessimista. Apenas nos capítulos finais da terceira e última seção (C) da *Filosofia do Inconsciente* encontraremos propriamente o pessimismo hartmmaniano. Além disso, um importante texto tardio denominado *A posição do pessimismo em meu sistema filosófico*, que aparece apenas na segunda edição de *Sobre a história e fundamentação do pessimismo* (1892), ajuda-nos também a esclarecer a noção de pessimismo em Hartmann. Assumindo a concepção do *Weltprocess* como acúmulo progressivo de consciência, o filósofo frisa sua fé no “desenvolvimento longo da vida estatal, eclesiástica, social, econômica, científica e artística da humanidade”⁴⁹. Tudo poderia se passar como se sua filosofia da história fosse mais uma representante típica da ideologia do progresso do século XIX. Lemos até que “o caminho da salvação [*Heilsweg*]” está associado a um “otimismo evolucionista”⁵⁰. Contudo, essa noção de salvação terá elementos bastante peculiares. Em moldes schopenhauerianos, Hartmann estabelece aquilo que denomina “balanço eudemonológico” como critério primordial para avaliar a vida humana em geral. Trata-se de saber se, com esse *Weltprocess*, a humanidade está destinada a acumular mais prazer ou desprazer em sua existência. Noutras palavras, a questão é “se o progresso cultural anda de mãos dadas com um progresso do balanço eudemonológico”⁵¹.

Ao responder negativamente a essa questão, Hartmann alia-se, a seu modo, ao pessimismo metafísico de Schopenhauer: o desenvolvimento da consciência será o processo de tomada de consciência acerca de uma infelicidade estrutural, inevitável e progressiva do homem. Ela será um processo de desmascaramento das ilusões de felicidade na história da humanidade. Assim, uma curiosa filosofia da história divide esse processo de desilusão em três estágios. O primeiro, que corresponderia à antiguidade, seria a descoberta do caráter ilusório contido na expectativa de que podemos ser felizes nesta vida. O segundo estágio – já um progresso em relação ao primeiro, pois abandona a noção de felicidade mundana – corresponde ao cristianismo, com sua promessa de felicidade num além-mundo. Desmascarada também essa ilusão, chegamos ao atual estágio: a concepção moderna do progresso, cuja expectativa de felicidade não estaria mais centrada no indivíduo, mas no *Weltprocess*. Para Hartmann, uma correta compreensão do Processo-do-mundo não apenas diagnostica toda a esperança moderna de progresso como uma ilusão, mas também implica que o desenvolvimento da consciência, ao escancarar progressivamente essas grandes ilusões, tornaria a humanidade até mesmo cada vez mais infeliz.

Para sustentar a impossibilidade de qualquer “balanço eudemonológico” positivo, Hartmann recorre aos pressupostos da metafísica schopenhaueriana: embora aquela “transformação necessária” tenha estabelecido o vínculo entre vontade inconsciente e representação inconsciente, em momento algum Hartmann abre mão de um pressuposto decisivo da concepção schopenhaueriana do querer: a vontade é eternamente insatisfeita. Sendo a vontade um dos atributos metafísicos do Inconsciente, a

⁴⁹ HARTMANN, E. “Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System”. In: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Zweite, erweiterte Auflage. Leipzig: Hermann Haacke, 1892, p. 20.

⁵⁰ HARTMANN, E. “Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System”, p. 25.

⁵¹ HARTMANN, E. “Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System”, p. 19.

experiência humana refletirá essa constante insatisfação, tormentas⁵². Ao final, Hartmann ratifica a velha máxima do pessimismo schopenhaueriano: o não-ser é preferível ao ser. E assim, embora reformulada, “a metafísica é tão importante para seu pessimismo quanto tinha sido para o de Schopenhauer”⁵³.

Desse modo, estamos diante de um singular sistema filosófico: parte-se do Inconsciente como grande princípio explicador, assume-se um Processo-do-Mundo determinado pelo desenvolvimento da consciência para, ao final, constatar um progresso da miséria humana. Com a combinação de todos esses ingredientes, Hartmann anuncia no prefácio à primeira edição de *Sobre a história e fundamentação do pessimismo* ter conseguido “reunir os aparentemente inconciliáveis opostos do otimismo evolucionista (Hegel) e do pessimismo eudemonológico (Schopenhauer)”⁵⁴. Além de conferir à sua própria filosofia um papel especial nesse Processo-do-mundo, Hartmann sugere uma possibilidade de redenção. Conforme Pauen, Hartmann vê “o papel histórico de sua própria filosofia também na superação do terceiro estágio da ilusão, liberando com isso o caminho para a definitiva redenção [*Erlösung*]”⁵⁵.

Essa redenção seria resultado do *Weltprocess*, revestido novamente em trajes schopenhauerianos: após desmascarar todas aquelas ilusões e atingir o estágio de consciência necessário para a conclusão de que toda vida é sofrimento, a humanidade estaria em condições de engajar-se ativamente e adotar, coletivamente, a negação da vontade, conduzindo a um aniquilamento do mundo. Com essa concepção peculiar, Hartmann pretende marcar a diferença entre seu “pessimismo ativo, enérgico”⁵⁶ e o pessimismo de Schopenhauer, cuja concepção da negação da Vontade como tarefa individual é considerada pelo autor da *Filosofia do Inconsciente* um “quietismo ascético”⁵⁷, uma saída “egoísta”⁵⁸. Apesar dessa concepção coletivista da negação da vontade, a filosofia de Hartmann culmina, tal como a schopenhaueriana, numa aspiração à “absoluta ausência de dor, ao nada, Nirvana”⁵⁹.

Embora a *Filosofia do Inconsciente* tenha sido apresentada aqui apenas em elementos muito gerais, pretendemos ter chamado a atenção tanto para a singularidade dessa *Weltanschauung* quanto para o constante perpassar de temas da filosofia schopenhaueriana durante o trajeto da obra. Hartmann pretende-se um herdeiro da filosofia de Schopenhauer que, ao reformular algumas concepções que derivariam (aos seus olhos) dos próprios princípios fundamentais do pensamento de seu antecessor, desenvolve um sistema que poderia ser definido como uma continuação transformadora da filosofia schopenhaueriana. Se o *Schopenhauer-Aufsatz* apontava já em seu título para a necessidade de uma “*Umbildung*” da filosofia schopenhaueriana, no mesmo texto (seja por deslize ou alguma insinuação) Hartmann refere-se a essa *Umbildung* como um “necessário aperfeiçoamento [*Fortbildung*], o qual o

⁵² Beiser, referindo-se à *Filosofia do Inconsciente*: “Em nenhum outro lugar os débitos de Hartmann para com Schopenhauer são mais evidentes do que em seu pessimismo. Nos capítulos C 11-13 [...] ele cita Schopenhauer constantemente, e muito de seu argumento ali pode ser visto como uma reafirmação e defesa da tese de Schopenhauer que a ‘vida é sofrimento’” (BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 152).

⁵³ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 196.

⁵⁴ HARTMANN, E. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker, 1880, p. X.

⁵⁵ PAUEN, M. *Pessimismus*, p. 125.

⁵⁶ HARTMANN, E. “Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System”, p. 18.

⁵⁷ HARTMANN, E. *Schopenhauer-Aufsatz*, p. 469.

⁵⁸ HARTMANN, E. “Mein Verhältniss zu Schopenhauer”, p. 28.

⁵⁹ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 749.

próprio pensamento de Schopenhauer e o princípio fundamental de seu sistema indica⁶⁰. Segundo Wolf, “*Fortbildung* seria o termo apropriado para o procedimento de Hartmann, combinando continuação [*Fortsetzung*] e transformação [*Umbildung*], continuidade e descontinuidade⁶¹. Seja qual for o melhor modo de definir essa relação, fato é que o próprio Hartmann *conclui* seu *Schopenhauer-Aufsatz* apontando claramente a *Filosofia do Inconsciente* como o resultado direto dessa transfiguração: “Essas são as principais modificações [*Änderungen*] do sistema schopenhaueriano, que resultam a partir de seu princípio fundamental [...] A forma que esse sistema, então, assume, encontra-se apresentada mais de perto, e de fato desenvolvida a partir de base empírica, em minha *Filosofia do Inconsciente*”⁶².

4) Desenvolvimentos Potenciais

Como forma de ressaltar a atual conveniência de uma tradução da *Filosofia do Inconsciente*, nesta seção apontaremos brevemente (de modo apenas esquemático) alguns temas cujos estudos podem vir a ser desenvolvidos a partir desta tradução. Pretendemos realizar parte desses desenvolvimentos já no ensaio introdutório à tradução que estamos propondo.

Outra forma possível de introduzir a *Filosofia do Inconsciente* seria reconstituir o cenário filosófico alemão no qual surge a obra, seguindo a pista fornecida pelo próprio Hartmann, logo acima, quando se refere à elaboração de sua *Filosofia do Inconsciente* por meio de modificações do sistema schopenhaueriano “desenvolvidas a partir de base empírica”. Com efeito, Hartmann tem plena consciência de pertencer a uma tradição enfraquecida na segunda metade do século XIX alemão. Como nos mostra Wundt, fornecendo inclusive os números de cursos ministrados nas universidades de língua alemã à época, a situação na segunda metade do século XIX era bem diferente da primeira⁶³. Os grandes sistemas metafísicos tornaram-se alvo de descrédito, a metafísica e a ética eram os temas menos abordados nas cátedras filosóficas. Em contrapartida, proliferavam os cursos sobre história da filosofia e lógica. A filosofia acadêmica alemã estava sendo dominada pelos neokantianos que, geralmente com uma postura antimetafísica, pretendiam um retorno a Kant vinculado sobretudo a uma concepção da filosofia como teoria do conhecimento, desviando-se das grandes construções do idealismo alemão. Além disso, os progressos das ciências naturais no período pareciam tanto questionar a capacidade explicativa da filosofia quanto fornecer um exemplo metodológico que forçasse a filosofia a repensar seus próprios limites, temas e, em última instância, sua própria função. Esse é o cenário descrito por Schnädelbach como uma “crise de identidade” da filosofia. Por isso, ao apresentar um novo sistema metafísico, Hartmann certamente já previa a desconfiança com a qual sua empreitada seria recebida. Prometer que essa metafísica será desenvolvida “a partir de base empírica” é uma tentativa de dizer que

⁶⁰ HARTMANN, E. *Schopenhauer-Aufsatz*, p. 466.

⁶¹ WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann*, p. 113.

⁶² HARTMANN, E. “*Schopenhauer-Aufsatz*”, p. 469.

⁶³ WUNDT, W. “Philosophy in Germany”, p. 495.

“uma tal metafísica deve trazer em si a reconciliação entre filosofia e ciência natural”⁶⁴. Já na Introdução, o autor defende que a *Filosofia do Inconsciente*, ao contrário dos sistemas idealistas e suas construções a priori, obedece a um método “indutivo”⁶⁵, isto é, calcado na experiência, valendo-se primeiramente de resultados obtidos pelas ciências naturais e apenas posteriormente ascendendo aos grandes temas metafísicos. Eis por que a obra é repleta de referências às ciências naturais. Eis também por que, mesmo após tantas edições, Hartmann nunca abriu mão do mote original da obra, impresso sempre em sua página de rosto: “Resultados especulativos conforme o método indutivo das ciências naturais”.

Outro tema com desenvolvimento potencial é a relação entre Hartmann e os autores da escola de Schopenhauer. Apesar de alegar que sua filosofia é descrita erroneamente como “schopenhauerianismo” e negar expressamente seu pertencimento à “escola schopenhaueriana”⁶⁶, Hartmann sempre foi visto, seja por seus contemporâneos ou pelos historiadores da filosofia recentes, como o protagonista dessa escola. O capítulo da obra de Sully dedicado ao pessimismo alemão trata também de Bahnsen e Frauenstädt, mas tem sintomaticamente como título: “Os pessimistas alemães. Sucessores de Schopenhauer: Hartmann, etc”⁶⁷. Além de Plümacher, as obras de Beiser e Invernizzi também conferem esse protagonismo a Hartmann. A fim de elucidar a singularidade de sua própria recepção da filosofia de Schopenhauer, em textos como *A escola de Schopenhauer* e *Neokantismo, Schopenhauerianismo e Hegelianismo* Hartmann traça um paralelo entre seu pensamento e o de cada um dos autores da escola de Schopenhauer. Esse paralelo é estabelecido a partir do posicionamento particular desses autores em relação a um *horizonte* formado por grandes temas oriundos da filosofia schopenhaueriana, ou seja, a partir das características de cada recepção da filosofia de Schopenhauer. E, embora algumas vezes o realce da diferença adquira um tom crítico, muitas vezes também Hartmann mostra-se elogioso em relação a certos aspectos dessas doutrinas, e outras vezes até mesmo aponta sua concordância em determinados posicionamentos. É assim que, por exemplo, Frauenstädt é elogiado por, mesmo após “ter por tanto tempo se limitado à difusão e popularização da doutrina de seu mestre”, ter sido capaz de “sentir a necessidade de tentar uma transformação [*Umbildung*]”⁶⁸ dessa doutrina. Segundo Hartmann, particularmente digno de elogio em Frauenstädt foi ter rompido “decididamente

⁶⁴ HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 51.

⁶⁵ HARTMANN, E. *Philosophie des Unbewussten*, p. 5ss. Segundo Martin Morgenstern, essa exigência hartmanniana de uma metafísica fundada em “base empírica” teve influência direta de Schopenhauer. Sua inspiração teria sido a rejeição schopenhaueriana de um pressuposto crucial da crítica kantiana à metafísica, a saber, o de que a metafísica deveria tratar apenas de conhecimentos a priori, excluindo assim qualquer fonte a partir da experiência. Ao conceber a possibilidade de uma via de acesso à coisa-em-si a partir de experiência, Schopenhauer teria aberto a possibilidade de uma metafísica “empiricamente fundada” (p. 598), operando uma ruptura relevante na história da filosofia. Dela surgiria uma “nova possibilidade metódica para a metafísica” (p. 605), que teria sido explorada de modo consciente por Hartmann em sua tentativa de erigir uma “metafísica indutiva” (MORGENSTERN, M. “Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts”. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Oct 1, 1987; 41; 4, p. 592-612).

⁶⁶ HARTMANN, E. “Mein Verhältniss zu Schopenhauer”, p. 25.

⁶⁷ SULLY, J. *Pessimism*, p. 106. Sully admite que, comparado aos demais “sucessores” de Schopenhauer abordados, Hartmann “fez tanto para dar uma nova forma ao conjunto da filosofia de Schopenhauer” que se torna “necessário examinar suas concepções com alguma extensão” (p. 109-110).

⁶⁸ HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 39. Apesar da imagem habitualmente difundida, Frauenstädt não teve uma postura completamente passiva e de aceitação integral da doutrina schopenhaueriana, mantendo importantes pontos de discordância que chegaram a estremecer sua relação direta com Schopenhauer.

com o idealismo subjetivo”⁶⁹, criticando o caráter a-histórico da doutrina schopenhaueriana. Entretanto, Hartmann conclui que, apesar desses méritos de Frauenstädt, “sua correção permaneceu insuficiente”⁷⁰. Em relação a Mainländer, Hartmann elogia seu “passo à frente sobre Schopenhauer, ao conceber o *Weltprocess* no sentido de um desenvolvimento teleológico conjunto, colhendo seus frutos maduros justamente na filosofia da história proibida por Schopenhauer”. Contudo, Mainländer é criticado ao apontar como “principal meio” para a redenção a “má escolha pela virgindade voluntária”⁷¹. Em relação a Bahnsen, Hartmann aponta uma diferença fundamental entre seus sistemas no que toca à concepção do querer. Enquanto Hartmann, como vimos, segue pela via schopenhaueriana do monismo da vontade, Bahnsen concebe um pluralismo da vontade. Além disso, Hartmann critica o pessimismo radical de Bahnsen: “sua fusão da dialética hegeliana com a metafísica da Vontade”, concebendo a autodiscórdia da vontade como insuperável, culmina num pessimismo absoluto, que “exagera o pessimismo até o miserabilismo do desespero, no qual concebe qualquer esperança de redenção individual ou universal como ilusão”⁷². Em *Neokantismo, schopenhauerianismo e hegelianismo*, Hartmann refere-se ao sistema de Bahnsen como um “pessimismo desesperado” que se “degenera numa concepção de mundo hipocondríaca, para não dizer histérica”⁷³. Apesar disso, Hartmann reconhece em Bahnsen “o mais original e significativo talento que a escola schopenhaueriana apresentou”⁷⁴. E se Hartmann não se via como representante da escola de Schopenhauer, lembremos que a recíproca era verdadeira: tanto Frauenstädt quanto Bahnsen publicaram duras críticas à filosofia hartmanniana⁷⁵.

Mais um tema que pode vir a ser desenvolvido é a interpretação nietzschiana da filosofia de Hartmann. Resumindo em linhas gerais, Nietzsche vê em Hartmann um falsificador do pessimismo schopenhaueriano⁷⁶. Seja numa obra de juventude, como a *Segunda Consideração Extemporânea*, ou já no último período, como o famoso parágrafo 357 d’*A gaia ciência*, a linha argumentativa é bem clara: a noção hartmanniana de *Weltprocess* seria uma teologia travestida, infiltrada num sistema que

⁶⁹ HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 40. Lembremos que o jovem Frauenstädt, estudante em Berlim na década de 1830, foi fortemente influenciado pela filosofia hegeliana. Os temas hegelianos perpassam as diferentes fases de sua recepção da filosofia de Schopenhauer, de tal modo que Beiser chega a concluir com ironia: “De fato, o primeiro apóstolo de Schopenhauer era realmente um hegeliano disfarçado” (BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 86).

⁷⁰ HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 41.

⁷¹ HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 43.

⁷² HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 44. Um tema interessante que mereceria maior desenvolvimento é a constatação de uma curiosa *tendência* na recepção da filosofia de Schopenhauer durante estas décadas: a tentativa de conciliar os pensamentos de Hegel e Schopenhauer. Hartmann, Bahnsen e Frauenstädt têm em comum a tentativa de (cada um a seu modo) agregar elementos da filosofia hegeliana à sua recepção da filosofia de Schopenhauer. Somos até mesmo tentados a falar numa espécie de corrente hegel-schopenhaueriana (expressão que certamente não seria bem recebida pelo próprio Schopenhauer).

⁷³ HARTMANN, E. *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Zweite Auflage. Berlin: Duncker, 1877, p. 14.

⁷⁴ HARTMANN, E. “Die Schopenhauer’sche Schule”, p. 45.

⁷⁵ Frauenstädt critica a filosofia de Hartmann sobretudo na carta 46 de suas *Neue Briefe über die Schopenhauer’sche Philosophie* (Leipzig: Brockhaus, 1876, p. 290 ss). Bahnsen, por sua vez, tece críticas a Hartmann sobretudo em *Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann’schen Evolutionismus aus Schopenhauer’schen Principien* (Berlin: Duncker, 1872).

⁷⁶ Num fragmento de 1884: “Que mau destino teve Schopenhauer! [...] Sua intuição fundamental do pessimismo encontrou um rebaixador berlinense involuntário (E. von Hartmann)!”. NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [51]* KSA 11, p. 161.

ilegitimamente se autoproclama pessimista⁷⁷. Se o grande mérito de Schopenhauer foi ter sido “o primeiro ateu confesso e inabalável”, levando a sério com seu pessimismo o “olhar de horror a um mundo desdivinizado” e a “vitória do ateísmo”, e se Hegel, por sua vez, representaria “o retardador por excelência” dessa vitória, procurando “nos convencer da divindade da existência” recorrendo ao “sentido histórico”⁷⁸, a empreitada hartmanniana de fundir o pessimismo de Schopenhauer com uma filosofia da história de inspiração hegeliana seria antes uma tentativa reacionária promovida pelo “europeu super-orgulhoso do século dezenove”, em sua “historicização incansável de tudo o que veio a ser”⁷⁹, de evitar o confronto com a questão fundamental colocada por Schopenhauer e que permearia a obra nietzschiana: após aquela “vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia”, “então a existência tem algum sentido?”⁸⁰. Nietzsche repudia muitas vezes com ironia o *Weltprozess* descrito na *Filosofia do Inconsciente*⁸¹. Vale lembrar que, embora o tema do pessimismo apareça geralmente associado ao primeiro período de seu pensamento, Nietzsche nunca abandonou essencialmente a questão. Num fragmento de 1884, por exemplo, Nietzsche autodenomina-se o “sério *continuador* do pessimismo schopenhaueriano”⁸². Noutro fragmento do último período, lemos: “minha espécie de pessimismo: - grande ponto de partida”⁸³. Sabe-se também que Nietzsche leu e anotou longamente a obra de Plümacher⁸⁴. Em suma, grande parte daquele *horizonte* de questões oriundas da filosofia de Schopenhauer e que desembocaram na escola schopenhaueriana (a questão da redenção, a concepção do querer, o monismo ou pluralismo da vontade, o valor de uma *Weltanschauung* histórica ou a-histórica e, sobretudo, do pessimismo) repercutem, de modos diferentes e em momentos distintos, no percurso da filosofia nietzschiana. Por isso, uma interface dos posicionamentos de Nietzsche e Hartmann diante dessas questões torna-se digna de interesse. Ainda mais quando consideramos que o próprio Hartmann efetuou uma crítica mordaz ao pensamento nietzschiano, sobretudo na segunda versão de um artigo intitulado *Nietzsches ‘neue Moral’*⁸⁵.

Por último, outro tema com potencial de desenvolvimento a partir da *Filosofia do Inconsciente* é a *Pessimismus-Frage*. Como dissemos, a publicação da *Filosofia do Inconsciente* acendeu essa controvérsia de grande destaque no cenário intelectual alemão nas décadas finais do século XIX. Seria interessante questionar por que o pessimismo hartmanniano, e não o schopenhaueriano, esteve no

⁷⁷ Noutro fragmento: “von Hartmann, um superficial cabeçudo [*Querkopf*], que mistura o pessimismo através da teologia” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 26 [326]*, KSA 11, p. 236). Ou ainda: “Entre os pensadores continuadores do pessimismo não computo Eduard von Hartmann” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 36 [49]*, KSA 11, p. 571).

⁷⁸ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 253-257. Trad. Paulo César de Souza.

⁷⁹ NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 77. Trad. Marco Antônio Casanova.

⁸⁰ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, p. 256. Num fragmento de 1873: “Essa filosofia hartmanniana é a travessura [*Fratze*] do cristianismo, com sua sabedoria absoluta...” (NIETZSCHE, F. *Fragmento 29 [52]*, KSA 7, p. 650).

⁸¹ Referindo-se diretamente a Hartmann: “enquanto se puder ainda falar, por exemplo, de ‘processo do mundo’ com a aprovação geral tal como tu falas, o juízo final ainda estará muito distante: pois se está ainda muito tranquilo sobre a terra, ainda florescem algumas ilusões; por exemplo, a ilusão de teus contemporâneos contigo” (NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva*, p. 82).

⁸² NIETZSCHE, F. *Fragmento 27 [78]*, KSA 11, p. 294. Itálico no original.

⁸³ NIETZSCHE, F. *Fragmento, 2 [128]*, KSA 12, p. 127. Itálico no original.

⁸⁴ Conforme BROBJER, T. *Nietzsche’s Philosophical Context*. Urbana: University of Illinois Press, 2008, p. 99.

⁸⁵ HARTMANN, E. “Nietzsches ‘neue Moral’”. In: *Ethische Studien*. Leipzig: H. Haacke, 1898, p. 34-69.

“centro do furacão”⁸⁶ nesta disputa. A hipótese de Beiser é: “porque ela promoveu uma versão mais popular e sistemática do pessimismo, a filosofia de Hartmann – não a de Schopenhauer – tornou-se o centro da controvérsia acerca do pessimismo”⁸⁷. Já Invernizzi sustenta que nas décadas de 1870 e 1880 “constata-se uma espécie de consolidação das posições elaboradas no decênio precedente: o juízo histórico sobre o pensamento de Schopenhauer é agora suficientemente definitivo e sua figura, bem ou mal, começa agora a fazer parte da constelação dos ‘clássicos’”. Por isso, nos “juízos críticos sobre sua filosofia [...] o tom polêmico é menos acalorado: o epicentro da batalha contra o pessimismo se move agora para Hartmann”⁸⁸. Seja qual for o motivo, é fato que o pessimismo de Hartmann tornou-se o principal alvo de ataques advindos de diferentes correntes intelectuais: de positivistas como Eugen Dühring, de materialistas como Julius Duboc, de teístas como Johannes Huber⁸⁹ e, sobretudo, da corrente dominante na filosofia acadêmica alemã à época, o neokantismo. Quase todos os principais expoentes neokantianos dedicaram escritos, geralmente críticos, à questão do pessimismo: Kuno Fischer, Friedrich Paulsen, Alois Riehl, Wilhelm Windelband, Hans Vaihinger⁹⁰, dentre outros. De maneira geral, eram questionados tanto os critérios escolhidos por Hartmann ao elaborar seu “balanço eudemonológico” quanto sobretudo a legitimidade filosófica e científica do pessimismo, na medida em que procura emitir um juízo global sobre o valor da vida.

Em contrapartida, Hartmann via-se agora sim como o protagonista de uma corrente com características bem definidas, defendendo seu pessimismo como “cientificamente fundado”⁹¹. Contando com seguidores como Olga Plümacher, Edmund Pfeiderer, Ludwig von Golther, dentre outros, essa corrente definia-se como “pessimismo moderno” ou “pessimismo filosófico”, buscando diferenciar-se das diversas espécies de “pessimismo falso ou distorcido, parcial”, e anunciando-se como o “verdadeiro pessimismo”⁹². Suas principais características seriam, em primeiro lugar, reconhecer em Schopenhauer seu fundador e em Hartmann seu grande protagonista; em segundo lugar, pretender apresentar um pessimismo metafísico, capaz de fornecer um sistema filosófico pessimista, uma *Weltanschauung*⁹³.

⁸⁶ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 162.

⁸⁷ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 123.

⁸⁸ INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell’ottocento*, p. 315.

⁸⁹ Personagem importante do universo intelectual alemão da época, Dühring ataca Hartmann sobretudo na segunda edição de seu *O valor da vida*, onde se refere ao autor da *Filosofia do Inconsciente* como o “maior filosofastro de propaganda” (DÜHRING, E. *Der Werth des Lebens*. Leipzig: Fues, 1877, p. 23). Sobre Duboc e Huber, ver seção Bibliografia.

⁹⁰ FISCHER, K. *Der Philosoph des Pessimismus: Ein Charakterproblem*. Heidelberg: Winter, 1897; PAULSEN, F. “Gründen und Ursachen des Pessimismus”. In: *Deutsche Rundschau*, 48 (1886), p. 360–81. RIEHL, A. *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie: Eine akademische Antrittsrede*. Tübingen: Mohr, 1883. WINDELBAND, W. “Pessimismus und Wissenschaft”. In: *Der Salon*, 2 (1877), 814–821. VAIHINGER, H. *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert*. Iserlohn: Baedeker, 1876.

⁹¹ HARTMANN, E. “Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen?”. In: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker, 1880, p. 65–85.

⁹² HARTMANN, E. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker, 1880, p. XV.

⁹³ Plümacher já abre seu livro apresentando as características do movimento: “O moderno pessimismo filosófico, tal como ele primeiro foi apresentado por Arthur Schopenhauer como membro inseparável, orgânico de um sistema filosófico completo [*geschlossen*], e cujo mais eminente [*hervorragend*] representante no presente é Eduard von Hartmann” (PLÜMACHER, O. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, p. 1). Pfeiderer ratifica as mesmas características: “A filosofia pessimista, que Schopenhauer iniciou de modo enérgico,

Foram décadas de uma polêmica que, em última instância, remetia àquela questão que Nietzsche elege como grande mérito de Schopenhauer ter trazido à tona: a questão do valor da vida. Por isso, um estudo mais detalhado do pensamento de Hartmann e seus desdobramentos pela *Pessimismus-Frage* poderia iluminar um aspecto talvez pouco considerado na história da filosofia: mesmo que seja exagero afirmar, como Beiser, que “Schopenhauer pautou a agenda intelectual da segunda metade do século XIX”⁹⁴, sem dúvida percebemos que, ao compreender a importância da filosofia de Hartmann em seu tempo, ressaltamos como o horizonte de questões trazido por Schopenhauer teve uma influência maior na filosofia alemã da segunda metade do século XIX do que habitualmente consideramos.

5) Bibliografia

BAHNSEN, J. *Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien*. Berlin: Duncker, 1872.

_____. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt: Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*. Leipzig: Grieben, 1882.

BARRETO, T. “Sobre a Filosofia do Inconsciente”. In: *Estudos de Filosofia*. Rio de Janeiro: Grijalbo, 1977, p. 284-289.

BEISER, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

BROBJER, T. *Nietzsche's Philosophical Context*. Urbana: University of Illinois Press, 2008.

CIRACÌ, Fabio, FAZIO, Domenico e KOßLER, Matthias. *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

DUBOC, J. *Der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös ethische Bedeutung für die Gegenwart*. Bonn: Strauss, 1881.

DÜHRING, E. *Der Werth des Lebens*. Zweite Auflage. Leipzig: Fues's, 1877.

FAZIO, D. “La scuola di Schopenhauer: i contesti”. In: *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

_____. “Nietzsche e il pessimismo post-schopenhaueriano: Hartmann, Mainländer e Bahnsen”. In:

gradualmente orientado, teve a sorte de receber um indiscutivelmente espirituoso e maduro discípulo [*Schüler*] e continuador [*Nachfolger*] do velho mestre: refiro-me a Hartmann, o famoso autor da *Filosofia do Inconsciente* [...] Apenas através dele [Hartmann], portanto um completo meio século após a primeira enérgica expressão, a *Weltanschauung* pessimista efetivamente adentrou a consciência do tempo [*Zeitbewusstsein*] (PFEIDERER, E. *Der moderne Pessimismus*. Berlin: Carl Habel, 1875, p. 7). Von Golther, após apresentar os elementos pessimistas que apareceram esporadicamente nas doutrinas filosóficas antigas (estoicismo, epicurismo, ceticismo, neoplatonismo), ressalta a singularidade do pessimismo moderno: “Apenas à nossa era moderna está reservado reunir o elemento de disposição pessimista [*Stimmungselement*], [...] e organizá-lo num sistema formalmente filosófico”. Em suma, trata-se de “uma completa [*geschlossene*] *Weltanschauung* pessimista” (GOLTHER, L. *Der moderne Pessimismus*. Leipzig: Brockhaus, 1878, p. 3).

⁹⁴ BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 15. Beiser defende que só conseguimos compreender “inteiramente a profundidade e extensão” da influência de Schopenhauer ao “mudar o foco” e perceber que essa influência “reside mais em sua era do que em pensadores individuais”. Assim, a influência de Schopenhauer poderia ser percebida não apenas em seus seguidores, mas também em seus opositores: “*Incredible sed verum*: Schopenhauer tem uma profunda influência em dois movimentos intelectuais do final do século XIX que eram totalmente opostos a ele: neokantismo e positivismo. Ele forçou esses movimentos a receber questões que, de outra forma, teriam ignorado completamente e, ao fazer isso, ele os modificou profundamente” (BEISER, F. *Weltschmerz*, p. 15). Segundo Beiser, por força da *Pessimismus-Frage*, a partir do final da década de 1870 o neokantismo começou paulatinamente a abranger também questões éticas, e não mais apenas epistemológicas, alterando substancialmente as características do movimento.

- La passione della conoscenza. Studi in onore di Sossio Giametta*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2010, p. 161-184.
- FISCHER, K. *Der Philosoph des Pessimismus: Ein Charakterproblem*. Heidelberg: Winter, 1897.
- FRAUENSTÄDT, J. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1876.
- GOLTHER, Ludwig von. *Der moderne Pessimismus*. Leipzig: Brockhaus, 1878.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. Berlin: Duncker, 1869.
- _____. *Philosophie des Unbewussten*. Fünfte Auflage. Berlin: Duncker, 1873.
- _____. *Philosophie des Unbewussten*. Siebente Auflage. Berlin: Duncker, 1876.
- _____. *Philosophie de l'Inconscient*. Paris: Germer Baillière, 1877. Trad. D. Nolen.
- _____. *Philosophy of the Unconscious*. London: Trübner & Co. Ludgate Hill, 1884. Trad. William Chatterton Coupland.
- _____. "Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus". In: *Philosophische Monatshefte*, Band II (Wintersemester 1868/1869). Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, p. 457-469.
- _____. HARTMANN, E. *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*. Berlin: Otto Loewenstein, 1869.
- _____. "Mein Entwicklungsgang". In: *Gesammelte Studien und Aufsätze*. Berlin: Duncker, 1876.
- _____. *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Zweite Auflage. Berlin: Duncker, 1877.
- _____. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Duncker, 1880.
- _____. *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig/Berlin: Wilhelm Friedrich, 1885.
- _____. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Zweite, erweiterte Auflage. Leipzig: Hermann Haacke, 1892.
- _____. *Ethische Studien*. Leipzig: Hermann Haacke, 1898.
- HUBER, J. *Der Pessimismus*. Munich: Teodor Ackermann, 1876.
- INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia editrice, 1994.
- JOUVIN, L. *Le pessimisme*. Paris: Perrin, 1892.
- MAINLÄNDER, P. *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin: Theodor Hofmann, 1879.
- MORGENSTERN, M. "Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts". In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Oct 1, 1987; 41; 4, p. 592-612.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe* em 15 volumes (org. Colli e Montinari). München: de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Segunda Consideração Intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. Trad. Marco Antônio Casanova.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Trad. Paulo César de Souza.
- PAUEN, M. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- PAULSEN, F. "Gründen und Ursachen des Pessimismus". In: *Deutsche Rundschau*, 48 (1886), 360-81.
- PLÜMACHER, O. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: G. Weiss, 1888.
- _____. *Der Kampf um's Unbewusste*. Berlin: Duncker, 1881.
- PFEIDERER, E. *Der moderne Pessimismus*. Berlin: Carl Habel, 1875.
- RAMOS, Flamarion C. "Tragédia sem redenção: o pessimismo absoluto de Julius Bahnsen". *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – Vol. 6, Nº 2, 2º semestre de 2015, p. 111-121.
- _____. "O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer". *Cadernos de Filosofia Alemã (USP)*, Nº 10, 2007, p. 35-50.
- RIEHL, A. *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie: Eine akademische Antrittsrede*. Tübingen: Mohr, 1883.
- SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke* (org. Löhneysen) em 5 volumes. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

- SULLY, J. *Pessimism: A History and a Criticism*. London: Henry S. King, 1877.
- TAUBERT, A. *Der Pessimismus und seine Gegner*. Berlin: Duncker, 1873.
- VAIHINGER, H. *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert*. Iserlohn: Baedeker, 1876.
- WOLF, Jean-Claude. *Eduard von Hartmann: Ein Philosoph der Gründerzeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- WINDELBAND, W. 'Pessimismus und Wissenschaft'. In: *Der Salon*, 2 (1877), 814-821.
- WUNDT, W. 'Philosophy in Germany'. In: *Mind*, Oxford University Press, vol. 2, n° 8, 1877, p. 493-518.