

Eli Vagner Francisco Rodrigues

Ética e Teleologia na Filosofia de Schopenhauer

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Oswaldo
Giacoia Junior.

Este exemplar corresponde à
Redação final da dissertação
Defendida e aprovada pela
comissão julgadora em

____/____/____

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior



Prof. Dr. Roberto Romano da Silva



Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani

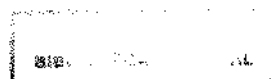


Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto



Universidade Estadual de Campinas
1999

185960



UNIDADE	BC
N.º CANCELADO	
V.	Ex.
1.º 2.º 3.º 4.º 5.º	38440
PERC	229/99
D	☒
PREÇO	R \$ 11,00.
DATA	24/08/99
N.º CPD	

CM-00125607-4

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

R 618 e **Rodrigues, Eli Vagner Francisco**
Ética e teleologia na filosofia de Schopenhauer / Eli Vagner
Francisco Rodrigues. - - Campinas, SP : [s. n.], 1999.

Orientador: Oswaldo Giacóia Jr..
Dissertação (mestrado) -Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Ética. 3. Teleologia.
4. Irracionalismo (Filosofia). I. Giacóia Júnior, Oswaldo.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Agradecimentos:

Agradeço ao Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior pela orientação segura e paciente, tanto na graduação quanto no mestrado.

Agradeço também ao Prof. Dr. Roberto Romano da Silva, ao Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani e ao Prof. Dr. Francisco Benjamín de Souza Netto, pelas sugestões relativas ao texto final desta dissertação.

Agradeço à FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pelo apoio financeiro, sem o qual este trabalho não seria realizado.

Agradeço aos meus pais pelo apoio e pelo carinho.

Para Daniela.

Lista de Abreviaturas:

MVR – *O Mundo como Vontade e Representação.*

SFM – *Sobre o Fundamento da Moral.*

PP – *Parerga e Paralipomena.*

SFT – *Schopenhauer: Une Philosophie de la tragédie.*

SD – *Schopenhauer e a questão do dogmatismo.*

FHF – *Fragments sobre história da filosofia.*

CFK – *Crítica da filosofia kantiana..*

LE – *Lições sobre ética.*

MRCN – *La moral, la Religion y la Ciencia de la Naturaleza.*

(As referências completas se encontram na bibliografia final.)

Sumário:

Apresentação.....	3
<u>I-Introdução.....</u>	6
Princípios da Filosofia de Schopenhauer.....	6
<u>II-Ética e Metafísica.....</u>	13
O Aspecto Crítico.....	28
Crítica às Filosofias Morais Dogmáticas.....	32
Crítica à Filosofia Moral Kantiana.....	35
A Negação da Tese amoralista.....	44
<u>III-A Ética da compaixão.....</u>	45
A Explicação do Fenômeno Ético Originário.....	52
A Justiça Eterna.....	58
A Ética da Compaixão e Rousseau	64
A Arte como Quietivo da Vontade.....	71
Aspectos da Metafísica da Vontade.....	78
Ética e Religião.....	86
<u>IV-Conclusão.....</u>	119
Excursos: I, II, III.....	124
Bibliografia.....	142

Apresentação

No parágrafo 109 dos *Parerga und Paralipomena*, Schopenhauer afirma que “a negação de uma significação moral do mundo constitui o maior e mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade.”¹ Tal declaração aponta para um dos principais desafios da filosofia de Schopenhauer: o estabelecimento de um sentido moral para a existência. Para o filósofo de Frankfurt, enquanto o aspecto físico do real remete a uma gratuidade originária, o aspecto moral oculta-se para além da aparência. O aspecto físico é passível de uma investigação empírico-racional, o que determina sua natureza objetiva e sua aceitação menos problemática. Já o aspecto moral, segundo Schopenhauer, é de outra ordem e muito mais importante do que o físico, pois não só pode determinar o sentido das ações humanas, como, acredita o filósofo, pode revelar a essência das coisas e nos indicar o caminho para a elucidação do verdadeiro sentido do mundo. Para Schopenhauer, o filósofo está investido de uma missão heróica na decifração do enigma da existência. Assim como Édipo diante da esfinge, o filósofo deve desvendar, ou revelar, o verdadeiro significado do mundo. No mito, quando Édipo decifra o enigma proposto pela esfinge ela se precipita do alto de um rochedo e, vencida, morre.

¹ *Parerga e Paralipomena*, trad. Wolfgang Leo Maar, traduzido do alemão *Parerga und Paralipomena*, *Kleine philosophische Schriften*, publicado em *Arthur Schopenhauer – Sämtliche Werke*, Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden, 1947, Vol II, pp. 105-108., Col. Os Pensadores, Nova Cultural, São Paulo, 1988.

Schopenhauer supondo ter resolvido o problema do ordenamento moral, declara que a esfinge foi vencida, desta vez no campo da filosofia especulativa. O modo como Schopenhauer descortina este lado oculto do mundo será o objeto deste estudo.

O caminho para a elucidação do problema, afirma Schopenhauer, está na própria natureza e na experiência que cada ser humano tem dos dois lados da realidade, o mundo como vontade, e como representação. Para o filósofo, a partir desta “experiência dos dois lados do mundo” pode-se conhecer a essência íntima das coisas afinal, afirma Schopenhauer, somos parte integrante da natureza, muito mais do que supomos; sua essência íntima é nossa vontade; seu fenômeno, a nossa representação.

É assumindo a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si que Schopenhauer estabelece sua divergência fundamental em relação ao kantismo. Se para Kant as coisas não podem ser conhecidas em si mesmas, restando-nos apenas o conhecimento dos fenômenos, para Schopenhauer, o aspecto noumênico do mundo é conhecido por todo indivíduo, na experiência do “próprio corpo”. Neste “ponto certo”, (*rechter Punkt*), afirma o filósofo, conhecemos nossa essência e, por analogia, podemos deduzir a natureza da “essência do mundo”. Para o filósofo, a experiência do corpo próprio proporciona o conhecimento daquele “impulso” (*Trieb*) que está por trás de toda multiplicidade do mundo fenomenal, a Vontade. Esta, segundo Schopenhauer, é um impulso cego e infinito que repõe incessantemente seus objetos. Partindo desta concepção

fundamental, a divisão do mundo em dois lados, vontade e representação, em-si e fenômeno, Schopenhauer constrói sua metafísica, a chamada “metafísica da vontade”, que irá fundamentar a ética da compaixão.

Para que se compreenda cada aspecto do pensamento de Schopenhauer de maneira satisfatória é preciso um conhecimento, mesmo geral, da metafísica da Vontade. Nas páginas seguintes apresentamos, em linhas gerais, alguns princípios do sistema schopenhauriano.

I-Introdução

Princípios da Filosofia de Schopenhauer

Segundo Thomas Mann, a filosofia de Schopenhauer fornece uma visão lógica, coerente e harmônica da organização espiritual do mundo, algo que remonta à fonte de conhecimento em que se inspirou o ocidente: a filosofia de Platão. Para este, deve-se distinguir as coisas visíveis por um lado e as coisas inteligíveis por outro. As coisas visíveis estão sempre em devir, jamais são em si mesmas. A mudança, a multiplicidade e a relatividade do mundo sensível, dão origem a um tipo de conhecimento que não pode ultrapassar o nível da opinião, (*doxa*), conhecimento este que é provocado por sensações. O que “é” verdadeiramente, e que não se transforma, são os arquétipos, (as idéias), dos quais o mundo sensível é apenas cópia e sombra. Apreender a verdadeira essência do mundo é subordinar a multiplicidade dos fenômenos à idéia, é espiritualizar o conhecimento. Essa desqualificação do sensível implica numa valorização do espiritual, em outras palavras, daquilo que está fora do tempo. Alguns princípios desta doutrina são retomados por Immanuel Kant que, segundo Schopenhauer, é responsável pela maior construção filosófica no campo da gnoseologia. Para Kant toda a nossa experiência se submete a uma estrutura *a priori*, que é condição de possibilidade do

mundo fenomenal e que está presente no sujeito cognoscente. Essa estrutura torna possível a conexão dinâmica e matemática dos fenômenos, vedando-nos o acesso às coisas, tais como elas são em si mesmas. Ela é composta, basicamente, pelas categorias ou formas do pensamento e pelas intuições puras do tempo e espaço que possibilitam a recepção do diverso empírico. Mesmo o conhecimento do nosso próprio corpo se limita à esfera fenomenal. Conhecemo-lo apenas como ele se apresenta para nós (como fenômeno), não em sua essência. Um conhecimento transcendente a essa esfera seria o que atingiríamos se a razão se tornasse crítica da razão, isto é, se a razão viesse a conhecer as suas próprias operações ou modos de representação. O mundo para Kant, podemos afirmar, tem dois “lados”: o “fenomenal” e o “noumênico” (em-si). Nesta separação (divisão) fundamental se baseia a metafísica da vontade de Schopenhauer. Em sua obra capital: *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo afirma:

“O mundo é minha representação.- Esta proposição é uma verdade para todo ser vivo e pensante, embora só no homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido. A partir do momento em que é capaz de o levar a este estado, pode dizer-se que nasceu nele o espírito filosófico. ” (§ 1 MVR)

No sistema schopenhauriano, as representações constituem o aspecto fenomenal do mundo, aspecto ao qual temos acesso através de nossa constituição cognitiva. O outro lado, que corresponde ao em-si,

que para Kant é inacessível (incognoscível), Schopenhauer afirma ser cognoscível através da “experiência da vontade individual”.

Para Schopenhauer, a vontade é a fonte de todos os fenômenos, potência presente e operante em cada um deles, essência de todo mundo visível e de toda a vida. O mundo, então, para Schopenhauer, tem uma dupla face, uma exposta outra oculta: Vontade e Representação, ou ainda, Fenômeno e Vontade, sendo que os fenômenos são objetivações da vontade.

Se, a partir dessa concepção do mundo, perguntarmos pela finalidade das objetivações da vontade, em outras palavras, perguntarmos pelo “telos” da vontade ou ainda pela finalidade última da vida, tanto do homem como de toda natureza, a resposta de Schopenhauer é sombria. Para o filósofo, a vontade é algo “primordial” e “incondicionado”, um impulso cego, sem um telos inteligível, responsável pelas objetivações do mundo sensível. A objetivação da vontade dá origem à multiplicidade mas não justifica sua existência.

Na multiplicidade de fenômenos, Schopenhauer vê os diferentes graus de objetivação da vontade, do reino mineral até o mundo dos animais racionais. O homem ocupa o topo da escala. Neste nível surge a racionalidade que, para Schopenhauer, representa apenas uma sofisticação na escala de objetivações.

A subordinação da razão à vontade, idéia contrária à tradição filosófica, está nos fundamentos do que apontamos como a “inspiração

irracionalista” da filosofia schopenhauriana. O homem deixa de ser, na essência, o “*zoon logon*”, o animal racional, e passa a ser fruto de uma objetivação mais sofisticada da vontade cega e indeterminada. O status da razão passa a ser o de escrava da vontade. A inteligência do homem estaria a serviço da satisfação da vontade individual. Essa inteligência, no entanto, abre o caminho para o conhecimento da essência do mundo. Veremos adiante que, no momento em que a vontade conhece a si mesma, a “inteligência” ou “racionalidade” tem um papel importante.

Na natureza, Schopenhauer vê os diversos graus de objetivação da vontade, na forma de uma multiplicidade de indivíduos que lutam entre si gerando um mundo de disputa perpétua pela satisfação das vontades individuais. Assim, o mundo vegetal serve ao animal e os animais ao próprios animais e ao homem. Da experiência desta luta interminável o homem retira suas impressões e a inteligência humana, ou a atividade do espírito, formula juízos sobre o mundo, os quais podem ser basicamente de dois tipos, e originam duas teses antagônicas; um afirma que ele é essencialmente mau, a plena saciedade da vontade nunca é alcançada, pois sua natureza é cega e infinita (pessimismo); o outro afirma que o mundo e a existência humana não podem ser apenas o absurdo das disputas naturais e que deve haver, ou efetivamente há, um sentido e uma ordem que justificam tais existências (otimismo). Dessas duas teses antagônicas podem surgir duas posições éticas: a negação da vontade de viver, resultado de uma apreciação e de um juízo pessimista e

de resignação frente ao mundo, e uma contrária, como afirmação da vontade, seja na forma de uma justificação teórico-racional do mundo ou de uma justificação, ou afirmação, dogmática da vida.

Schopenhauer adota a visão pessimista e apresenta um panorama das misérias e dos sofrimentos humanos como argumento a favor da negação da vontade de viver. Nenhuma satisfação do querer, afirma, pode durar; a felicidade seria o repouso, mas este é incompatível com a própria natureza da vontade, cujas exigências renascem a cada instante, a dor (ausência do objeto da vontade) dá pouca trêgua ao homem. Neste sentido Schopenhauer afirma que só a dor é positiva, o prazer seria sua momentânea interrupção.

O filósofo, contudo, vê uma “salvação” para o homem, com fundamento naquele momento de “astúcia da inteligência”, quando a vontade conhece sua verdadeira natureza. A razão, mesmo sendo produto da vontade, pode, “em circunstâncias particularmente felizes”, emancipar-se, tornar-se autônoma e, ao menos durante algum tempo, estabelecer um aniquilamento da vontade. Neste raro estado, o conhecimento se separa da vontade, o sujeito deixa de ser um simples indivíduo, ilusão que o aspecto sensível de seu conhecimento produzia, tornando-se puro e sem vontade, o puro sujeito do conhecimento. Esta momentânea libertação da vontade pode ocorrer num estágio estético. A contemplação artística proporciona um desinteresse pelo sensível, uma espécie de libertação do querer imediatista da sensação. Ao assistirmos

uma cena dramática, por exemplo, a materialidade do gesto do ator, seu corpo, pode ser esquecido para que transpareça a essência do seu personagem, a materialidade pode desaparecer no horizonte da contemplação. Neste sentido, uma educação artística deveria iniciar os homens no exercício de desprendimento do sensível. Justamente por esta concepção Schopenhauer elege a música como a mais elevada das atividades artísticas, sua natureza mais abstrata, devida à quase total falta de materialidade, proporciona, segundo o filósofo, maior desprendimento do sensível do que as outras artes.

Schopenhauer pensa a arte como um quietivo (*quietif*) da vontade. A contemplação artística é investida de um caráter ético, justamente por proporcionar uma momentânea da libertação do jugo da vontade, que, na perspectiva ética, é a fonte de todos os males.

O estado estético, no entanto, proporciona apenas um vislumbre da mais perfeita libertação, só conseguida através do ascetismo. Para Schopenhauer o santo (asceta) é uma espécie de acabamento do artista. A inspiração ascética de algumas doutrinas religiosas é vista pelo filósofo como uma lição de sabedoria que as antigas religiões nos legaram.

A salvação, (a supressão da vontade), ocorreria num exercício de resignação e desprendimento da vontade. Neste caminho o homem se livraria da ilusão da vida individual e alcançaria o estado de renúncia voluntária, onde, na prática do desligamento do mundo sensível e individual, encontraria a ausência total da vontade e, conseqüentemente,

o fim do sofrimento. Esta negação e supressão total do volitivo é o ponto culminante para onde aponta a ética schopenhauriana. A questão da finalidade, do *telos* da vontade, relaciona-se necessariamente com as questões éticas. O juízo sobre o valor do mundo e da existência determina a natureza pessimista da sua filosofia. A perspectiva niilista da negação da vontade só faz sentido dentro de uma concepção mais geral, que não encontra para o mundo e para a vida uma finalidade que os justifique. Assim, acredito, o problema da teleologia e da ética, além de estarem intimamente relacionados, são fundamentais para a compreensão da filosofia de Schopenhauer.

II-Ética e Metafísica

O problema do ordenamento moral do mundo foi considerado por Schopenhauer uma questão capital da filosofia. O filósofo seria responsável pela demonstração racional desta ordem moral. Tal demonstração, no entanto, se apresenta como uma grande dificuldade, pois, segundo Schopenhauer, transpor o abismo entre a ordem física e a suposta ordem moral, resulta em trabalho dos mais difíceis no campo da filosofia especulativa. Cumpre notar que, para Schopenhauer, toda filosofia é especulativa, não existindo, para ele, uma filosofia prática. Fundamentar a ordem física do mundo em uma ordem moral sempre foi o grande desafio da filosofia moral, trabalho que, segundo Schopenhauer, não foi satisfatoriamente realizado até a sua época. A ética teria sofrido, até então, de um vício teológico; os filósofos, na maioria dos casos, apelaram para uma esfera supra-sensível na tentativa de fundamentar a moral. Na introdução à *Sobre o Fundamento da Moral* se afirma:

“Para o povo, a moral fundamenta-se por meio da teologia, como sendo a vontade manifesta de Deus. Vemos, em contrapartida, os filósofos com poucas exceções, esforçarem-se cuidadosamente para excluir esta forma de fundamentação, ou melhor, para evitá-la, recorrendo de preferência a ela por razões sofisticadas. De onde vem esta contradição? Não se pode certamente pensar numa fundamentação mais eficaz para a moral

do que a teológica, pois quem seria tão atrevido para contrapor-se à vontade do Todo-Poderoso onisciente? (SFM pág.11)

A ética de Kant é criticada por sua inspiração teológica. Kant teria, sem dúvida, arruinado definitivamente a teologia especulativa, privando assim a ética de seu fundamento tradicional; porém teria permanecido um teólogo. Sua filosofia prática, para Schopenhauer, é puro disfarce da moral teológica. A existência de Deus como postulado da razão pura prática e a dedução da autonomia são, segundo Schopenhauer, exemplos de dogmatismos que ele, como filósofo que adota as restrições feitas pelo próprio Kant a toda filosofia especulativa, não pode aceitar como fundamento de uma ética. A atitude de Schopenhauer, pois, é de negar e criticar as filosofias morais dogmáticas. Sua adesão aos princípios da filosofia crítica kantiana² faz com que ele rejeite toda espécie de influência da teologia sobre a filosofia. A crítica às filosofias morais dogmáticas e a conseqüente negação da fundamentação que estas apresentam para a ordem moral do mundo levam Schopenhauer a se deparar com a tese amoralista, a que defende a falta de um sentido moral no mundo. Se todas as filosofias que propunham a idéia de uma ordenação falharam, a tese amoralista, a negação da ordenação moral, conseqüentemente, ganha mais credibilidade.

O ateísmo de Schopenhauer, sua negação radical da teologia, que se transforma em combate filosófico permanente com as filosofias de sua

² Referimo-nos ao aspecto restritivo do projeto da primeira crítica no tocante à teologia racional.

época, e sua crítica às filosofias morais dogmáticas poderiam levá-lo ao ceticismo moral, ou seja, à negação de um sentido moral para o mundo. Para ele, porém, tal forma de pensar representa a maior perversão do pensamento; o filósofo, acredita ele, deve refutar a tese amoralista e “reconduzir o pensamento ao caminho seguro da verdade”. No parágrafo 109 do capítulo VIII de *Parerga e Paralipomena* ele escreve:

“Que o mundo tenha uma mera significação física, nenhuma significação moral, é a maior, a mais perniciosa, o erro mais fundamental, a própria perversidade da mente, e é bem no fundo, isso que a fé personificou no Anticristo.” (PP pág. 188)

Schopenhauer nega as filosofias morais de inspiração teológica mas, por outro lado, afirma a necessidade de fundamentar a moral contra a tese amoralista. Sua filosofia aparece num contexto em que os sistemas dogmáticos, (aqueles cujos fundamentos não podem ser verificados pela experiência), tendo sofrido os ataques da crítica kantiana, perdem credibilidade. Momento em que os defensores da tese amoralista podem se valer de aspectos desta crítica para defender suas posições³

A preocupação intelectual da época, no que se refere à questão ética, é notada também na literatura. Dostoyévski faz desta questão um tema recorrente de sua obra. Vinte anos após a morte de Schopenhauer, o romancista russo personifica a tese amoralista na figura de Ivan

³ É significativo que Nietzsche, alguns anos mais tarde, reivindique para si em *O Anticristo* o epíteto que Schopenhauer condenava.

Karamazóv que sentencia: “Se Deus morreu, tudo é permitido.” A frase de Ivan Karamazóv reflete o confronto entre a moral cristã e a tendência ateísta do pensamento⁴. A filosofia moral de Schopenhauer se relaciona diretamente com as duas perspectivas. Se, por um lado, seu pensamento é ateísta, por outro sua ética é, como o próprio filósofo afirma: “propriamente cristã”. Schopenhauer se propõe, então, a difícil tarefa de demonstrar uma ordenação moral do mundo, sem repetir os erros das filosofias morais dogmáticas. Permanece, porém, ainda a dificuldade de conciliar um sistema ateísta, de inspiração irracionalista, o qual vê no mundo a manifestação de uma essência irracional, com a idéia de uma ordenação moral.

Na introdução à obra *Sobre o fundamento da moral*, sua contribuição ao concurso promovido pela Sociedade Real Dinamarquesa sobre a fonte e o fundamento da moral, o filósofo afirma:

“...no correr dos últimos cinquenta anos, as convicções filosóficas fundamentais dos intelectuais europeus sofreram uma reviravolta, que alguns apenas admitem hesitantemente, mas que não pode ser negada. Como consequência, os fundamentos antigos da ética apodreceram, apesar de ter ficado a confiança de que ela mesma nunca pode afundar. Daí surge a convicção de que se tem de lhe dar outros apoios que não mais os até hoje existentes, adequando-os aos conhecimentos avançados da época...Em

⁴ ...per Dostoyevskij, il problema del nichilismo è anzitutto il problema di Dio... (GIVONE, S. *Dostoyevskij e la filosofia*. p.151) Nesta obra Givone relaciona a produção de Dostoyewski com a filosofia européia de 1880 a 1982.

todos os tempos pregou-se muita e boa moral. Mas sua fundamentação andou sempre de mal a pior. (SFM pág. 12, grifo nosso)

Schopenhauer afirma a necessidade de fundamentar a moral em novas bases, a necessidade de tirar a moral do amplo esteio que lhe dava a filosofia kantiana, *“que carece de um fundamento sólido, com isso, a moral é de novo entregue à sua perplexidade na qual deve permanecer antes que eu me ponha a expor o princípio moral verdadeiro da natureza humana...”* (SFM pág.15)

A contribuição de Schopenhauer à filosofia moral deverá obedecer ao rigor imposto pelo criticismo kantiano, que o próprio filósofo, como dissemos, reivindica. Schopenhauer se vê diante da seguinte dificuldade: Como afirmar o ordenamento moral do mundo sem o apelo tradicional à lei moral, ao legislador supremo, à uma ordenação fundamentada na razão, à idéia de finalidade para o mundo, enfim, aos tradicionais recursos usados pelas filosofias morais dogmáticas? E ainda, como tornar a idéia da ordenação moral do mundo compatível com sua metafísica que nomeia um princípio irracional para o mundo?

A meu ver, a compreensão da solução dada por Schopenhauer a essas questões passa necessariamente por um estudo de sua metafísica, sobretudo pela compreensão de seu caráter imanente, pois para ele;

“o estofo e os limites das considerações éticas são dados pelo mundo em que estamos e que está em nós, cuja riqueza é tão grande que mesmo a

mais profunda investigação para a qual o espírito humano fosse apto não poderia esgotá-la". (SD pág.155)

O caráter imanente que Schopenhauer reivindica para sua metafísica deve responder pela suposta natureza não dogmática de sua ética e, portanto, fornecer a ela um fundamento sólido.

O estudo da metafísica da vontade constitui, então, um ponto importante deste trabalho e é na relação ética e vontade que surge uma das questões principais, a saber, a relação, aparentemente paradoxal, entre a afirmação da ordenação moral do mundo e a metafísica que nega uma finalidade inteligível para o mundo e considera como sua essência uma vontade cega.

A separação efetuada por Kant entre fenômeno e coisa-em-si fica atestada no título da obra capital, *O Mundo como Vontade e Representação*, (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, doravante citado como O Mundo), assinalando a aceitação dessa distinção. Por outro lado existe uma diferença capital entre a sua teoria do conhecimento e a de Kant, se, para este último, somente o mundo fenomenal é passível de conhecimento, não passando as coisas-em-si de uma idéia de razão, para Schopenhauer é este em-si que nos fornece o verdadeiro conhecimento, constituindo a essência e fundamento último do mundo que nos é dado apenas como representação. A coisa em si, segundo Schopenhauer, é a Vontade, aquilo que constitui o impulso primordial por detrás dos fenômenos, o em-si do

mundo, cego e incessante, sua natureza determina o movimento incansável dos seres animados no sentido da satisfação.

À questão da finalidade pode-se acrescentar que, no sistema de Schopenhauer, a ausência de Deus, a presença do homem como ser corporal finito, e o mundo visto como vontade descartam toda possibilidade de um *telos*. Sendo assim, seria razoável dizer que a existência do mundo perde qualquer dimensão de sentido e finalidade. Uma vez que se adotou tal visão do mundo como se pode afirmar uma ordenação moral? Alexis Philonenko no capítulo: Phénoménologie de la vie éthique de sua obra *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie* aponta o problema:

“On peut bien reprocher à Schopenhauer la naturalisation de l'éthique qu'il opère ici, réunissant en une même pensée le destin comme absence de fin de la plante, de l'animal et de l'homme. C'est la directe conséquence de son rejet du primat de la raison pratique. Comparant l'homme à la plante Schopenhauer, dévoilant la Ziellösigkeit, en prépare la définition et ouvre la porte à une éthique non-cartésienne” (SFT pág. 185, grifo nosso)

O termo *Ziellösigkeit* pode ser traduzido aqui como “ausência de alvo” ou “ausência de meta”. De fato, a tese da ordenação moral do mundo constitui-se no problema fundamental para a filosofia de Schopenhauer. Verificar qual a solução que este pode oferecer para que se desfaça o aparente paradoxo é um de nossos objetivos. O que, *prima facie*, a filosofia de Schopenhauer nos indica como solução para este problema, e que se

impõe como um via para se compreender segurança a ética, implica um estudo da metafísica da vontade e da relação desta com a filosofia moral. A interpretação dada por Maria Lúcia Cacciola à filosofia em pauta em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* constitui uma referência importante para nosso trabalho. A autora apresenta a filosofia de Schopenhauer como uma reação e alternativa ao dogmatismo enquadrando-a, como queria o filósofo, numa continuação do projeto crítico kantiano. Cacciola atenta para o fato de que a demonstração do caráter imanente da metafísica da vontade é crucial para o sucesso do projeto Schopenhauriano.

“A tônica da filosofia de Schopenhauer é, pois, a imanência, o dado concreto e intuitivo. Sua metafísica quer ser uma metafísica imanente que tem sua origem na experiência externa e interna, entrelaçando no “ponto certo” (rechten Punkt) que é o corpo. A afirmação do corpo como ponto de partida e foco do conhecimento filosófico marca a especificidade do pensamento de Schopenhauer, pois nele o eixo da filosofia e da metafísica desloca-se do “espiritual” e do “intelectual” para o concreto.” (SD pág.179)

O destaque para o aspecto imanente se verifica na valorização do aspecto concreto da experiência do corpo. Cumpre lembrar que o conhecimento da vontade se dá através da experiência interna da vontade, sendo as ações do corpo os atos da vontade. Assim a metafísica da vontade assenta suas bases no mundo da experiência possível.

“Uma das pistas para delimitar o conceito de vontade é a da gênese que lhe é atribuída pelo próprio Schopenhauer a partir da Crítica da Razão Pura, mais especificamente da “solução da terceira antinomia”, onde Kant mostra a possibilidade de conciliar liberdade e necessidade, estabelecendo, a partir daí, a idéia transcendental de liberdade referida ao em-si e a necessidade natural regendo as coisas enquanto objetos da experiência. Outro caminho de investigação é a tentativa de Schopenhauer de dar um sentido positivo à crítica da razão, reconstruindo a metafísica. Esta, para não infringir as proibições da própria crítica, teria que ser buscada na própria experiência, remetendo com isso à percepção interna da vontade em cada indivíduo humano... A Vontade como essência só pode ser conhecida por meio das ações do corpo, que são o mesmo que os atos da vontade...Em suma, essas análises legitimam a filiação do pensamento de Schopenhauer à filosofia de Kant, mostrando que se houve infidelidade na leitura que ele faz da crítica, ela não significa uma volta atrás, ou seja uma retomada do dogmatismo pré-crítico.” (SD pág.21)

A opção pela experiência do mundo e pelo auto-conhecimento, pelo conhecimento da vontade individual, no fenômeno do corpo como fundamentos de sua metafísica, caracterizam a ênfase que Schopenhauer dá ao mundo real, e à experiência da vida, fugindo à regra e ao costume filosófico de sua época, este um dos principais elementos que marcam a diferença do seu estilo de filosofar.

“Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo: por isso a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência externa e interna é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo o conhecimento; que por isso, a solução do enigma do mundo só é possível através do entrelaçamento adequado e executado no ponto certo (rechten Punkt) da experiência externa com a interna e pela ligação que daí decorre dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas.” (CFK pág. 95)

Neste ponto Schopenhauer destaca o caráter imanente de sua metafísica como condição de resolução e compreensão do enigma do mundo. Ora, se o maior enigma que nos é posto é o da ordenação moral, fica sugerida a via de solução do problema. É no vínculo da metafísica com a ética que se pode compreender como se fundamenta a ordenação.

A metafísica da vontade elege o corpo como o ponto certo do entrelaçamento da experiência externa e interna, lugar onde o sujeito do conhecer e o sujeito do querer se identificam.

“O corpo pode ser conhecido de dois modos totalmente diferentes: como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e ‘concomitantemente de um modo bem diferente, a saber, como o conhecido imediatamente por todos, o que a palavra vontade indica.’ Enquanto aquilo que é imediatamente conhecido, além de ser condição de

possibilidade do conhecer, o corpo é a chave para descobrir o significado do mundo.” (SD pág.41)

A fundamentação dada por Schopenhauer à moral não se sustentaria sem a base da metafísica imanente. Na obra *Sobre o fundamento da moral*, o filósofo afirma:

“...a exigência de que a ética se apoie sobre a metafísica é incontestável, como já comprovei na introdução, por meio da autoridade da Kant e Wolff.” (SFM pág.198)

No capítulo III da obra *Sobre o fundamento da moral* Schopenhauer, depois de criticar a fundamentação kantiana da moral, apresenta sua própria fundamentação da ética. Começa por afirmar que as tentativas anteriores de fundamentar a ética:

“...são afirmações indemonstradas, apanhadas no ar e, ao mesmo tempo, como também a própria fundação de Kant, sutilezas artificiais, exigindo as mais finas distinções e repousando sobre conceitos os mais abstratos, complicadas combinações, regras heurísticas, proposições que balançam na ponta de uma agulha e máximas de perna de pau, de cuja altura não mais se pode ver a vida real e sua azáfama.” (SFM pág.101)

Citando estrategicamente a “vida real” para introduzir o “caminho modesto” que vai indicar para a sua filosofia moral, o filósofo considera como objeto da ética “os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isso, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico.” (SFM pág.113). Por este caminho, Schopenhauer

se propõe a investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral. Estas ações, diz o filósofo, seriam as de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. Qual seria a motivação última dessas ações? Antes vejamos qual é, para Schopenhauer a motivação anti-moral:

“O egoísmo é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a motivação moral tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo de real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística.”
(SFM pág.117)

O egoísmo é a mais importante “potência” que atua contra a ação moral. Ora a *“ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral.”* Respondemos assim a questão acima levantada: a motivação última de uma ação moral deve ser o bem-estar ou mal-estar de outro indivíduo. Mas como é possível que a consideração do outro possa ser móbil imediato da minha vontade? O filósofo responde:

“Manifestamente só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total

entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos em certo grau.” (SFM pág.129)

Aqui, Schopenhauer oferece elementos para um nexo entre a metafísica e a ética. Estabelecido o critério do ato não egoísta, resta-nos saber como ele é possível. Como esclareceremos mais adiante, o filósofo vê na identificação do indivíduo com os outros a base de tal possibilidade. É neste ponto que podemos retornar à metafísica da vontade e estabelecer a relação com a ética. Schopenhauer afirma que, como sujeito do conhecimento, o homem tem a experiência da vontade. Nisto ele constata a natureza sofredora desta essência metafísica do mundo. A sua experiência interna da vontade aliada à experiência externa leva-o a constatar que aquilo que subjaz ao mundo como um todo, inclusive a ele próprio, é a mesma vontade infinita, eternamente insatisfeita. Compreende que o sofrimento tem sua raiz na natureza infinita da vontade, sendo ele próprio participante deste sofrer, pois comunga da mesma essência. Neste momento, toda alteridade perde o sentido, o princípio de individuação, que lhe dava a ilusão da separação entre seu “eu” e o “não-eu”, se dissipa, cai o “véu de Maia” ⁵. A consciência da unidade “essencial” de todas as coisas se instaura inaugurando uma nova experiência do mundo: A visão mística da unidade essencial do universo. É esta cosmovisão que vai dar sentido para o agir moral.

⁵ Designação que a tradição religiosa hindu dá à ilusão do mundo aparente.

“Só então não o olho mais [o não-eu] como alguém que é para mim estranho e indiferente e totalmente diferente de mim, como me é dado pela intuição empírica, mas eu sofro com ele nele, embora sua pele não encerre meus nervos. Só por meio disso o seu mal, a sua necessidade tornam-se motivos para mim. Fora disso, só podem ser motivos os meus próprios. Este processo é, eu repito, misterioso, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência.” (SFM pág.155)

A individuação fenomênica, segundo Schopenhauer, é uma ilusão, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não eu não é errônea, mas expressão da verdade metafísica. Se a individuação fenomenal dá origem ao erro do egoísmo a consciência da unidade essencial e a experiência da compaixão dão efetividade e fundamento à ética.

“A compaixão vê-se investida, portanto, de uma função metafísica essencial... a maldade consiste, em primeiro lugar, numa falta de verdade, numa carência metafísica. Por conseguinte, a compaixão é “bifronte” e é dupla sua destinação: por um lado funda a moral (justiça e caridade) ; por outro, abre-se para a essência última dos seres.” (Alain Roger, prefácio à SFM pág. LXI)

A compaixão funda a ética, estabelece a natureza última da ação moral, e dá sentido à uma ordenação a partir do homem. A ética da compaixão só é possível a partir da experiência que o homem faz do mundo. A origem da ordenação parece repousar sobre o homem. A questão

a respeito da origem da ordenação, se coloca também, para nós, como um problema. A ordenação moral se origina no homem ou é intrínseca ao mundo?

Depois de fundamentada a ética da compaixão, Schopenhauer dará ainda um passo significativo em sua ética, trata-se do estágio superior da ética, a resignação ou supressão da vontade. O livro IV do *Mundo* esclarece sobre a passagem para o estágio superior da ética. Ali o filósofo apresenta sua doutrina da negação da vontade e estabelece paralelos entre sua ética e o espírito moral do Cristianismo, Budismo e Bramanismo.

Retomando os argumentos de Schopenhauer, vemos que os caminhos da experiência, isto é, do caráter sensível do mundo, não podem fornecer o conhecimento do em-si. Não podemos, então, somente à partir da experiência sensível, chegar à solução do enigma do mundo. A metafísica da vontade, atestando a possibilidade do conhecimento da coisa em si do mundo, se faz, então, necessária para a fundamentação da ética. Daí a afirmação de Schopenhauer:

“A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho sintético; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente.” (SFM pág.8)

No *Fundamento da Moral* Schopenhauer adota o procedimento analítico, partindo dos fatos da experiência e da consciência, dessa maneira:

“Pode-se no máximo, indicar apenas de modo acessório sua ligação com alguma visão metafísica fundamental e geral. Do contrário, aquele fato fundamental, aquele fenômeno ético originário poderia ser de novo fundamentado, ao passo que, tratando-se antes de metafísica, seria possível, partindo dele e procedendo sinteticamente, derivar a ética.” (SFM pág.9)

Notamos que a ordenação moral que propõe Schopenhauer apresenta um aspecto duplo: o da ordenação a partir do homem, que sugere a necessidade de um agir moral, embora não constituindo uma ética prescritiva, e o aspecto da ordenação intrínseca ao mundo que o filósofo apresenta sob o conceito de “justiça eterna”. A questão do aparente paradoxo da relação ética-teleologia será retomada nos capítulos finais desta dissertação.

O Aspecto Crítico

A decifração do enigma do mundo passa necessariamente pela investigação do aspecto moral da existência. As questões sobre o seu aspecto físico são incomparavelmente menos importantes que as morais. A explicação desta prioridade está no fato de que os problemas morais, para Schopenhauer, “atingem quase diretamente a coisa-em-si”. Neste capítulo examinaremos o aspecto crítico da posição ética e a contextualização do problema da filosofia moral exposta por Schopenhauer.

É a partir da divisão do mundo em dois “lados”, o mundo como (*als*) representação e o mundo como em-si, (*als Wille und als Vorstellung*), que compreendemos que as respostas circunscritas ao mundo dos fenômenos, submetido ao princípio de razão, só indicam a possibilidade de compreender como funciona a mecânica da natureza, não levando à significação subjacente a ela e que a provoca. Ora, compreender o funcionamento mecânico ou mesmo biológico do mundo corresponde a constatar e, ocasionalmente, prever eventos e processos naturais sem que cheguemos a decifrar o verdadeiro significado metafísico de tais ocorrências. Convicto da importância do aspecto moral do mundo e da proeminência do conhecimento metafísico sobre o conhecimento da aparência do mundo, Schopenhauer faz da ética o caminho para a solução do enigma do mundo. Mediante as considerações morais, abre-se à nossa contemplação a profundidade mais íntima do nosso ser.

As tradicionais respostas às questões éticas são as filosofias morais, as teodicéias e as religiões, que, cada uma à sua maneira, tentam dar uma solução para problemas como o mal, a finitude, a práxis humana, sua finalidade, etc. Tais respostas, no entanto, apresentam, segundo Schopenhauer, os vícios do dogmatismo: a pressuposição de uma razão universal ordenadora, a crença num legislador supremo, a idéia de uma causa primeira, em suma, concepções fundadas na teologia racional. Para o filósofo, Teísmos e Panteísmos tentaram sem sucesso resolver os problemas da filosofia moral, o primeiro (o teísmo) apresenta uma solução

infantil: a eleição de um princípio causador, ordenador e mantenedor do mundo atuando como causa e finalidade, o que não pode ser considerado uma solução legítima, já que a aplicação da idéia de causa à uma esfera transcendente a este mundo implica num uso ilegítimo do princípio de razão, o panteísmo faz desaparecer a moral, pois iguala Deus ao mundo, fazendo de Deus a própria aparição do mundo, o que dá origem à contradições monstruosas, como a idéia de que o mal, a privação, e a imperfeição são também manifestações de Deus.

Sobre a fundamentação da moral, Schopenhauer sustenta que todas as tentativas anteriores de pregar uma efetivamente consistente à moral e assim resolver o problema da significação ética do universo, falharam;

"Unicamente minha filosofia concede à moral direitos integrais." (SFM pág.9)

Por essa razão, Schopenhauer pretende ter fundamentado a moral sem recorrer a dogmatismos. Baseando sua ética numa metafísica imanente, ele apresenta o que acredita ser a vitória sobre a esfinge, a solução para o enigma do mundo. Assim, evitar e combater o dogmatismo é uma forma de assimilar a lição do criticismo kantiano.

"É pois com o intuito de banir qualquer argumento teológico da sua metafísica que Schopenhauer sublinha o caráter imanente da sua filosofia..." (Torres Filho R.R. Pref. à SQD pág.16)

Para Schopenhauer, três fatores contribuíram para o "apodrecimento" dos antigos fundamentos da ética: a influência do que

resta de dogmatismo na filosofia kantiana, o progresso do conjunto das ciências naturais e a literatura sânscrita. Estes fatores causaram uma reviravolta nas convicções filosóficas fundamentais dos intelectuais europeus de sua época.

“O apodrecimento dos antigos fundamentos, porém, não destruiu a confiança de que ela mesma nunca pode afundar.” (SFM pág.12)

O desafio do filósofo é fundamentar a moral em novos apoios, adequando-os aos conhecimentos de sua época. Nomeando-se herdeiro do criticismo kantiano, ele pretende transformar a moral em ciência. Sua estratégia encontrar uma solução legítima para o problema passa principalmente pela elaboração de uma metafísica imanente que supere e se oponha a todo dogmatismo com base no transcendental. O caráter imanente de sua metafísica, segundo o filósofo, fará a diferença fundamental entre sua filosofia e as filosofias morais dogmáticas. O fundamento da moral:

“...deve ser algum fato existente, ou no mundo real, ou na consciência humana, que, como tal, pode ser ainda fenômeno e por isso solicitar, como todo fenômeno do mundo, maiores explicações que, então, serão exigidas da metafísica.” (SFM pág.6)

Crítica às Filosofias Morais Dogmáticas

Antes de apresentar sua contribuição definitiva à filosofia moral, Schopenhauer critica as tentativas anteriores de fundamentá-la.

“Em todos os tempos pregou-se muita e boa moral. Mas a sua fundamentação andou sempre de mal a pior.” (SFM pág.12)

O eudemonismo e a teologia são alvos da crítica schopenhauriana, pois a teologia foi durante muito tempo o fundamento da moral. Com efeito,

“...não se pode certamente pensar numa fundamentação mais eficaz para a moral do que a teológica, pois quem seria atrevido para contrapor-se à vontade do Todo Poderoso Onisciente?” (SFM pág.11).

Schopenhauer se refere a esse tempo como a infância da razão, na medida em que se postulava um fundamento transcendente como instância supra-sensível e originária do universo. Tal transferência representa uma aplicação ilegítima do princípio de razão. Estabelecer a causa de um efeito (fenômeno) num domínio transcendente ao dos fenômenos significa aplicar um princípio apreendido da experiência, vigente apenas no mundo das representações, ao âmbito das coisas em-si, quando nada pode garantir que este seja regido pelos mesmos princípios. Este lado do mundo (o em-si), por escapar a manifestação espaço-temporal, não é regido pela lei de causalidade, o que torna a aplicação desse princípio ilegítima. A ilegitimidade dos sistemas dogmáticos consiste

fundamentalmente em explicar o mundo como consequência de uma razão que o transcende.

O defensores do panteísmo pensam solucionar o problema sustentando que a natureza leva em si a força pela qual é produzida, mas, como dissemos, enreda-se na difícil situação de ter que explicar o mal, a injustiça, a imperfeição como manifestação do criador.

“ Se o universo fosse uma teofania, os atos dos homens e até os atos dos animais, todos seriam igualmente divinos e perfeitos, nada se poderia censurar...tão logo não existiria a moral.” (Complementos à MVR, Cap.XLVII Da moral.)

É certo que o panteísmo não transfere para outra esfera a causa deste mundo mas, por outro lado, não está em condições de justificar suficientemente a existência do mal. Schopenhauer conclui que Panteísmos e Teísmos de todas as espécies dão soluções ilegítimas para os problemas levantados pela filosofia moral.

A tese que sustenta que a ética não teria outro assunto digno de importância a não ser os atos das multidões, é combatida com base na metafísica da vontade. Para Schopenhauer a vontade de viver, essência do mundo, existe inteira e indivisa em cada ser individual. Sendo assim, o microcosmo equivalente ao macrocosmo. As massas não contêm nada que não esteja contido no indivíduo. A moral não cuida dos fatos e resultados; importa-lhe o querer, e o querer se perfaz no indivíduo, os povos não são mais que abstrações; só os indivíduos existem realmente.

Schopenhauer desacredita, uma a uma, as filosofias morais de sua época. Seu maior desafio, como veremos, será a crítica à filosofia moral kantiana. Uma vez que o filósofo se coloca como um reformador da filosofia moral e, em certo sentido, se considera um continuador da filosofia de Kant. O kantismo, de maneira geral, será tanto a base de seus argumentos contra a teologia e o dogmatismo quanto o alvo de suas críticas no campo da filosofia moral. Esta característica é devida, por um lado, ao fato de o filósofo adotar as restrições feitas por Kant à metafísica na *Crítica da Razão Pura*, e, por outro lado, recusar o que considera ser a inspiração teológica da ética kantiana. A filiação ao pensamento de Kant refere-se apenas ao projeto crítico da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*. No que diz respeito à destruição dos fundamentos da teologia especulativa, Schopenhauer nomeia-se herdeiro do kantismo; entretanto, quando Kant, em seguida, apelou para a teologia, até aí o suporte de toda ética, para que ela fosse inversamente sustentada pela ética, para conferir-lhe uma existência puramente ideal, Schopenhauer rompe com o kantismo.

“Mas em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para minha ética, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant. Por causa disso, seria um começo às avessas se quisesse pular a crítica que se segue para logo chegar à parte positiva da minha exposição, que, como tal, seria compreendida apenas pela metade ” (SFM pág.15)

Seguindo a indicação de Schopenhauer examinaremos sua filosofia da perspectiva da uma instância crítica à filosofia moral kantiana.

Crítica à Filosofia Moral Kantiana

A ética de Kant era, na época de Schopenhauer, a “ética dos últimos sessenta anos”. O trabalho de instituir a concordância entre os princípios da ética cristã e o rigor da filosofia especulativa foi reconhecidamente realizado de maneira satisfatória por Kant. Sendo assim, sua ética era ensinada nas universidades e sua autoridade reconhecida nos meios intelectuais. O passo mais importante, para Schopenhauer, antes de apresentar a sua fundamentação da moral é retirar consiste em subtrair à moral os fundamentos pretensamente postos pela filosofia crítica de Kant.

A principal acusação de Schopenhauer é a de que Kant teria subordinado a ética à teologia. O imperativo categórico da razão prática sendo, o apoio supostamente sólido que o filósofo de Konisberg estabelecera, é justamente a base que Schopenhauer pretende retirar da moral demonstrando que a razão prática e o imperativo “*são suposições injustificáveis, infundadas e impraticáveis.*” (SFM pág.16)

Provar que também a ética kantiana carece de um fundamento sólido significa, para Schopenhauer, o último e principal passo no trabalho retrospectivo de limpar o terreno da filosofia moral para apresentar assim

sua ética “fundada em nossa essência e indubitavelmente eficaz”.(SFM pág.16)

Schopenhauer argumenta que, até Kant, sempre que se tratou de ética foi de um ponto de vista eudemonista. A ética dos antigos, com exceção de Platão, era eudemonista. Virtude e felicidade eram ali identificadas. Os modernos, por sua vez, fizeram da felicidade a consequência da virtude. Para ambos, antigos e modernos, portanto, a virtude era somente um meio para um fim. O agir com prudência não tinha como justificativa e fundamento o próprio agir, era antes o caminho que conduziria à felicidade, à bem aventurança, seja como simples resultado do agir (dado o funcionamento do mundo e as relações entre os homens) ou como recompensa divina. Objeta-se à uma ética eudemonista a eleição da felicidade particular do indivíduo como princípio último do agir. A relação entre os indivíduos neste caso se basearia em um princípio egoísta. O mérito de Kant, afirma Schopenhauer, foi tentar purificar a ética de todo eudemonismo. A tentativa de Kant, porém, é por ele questionada em seguida:

“Certamente, se quiser-se tomar as coisas à risca, também Kant teria banido o eudemonismo da ética de maneira mais aparente do que efetiva”
(SFM pág.18, grifo nosso)

Teria Kant realmente banido o eudemonismo da ética? A doutrina do soberano bem não conteria uma vinculação entre a felicidade e a virtude? Se Schopenhauer conseguir provar esta vinculação, a ética kantiana sofre,

então, sem dúvida, um sério abalo. A suposta superioridade e o prestígio da ética kantiana em relação às outras ficaria desacreditada.

A suspeita de Schopenhauer é de que o formalismo da ética kantiana esconderia o vício da filosofia alemã, a inspiração teológica ou a subordinação da filosofia à teologia. A forma imperativa da ética de Kant sugere, para Schopenhauer, a inspiração do decálogo mosaico. O princípio kantiano de “não dar os fundamentos do que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer”, opõe-se radicalmente aos princípios aceitos por Schopenhauer em filosofia moral. Este reivindica sempre o esclarecimento do que é dado, pretendendo sempre que possível fundamentar a moral na experiência; por seu turno, Kant abre mão de toda experiência e constrói uma ética que tem como estrutura e princípio a formalidade e a idealidade. Numa filosofia prática, afirma Kant, não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça. Schopenhauer contra argumenta:

“Quem vos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece?” (SFM pág.21)

A admissão de leis morais puras representa uma petição de princípio. As leis da natureza, que aprendemos em parte *a priori* e em parte *a posteriori*, não são da mesma natureza que as leis morais. O homem está realmente submetido à lei da motivação: esta pode ser demonstrada, obedece ao princípio de razão (uma ação é consequência de um motivo suficiente), mas leis morais, dirigidas à seres racionais como

modelo do que deve acontecer, não podem ser admitidas sem uma prova suficiente de que devam ser seguidas. O termo prova nos remete à experiência, razão pela qual Schopenhauer fundamenta sua argumentação em um princípio empirista. Algo que se afirma como existente deve passar pela experiência possível, deve ser um dado empírico. A natureza da argumentação schopenhauriana ao criticar a ética de Kant indica como se estabelecerá a fundamentação da moral proposta por ele. Uma ética científica, requer leis demonstráveis, derivadas da experiência. O fundamento de uma ética deve ser uma metafísica imanente, que sustentando na experiência possível suas afirmações, e que seja, por isso mesmo, capaz de legitimar de uma vez por todas a filosofia moral.

A análise do conceito de lei é fundamental para Schopenhauer estabelecer o débito da ética kantiana em relação à teologia, mais precisamente ao decálogo mosaico. O significado originário de lei (*lex*, *nomos*), argumenta Schopenhauer, limita-se a lei civil, uma instituição que repousa no arbítrio humano. Um segundo significado é o sentido metafórico de lei da natureza. Ambos não se aplicam à filosofia moral. Uma lei na forma de um “tu deves” não pode ser legítima por si só. A introdução dos conceitos de prescrição e dever representam o grande defeito da ética de Kant, o “*proton pseudos*” de sua filosofia moral, uma inaceitável petição de princípio, que compromete toda a ética.

O esforço primeiro de Schopenhauer, em sua crítica à ética kantiana, é de mostrar que nela os conceitos de lei, mandamento e dever

como incondicionados ligam-se diretamente à moral teológica. A moral que ordena, argumenta ele, é descendente direta do decálogo. As éticas prescritivas em geral carregam inconscientemente o princípio de um legislador supremo exterior ao mundo. Se separarmos os conceitos de lei e dever de seus pressupostos teológicos eles perdem todo significado. A moral teológica apresenta sempre, junto com tais conceitos, a ameaça de castigo ou a promessa de recompensa, verdadeira motivação para o agir moral.

A força do argumento schopenhauriano reside, desse modo, a meu ver, na análise do conceito de dever. Para o filósofo, *“cada dever é necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa”... “se tais condições forem subtraídas, o conceito de dever fica vazio de sentido”*.(SFM pág.24)

O dever absoluto só pode ser uma *“contradictio in adjeto”*. Um comando, venha ele de fora ou de dentro, só faz sentido aliado à idéia de castigo ou recompensa. Assim, um agir em obediência a um dever será sempre, em última instância, em proveito próprio, não tendo, portanto, valor moral. Schopenhauer insiste na consideração das inclinações do homem. Este estaria inclinado a considerar sempre a recompensa decorrente da sua obediência à lei (imortalidade, felicidade, salvação) e não seria capaz de agir por dever abstraindo a idéia de castigo ou recompensa.

“Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o

nome de Soberano Bem, que é a unificação da virtude e da felicidade.” (SFM pág.25)

O eudemonismo, banido como heteronomia, é sutilmente re-introduzido sob a forma de Soberano Bem. Com esta acusação Schopenhauer acredita ter desmascarado a pureza da filosofia moral kantiana. Para ele, caso recusemos o poderoso reforço do respeito devido à ordem divina é recusado, o imperativo da razão prática kantiana não encontra outra exigência senão a do egoísmo disfarçado. Uma pura forma abstrata esvaziada de seu conteúdo teológico não pode motivar uma conduta moral.

Notemos que aqui se confrontam duas antropologias, concepções divergentes da natureza humana. Se para Kant a razão pode prescrever um agir à vontade, para Schopenhauer a razão não passa de mera servidora desta vontade que é a onipotente essência do mundo. Esta divergência fundamental leva Schopenhauer a desacreditar no progresso moral. Para ele os motivos abstratos que podem influir na conduta humana não conferem à razão uma liberdade maior. O fundamento da moral kantiana é recusado em princípio na antropologia de Schopenhauer. O irracionalismo substitui a crença numa razão ordenadora. Está em jogo o estatuto da razão enquanto prática, ponto acerca do qual o próprio Kant se perguntava: “Como uma razão pura pode ser prática?” Ao que Schopenhauer responde:

“Uma coisa cuja possibilidade não se pode conceber e cuja realidade não se pode demonstrar não tem nada para nos fazer acreditar na sua existência.”(SFM pág.35)

Vale notar que o próprio Kant considera indemonstrável que uma ação verdadeiramente moral tenha sido executada.

O fundamento para a admissão de uma razão prática, denuncia Schopenhauer, é a psicologia racional. Esta doutrina afirmava que a alma era um ser originária e essencialmente cognoscente e, só por isso, também volitivo. Conforme a alma executasse suas ações fundamentais puramente por si mesma, e não mescladas com o corpo, ou, pelo contrário, em ligação com ele, teria ela uma faculdade superior ou inferior de conhecimento e uma faculdade de desejar do mesmo tipo. Na faculdade superior, a alma imaterial atuaria completamente por si mesma e sem colaboração do corpo. Ela um *“intellectus purus”* ocupado apenas com representações espirituais, não sensíveis. A razão pura kantiana seria, segundo Schopenhauer, proveniente de uma reminiscência não claramente consciente desta doutrina. Na doutrina kantiana da autonomia da vontade, esta só conhece razões formais de determinação, funcionando como voz da razão pura prática. Neste sentido a vontade é uma faculdade de desejar superior, assemelhando-se assim à alma imaterial da psicologia racional.

Depois de ter posto à prova o fundamento da ética kantiana, Schopenhauer passa a analisar o princípio máximo da moral proposto por

Kant: o imperativo categórico nas suas três fórmulas. A primeira fórmula: “*Age sempre de tal modo que a máxima da tua ação possa ser erigida em lei universal, válida para todo ser racional*”, só pode, afirma Schopenhauer, obrigar à ação fazendo apelo ao egoísmo, que representa a vantagem da conduta moral sob o ângulo da reciprocidade implícita. Erigir, por exemplo, uma mentira em lei universal traria como consequência para mim o descrédito de todos, ou que todos me pagassem com a mesma moeda. Este cálculo seria a verdadeira motivação para um agir segundo o imperativo. Vê-se que se trata de uma motivação claramente egoísta. Quanto aos dois outros enunciados, Schopenhauer observa que eleger somente os seres racionais como um fim em si não visa a mais nada que rebaixar os animais à condição de simples meios. A inspiração da filosofia hindu faz o filósofo identificar todo animal a um *avatar* do *atman* (alma do mundo) e defender a causa dos animais abominando a idéia de fazer da humanidade um império dentro de um império.

A noção de dignidade humana, que se infere dos dois enunciados anteriores do imperativo categórico também é criticada. A idéia de um fim em si, ou de um valor absoluto parece-lhe insustentável, pois o conceito de valor supõe uma relação com um objeto preciso e ainda uma comparação. Ora, o conceito de Absoluto exclui toda relação e comparação. Schopenhauer suspeita que a idéia de respeito por um fim em si e a idéia de Absoluto pressupõem a idéia de divindade, sem a qual eles dificilmente se sustentam. Mais uma vez aponta-se o vínculo com a teologia.

A conclusão de Schopenhauer é que o imperativo categórico continua hipotético, a menos que se subentenda a ordem divina. Toda a ética kantiana depende da teologia. Por isso os postulados da razão prática (a imortalidade da alma e a existência de Deus), nos revelam o seu sentido verdadeiro. Estes sim são os fundamentos da ética de Kant e não o seu prolongamento. Para Schopenhauer Kant permaneceu tributário da psicologia racional, ligado diretamente à teologia judaico cristã, que faz da alma racional a substância do homem. Nessa filosofia moral, a autonomia da razão não consegue esconder a dependência do homem em relação à Deus. Schopenhauer chega a denominar a moral kantiana moral de escravos, não formula, porém, a partir daí uma moral de senhores; para ele, como veremos, o verdadeiro fundamento da moral é unificador.

“Nosso resultado é pois que a ética kantiana, tanto quanto as anteriores, dispensa todo fundamento seguro. Ela é, no fundo, como mostrei pela prova estabelecida, logo no início da sua forma imperativa, apenas uma inversão da moral teológica e um disfarce dela em formas bem abstratas e aparentemente encontradas a priori”. (SFM pág.59)

A moral, livre do amplo esteio que lhe deu Kant, “é de novo entregue à sua total perplexidade”(SFM pág.16). Schopenhauer pode começar, então, sua reforma da filosofia moral, desta vez fundamentando-a em uma base legítima, anti-dogmática: sua metafísica imanente.

A Negação da Tese Amoralista

Schopenhauer apresenta sua crítica a filosofia moral kantiana posicionando-se contra a base teológica da moral. A tese amoralista se torna agora uma opção possível. A visão cética que considera a moral apenas convenção humana, sem fundamento sólido, uma invenção dos homens para conter os exageros do egoísmo, desponta como alternativa às teses moralistas. Schopenhauer, no entanto, nega também esta tese. O filósofo acredita que a moral tem um reconhecimento interno, natural ao homem, justamente o contrário do que defende a tese cética. A concepção cética, porém, não é destituída de verossimilhança. É preciso, no entanto, fazer frente à tendência amoralista do pensamento. A moral tem suas bases minadas pela própria crítica de Schopenhauer, mas ele quer agora reconstruir, em bases sólidas, o edifício que ajudou a derrubar. Esta base sólida é, ao mesmo tempo, um “caminho modesto”, o da experiência. Depois de negar, na parte crítica, que a ética seja a ciência de como o homem deve agir e afirmar que o conceito de dever só é válido na moral teológica, o filósofo nos convida a investigar as ações dos homens, tal como elas se dão, e compreender qual o motivo de tais ações. Este é o caminho empírico da filosofia moral, o único que pode levar à uma ética científica, não dogmática.

III-A Ética da Compaixão

O Fundamento Empírico da Ética

A motivação moral das ações, o impulso que move o homem a agir deve ser a razão última da moralidade.

“O fundamento da moral que surge no meu caminho fica do lado da experiência que, a cada dia e a cada hora, testemunha a favor dele.” (SFM pág.114)

A partir da experiência devemos encontrar as motivações dos atos humanos. Existem os motivos que dão origem às ações morais e outros que dão origem às anti-morais. A principal motivação anti-moral é o egoísmo. A palavra de ordem para o homem, segundo Schopenhauer, é: “tudo para mim e nada para o outro”. Esta máxima comanda o mundo, está na raiz tanto dos conflitos interpessoais como das guerras internacionais.

“O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria.” (SFM pág.115)

O egoísmo é uma potência natural nos indivíduos, sua atuação se baseia, nota Schopenhauer, no fato de que cada um é dado a si mesmo imediatamente e os outros apenas mediatamente, por meio da

representação. O que é naturalmente imediato se afirma anteriormente ao conhecimento mediado e impõe sua prioridade.

O problema da filosofia moral é encontrar um fundamento natural para uma oposição às motivações anti-morais, ou então um princípio legítimo, que se oponha à natureza egoísta do homem, para fundar uma ética. Este problema é tão difícil, nota Schopenhauer, que em todo tempo se apelou para outro mundo na esperança de resolvê-lo. Os mandamentos morais, se inculcados bem cedo nos espíritos, podem, é certo, levar um indivíduo à conduta moral. Mas, a motivação, nesse caso, é a recompensa pela ação, o que, em última instância, é uma motivação egoísta.

O problema, quanto a esse aspecto, consiste em encontrar uma motivação moral legítima, fundada na natureza humana, que possa fundamentar uma doutrina ética.

“A filosofia busca, em contrapartida, aqui como em toda a parte, a verdadeira e última elucidação do presente problema, fundada sobre a natureza humana e independente de todas as explicações místicas, dogmas religiosos e hipóstases transcendentais, e exige ver esta elucidação demonstrada, quer na experiência externa, quer na interna.” (SFM pág.122)

O caminho da experiência conduz a um problema já apontado por Kant na fundamentação da metafísica dos costumes. Quando se toma o comportamento humano puramente de modo empírico, temos apenas a ação, os impulsos estão ocultos. O critério para se estabelecer se um ato é moral não pode se fundar na experiência simplesmente, pois uma ação

aparentemente moral pode ter um motivo egoísta. Consciente disso, Schopenhauer estabelece o critério das ações dotadas de valor moral. Se o egoísmo é o principal móvel anti-moral, a ausência de motivação egoísta é o critério de uma ação dotada de valor moral. As ações que não visam o interesse próprio, e o filósofo crê na existência delas, devem ser tidas como ações de valor moral. Uma vez que as temos diante de nós, devemos explicá-las e descobrir o que leva um indivíduo a esse tipo de ação aparentemente contrária à sua natureza egoísta. Não basta, porém, admitir a existência de tais ações, deve-se poder prová-las. Para tanto, Schopenhauer adianta uma demonstração rigorosa:

Premissas:

- “ 1. Nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou impulso suficiente;*
- 2. Ainda menos uma ação para a qual se apresenta, para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar, se um contra-motivo mais forte não tornar necessária sua cessação;*
- 3. o que move principalmente a vontade é o bem-estar ou mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal-estar significam “de acordo ou contra uma vontade”. Portanto todo motivo tem de se referir ao bem estar e ao mal-estar;*
- 4. conseqüentemente toda ação se refere a um ser suscetível de bem estar ou mal-estar como seu fim último;*

5. *este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que portanto participa da ação passivamente, pois ela acontece para o seu dano ou para seu proveito ou alegria;*
6. *toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta;*
7. *tudo o que aqui foi dito para as ações vale igualmente para as omissões de tais ações, para as quais existem motivos e contra-motivos;*
8. *em consequência das explicações dadas nos parágrafos precedentes, egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo;*
9. *de acordo com a eliminação total dos pretensos deveres para conosco mesmo, efetuada no parágrafo 5, a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com os outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas.” (SFM Pág. 125 e ss)*

Expostas as premissas, vimos que o bem-estar e o mal-estar estão no fundamento de toda ação ou omissão (premissa 3), e definem, ou determinam, se a ação é egoísta ou não. Se minha ação visa meu bem-estar ou meu mal-estar no momento da ação ou no futuro, ela é uma ação egoísta e, portanto, destituída de valor moral. Nesse sentido o auto-flagelo

praticado por um religioso é, na visão de Schopenhauer, um ato egoísta, pois visa certa recompensa, algum tipo de salvação.

Mas procuramos o fundamento de uma ação moral e esta só acontece quando a última razão para uma ação ou omissão visa diretamente o bem-estar ou o mal-estar de outro. Só quando o motivo de meu agir ou da minha omissão visar o bem estar de outro indivíduo é que minha ela terá valor moral.

Mas como é possível que o bem estar de outro motive a ação de um homem se, como foi dito anteriormente, o homem é naturalmente egoísta? Esta pergunta conduz à metafísica da vontade. Ali o filósofo expõe o princípio místico de sua doutrina, princípio que permite entender como é possível a motivação não egoísta das ações.

O fim último da vontade de um indivíduo tende a ser sempre, naturalmente, o próprio indivíduo. Para que eu aja moralmente, o fim de minha ação deve ser o outro, mais especificamente seu bem estar. Nesse sentido, as ações dotadas de valor moral são anti-naturais, pois vão de encontro a um princípio básico do agir humano, o egoísmo. A ação moralmente válida só pode ocorrer se, de alguma forma, houver uma identificação entre o indivíduo que age e o outro, que é o fim de sua ação. Esta identificação pode fazer com que um indivíduo sinta o mal do outro, que o primeiro sofra com o mal-estar do segundo e queira o bem deste como se fosse o seu próprio. A experiência mostra que este tipo de identificação ocorre entre os indivíduos, é o fenômeno diário da compaixão,

diz o filósofo, *“a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro...”*. (SFM pág. 129)

A compaixão, segundo Schopenhauer, tem origem nesta participação totalmente imediata que um indivíduo tem da dor de um outro. Esta base das ações morais tem um princípio metafísico que nada mais é que o fenômeno originário da ética; este é, para o filósofo, o único fundamento legítimo da moral.

A fim de provar que a compaixão é a única motivação não egoísta Schopenhauer apresenta uma espécie de *“experimentum crucis”* onde o filósofo contrapõe sua ética às soluções de Kant, Fichte, Wollstone, Hutcheson, Adam Smith, Wolf e Espinosa. O experimento, que pode ser acusado de conter um apelo retórico, não deixa de ser contundente, principalmente no caso de uma filosofia que declaradamente opta pela valorização da experiência real da vida. Schopenhauer apresenta o caso de dois jovens que, desistindo de assassinar um rival comum exibem ao leitor suas razões. O primeiro, Caio, responde kantianamente:

“Eu pensei que a máxima de meu procedimento neste caso não teria sido adequada a dar uma regra universal válida para todos os possíveis seres racionais, pois eu teria tratado meu rival só como meio e não, ao mesmo tempo, como fim” (SFM Pág. 158)

Em seguida apresenta a justificação fichteana, e assim por diante. Apresentadas todas as justificativas de seus adversários em filosofia moral, todas as abstratas justificativas apoiadas em fórmulas apriorísticas, e

raciocínios complexos, Schopenhauer apresenta a justificativa de Tito que será seu porta-voz. Tito responde:

“Quando chegou a hora dos preparativos e, por um momento, não tive de me ocupar da minha paixão e sim daquele rival, tornou-se claro para mim, pela primeira vez, o que se passaria com ele. Fui então tomado pela compaixão e pela misericórdia, tive dó dele e não tive coragem: eu não poderia fazê-lo” (SFM pág.159)

Ao leitor cabe a tarefa de julgar qual a justificativa mais sincera, ou qual dos dois teria adotado o comportamento moral mais sincero e convincente. Schopenhauer chega a perguntar ao leitor nas mãos de qual dos dois jovens ele poria de melhor grado seu destino. Todo o intento de Schopenhauer nestas passagens do *Fundamento da Moral* é dar provas empíricas da existência da compaixão como motivação efetiva de ações não egoístas.

“Acima de tudo o fundamento da moral e a motivação moral por mim estabelecidos são os únicos que se podem louvar como tendo uma real e ampla efetividade.” (SFM pág.160)

A diferença fundamental entre a sua ética e as outras, assegura Schopenhauer, é sua prova empírica, o apelo à experiência que todos têm no dia a dia. O critério de legitimação da filosofia moral é a experiência, única via para se formular uma ética científica (não dogmática), que não recorra a outros mundos ou a abstrações sutis e vazias. Schopenhauer acredita na compaixão como o verdadeiro motivo moral fundamental.

Nesse sentido pode-se afirmar que a ética schopenhauriana é uma ética do sentimento e que, neste aspecto, provavelmente sofreria a crítica de Kant.

A compaixão fundamenta a caridade e a justiça, duas virtudes cardeais, e deve se estender também aos animais, nota Schopenhauer, “o que não encontramos nos outros sistemas europeus e muito menos nas religiões do oriente médio.” (O judaísmo é duramente criticado pela prática do sacrifício animal.) Na verdade, a compaixão, como Schopenhauer a expõe, deve atingir todo ser vivente, mesmo os irracionais e as feras. A explicação para esta abrangência reside no fundamento metafísico do “fenômeno ético originário” que passaremos a examinar a seguir.

A Explicação do Fenômeno Ético Originário

O intento primeiro de Schopenhauer no domínio da filosofia moral é demonstrar que sua ética está fundada sobre algo existente e efetivo, dado, ou no mundo exterior, ou na consciência. Há, porém, acredita o filósofo, que se fundamentar este algo em uma metafísica.

“Portanto, aqui também coloca-se a exigência de uma metafísica, isto é, de um último esclarecimento do fenômeno originário como tal e, se tomado na sua totalidade, do mundo.” (SFM pág.196)

A questão é saber porque a experiência ocorre dessa maneira. Uma vez estabelecido que os fenômenos são de tal forma, a tarefa consiste em

descobrir no em-si ou na essência uma explicação para o que apreendemos na experiência.

Schopenhauer inicia sua pesquisa pela análise da motivação egoísta das ações. Naturalmente, o homem age de maneira egoísta, pois o imediato se impõe ao mediato priorizando o bem-estar do próprio indivíduo. O que leva o indivíduo a agir preferencialmente em proveito próprio é a separação que há entre ele e o mundo e, no nível ético, entre ele e os outros. A ação dos homens sempre ocorre preferencialmente em detrimento de toda alteridade justamente pelo fato de haver um abismo entre o eu do indivíduo e aquilo que lhe é dado mediatamente. Em suma, o que não lhe é dado imediatamente afeta menos o indivíduo. Sabemos que, para Schopenhauer, essa separação entre os seres se dá no mundo fenomenal. É no mundo das representações que os indivíduos se percebem e percebem os outros. O que nos aparece no mundo dos fenômenos são as objetivações da essência do mundo, do em-si, que não é senão uma vontade cega e infinita. Toda multiplicidade da natureza repousa no espaço e no tempo, as formas da intuição *a priori*, que possibilitam o conhecimento do mundo fenomenal. O espaço e o tempo são responsáveis pelo *principium individuationis*, que rege o conhecimento que o indivíduo tem do mundo fenomenal e dirige suas ações para o sentido do bem-estar próprio. O mundo fenomenal, porém, é apenas uma ilusão que esconde a verdadeira essência do mundo. A multiplicidade do mundo das representações oculta a unidade do mundo em-si. A alteridade só existe no

mundo dos fenômenos, no outro lado do mundo encontramos a unidade de todos os seres, a vontade cega e infinita.

“Esta doutrina de que toda a multiplicidade é apenas aparente, que em todos os indivíduos deste mundo, por infinito que seja o número em que eles se apresentem, sucessiva ou coexistentemente, só se manifesta uma e a mesma essência que é verdadeira e neles todos presente e idêntica, esta doutrina é bem anterior a Kant. Poder-se-ia dizer mesmo que ela sempre existiu. Antes de mais nada, pois, ela é a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas...” (SFM pág.204)

De acordo com esta doutrina, a multiplicidade e a separação pertencem apenas ao mundo do fenômeno e a essência de todos os seres é uma e a mesma. Os Hindus chamam a apreensão que separa o eu do não-eu de “*Maia*” que significa ilusão, engano. A partir destes pressupostos, Schopenhauer sustenta que a compaixão nasce da consciência desta unidade essencial do homem com os outros seres. Daí a extensão da ética até o mundo dos seres irracionais.

A individuação que origina a ação egoísta é um engano, uma ignorância da verdadeira essência de si mesmo, dos outros seres e, conseqüentemente da unidade do mundo. Este princípio místico orienta a ação dotada de valor moral. Mas como ocorre a passagem do conhecimento representativo para o conhecimento do em-si? Como se pode conhecer algo fora do tempo e do espaço? Neste ponto avulta a ruptura com Kant. Se para Kant o em-si é incognoscível, para Schopenhauer ele pode ser

conhecido na experiência imediata que temos do corpo próprio. É certo que conhecemos nosso corpo próprio como representação, mas conhecemo-lo também como em-si, pois não há mediação na experiência que temos da vontade⁶.

Se o *principium individuationis* é responsável pela ilusória apreensão do mundo das representações e da multiplicidade, o conhecimento da unidade responde pela nova consciência que pode sobrepujar as inclinações egoístas do homem. Tal conhecimento *sui generis* da unidade primordial do mundo como vontade, “*seria portanto a base metafísica da ética e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro.*” (SFM pág.207)

Desse ponto de vista, Schopenhauer julga poder provar a base metafísica de uma ética não dogmática:

“A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação.”(SFM pág.207)

A simples consciência da unidade, porém, não é suficiente para levar o indivíduo a adotar a compaixão como princípio de seu agir. O conhecimento da natureza desta essência, de seu aspecto trágico, este sim,

⁶ Trataremos deste aspecto com mais cuidado nos capítulos posteriores, por hora admitiremos que a possibilidade do conhecimento do em si não é problemática apenas para darmos seqüência ao exame da argumentação schopenhauriana.

leva-o a olhar o outro com compaixão e a direcionar seu agir no sentido do bem-estar alheio. O apelo da experiência concreta do sofrimento alheio também é destacado.

“Para despertar a compaixão comprovada como única fonte de ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade, não é preciso nenhum conhecimento abstrato, mas apenas o intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem maiores mediações de pensamento.” (SFM pág.175)

A compaixão fundamenta a moral, ela é o sentimento que pode ser encontrado na consciência dos homens e que tem uma base metafísica legítima, empírica, o que substitui a contento, como fundamento da moral, as abstrações e os princípios teológicos dos sistemas dogmáticos. Se a solução apresentada por Schopenhauer é mais simples, é porque se atém aos limites da experiência possível. Se não prescreve regras para o agir, é porque, mesmo vislumbrando uma solução para os problemas da existência, sabe que os ideais de libertação e salvação muito raramente se realizam no mundo real. O fundamento de sua ética, contudo, é perfeitamente verificável na experiência.

No parágrafo 67 do *Mundo como Vontade e Representação* o filósofo afirma que a dor *“é parte essencial inseparável da vida, que todos os desejos nascem duma necessidade, da falta de algo, que por conseguinte, toda satisfação apenas a supressão de uma dor, mas não uma felicidade*

positiva.”⁷ A compaixão não faria sentido se a existência fosse uma experiência feliz. A medida que o homem conhece a natureza da vontade, seu aspecto insaciável e sua carência infinita, ele toma consciência da origem de sua própria dor e, por reflexão, compreende o sofrimento de todos os seres da natureza. No momento em que reproduz a dor, por meio da representação, aparece uma característica que distingue o homem dos animais, o pranto: expressão de uma compaixão por si mesmo, característica do único ser que pode compreender a natureza trágica da existência. O pranto e o riso são, segundo Schopenhauer, sinais exteriores que distinguem os homens das bestas.

“O choro não é de fato a expressão da dor, visto que se pode chorar por causa das dores menos fortes. Na minha opinião, não é sob a impressão direta da dor que se chora, é depois de uma reprodução da dor que a reflexão nos apresenta. Logo que sentimos uma dor, mesmo física, ultrapassamo-la, fazemos uma representação pura dela, e então o nosso estado aparece-nos tão digno de compaixão, que, se um outro estivesse no nosso lugar, não poderíamos impedir-nos, - parece-nos - de vir em seu auxílio, com piedade, com enternecimento...Chorar é, portanto, ter piedade de si mesmo: a piedade é como que chamada de novo e volta a seu ponto de partida. Portanto não seríamos capazes de chorar sem sermos capazes de caridade e piedade, e também de imaginação.” (§ 67 MVR)

⁷ MCVR, pág 493

A relação entre o pranto e a auto-piedade é, segundo Schopenhauer, apontada por Petrarca nestes versos:

“I vo pensando: e nel pensar m’assale

Una pietà sì forte di me stesso,

Che mi conduce spesso,

Ad alto lagrimar, ch’i non soleva.”

“Vou-me pensativo: e neste pensar, invade-me uma tão grande piedade por mim mesmo, que muitas vezes me leva a chorar alto, coisa a que não estava habituado.” (§ 67 MVR, grifo de Schopenhauer)

A Justiça Eterna

Vimos que a justiça é uma das virtudes cardeais. No *Fundamento da Moral* Schopenhauer trata da chamada “justiça temporal”, no livro IV do *Mundo*, ele diz que na essência do universo, reside uma justiça eterna. Diferentemente da justiça temporal, aquela que assenta no seio do estado, esta justiça eterna se encarrega do âmbito universal, não dependendo de instituições humanas. Segundo Schopenhauer: *“ela não é incerta, vacilante e flutuante. Ela é infalível, invariável e segura.”*(§ 63, MVR). Tão infalível e certa é esta justiça que não se submete ao tempo para existir. Nela o castigo está diretamente ligado à punição.

“Aqui o castigo deve estar tão ligado à transgressão, que os dois constituam um todo único.” (§ 63, MVR)

Como compreender a afirmação de uma justiça universal e eterna dentro da filosofia de Schopenhauer? Ele mesmo não afirma que a existência constitui uma injustiça primordial, uma vez que os seres que participam da experiência de estar no mundo não decidiram por sua participação? De fato, a idéia de uma justiça neste mundo parece contrastar com a visão pessimista do filósofo. O conceito de justiça, que no *Fundamento da moral* é apresentado como a primeira virtude, resultado de um ato de compaixão, de negação do egoísmo natural, parece se referir apenas a esfera das relações entre indivíduos, racionais e também irracionais, na medida em que Schopenhauer considera também um ato de injustiça o tratamento cruel dispensado aos animais em certas culturas.

O que o filósofo pretende explicitar sob a rubrica de “justiça eterna” é antes uma tese ético-cosmológica baseada na metafísica da vontade. Para bem compreendê-la é preciso ter em mente os princípios de sua metafísica.

“A manifestação, a expressão objetiva da vontade de viver universal, é o mundo, o mundo com todas as suas divisões, com todas as suas formas de ser. A própria existência e o gênero de existência, a do conjunto e a de cada parte, tem raiz apenas na vontade. Ela é livre e poderosa. A vontade aparece em cada coisa, com a determinação que se dá a si mesma, em si mesma, e fora do tempo. O mundo é apenas o seu espelho; todas as limitações, todos os sofrimentos, todas as dores que ele encerra, são apenas

uma tradução daquilo que ela quer, são apenas aquilo que ela quer. A existência está, portanto, distribuída entre os seres, segundo a mais rigorosa justiça.” (§ 63, MVR)

A responsabilidade pelo sofrimento do mundo recai, segundo esta concepção, sobre a vontade.

“...como é que outro poderia assumi-la? Querem saber o que valem, no sentido moral da palavra, os homens, considerados em geral e no conjunto? Considerem o seu destino em conjunto e em geral. Eis esse destino: necessidade, miséria, lamentos, dor, morte. É que a justiça eterna vela: se, considerando na totalidade, eles não valessem tão pouco, o seu destino médio não seria tão horrível.(§ 63, MVR).

Neste sentido Schopenhauer afirma que o tribunal do universo é a reflexão da vontade no mundo. Se fosse possível colocar numa balança, num dos pratos, todos os sofrimentos do mundo, e no outro todas suas faltas, a agulha da balança ficaria perpendicular, fixa. A idéia de uma falta primordial do homem aparece subrepticamente na concepção de justiça eterna. O paralelo com o mito do pecado original é inevitável, o próprio filósofo o admite. Para Schopenhauer, vale notar, alguns mitos religiosos transmitem, de modo alegórico, verdades que a filosofia traduz em linguagem racional. Era neste delito primordial, segundo o filósofo, que pensava o poeta Calderón quando escreveu em *A vida é sonho*:

“Pues el delito mayor del hombre, es haber nacido.”⁸

⁸ Calderón, *A vida é sonho*, citado no § 63 do MVR.

Tomar o universo como o próprio tribunal do universo significa, antes de tudo, negar um legislador externo ao mundo. A justiça eterna é resultado da própria essência das coisas, que, como vimos, é a vontade. É ela que está por detrás de todo delito, e é ela que recebe toda punição, pois é essência única. É um engano considerar a dor e a alegria como realidades distintas. O *principium individuationis* nos induz à falsa visão que separa a vítima do algoz. Na essência, é a vontade que fere a si própria no ato da tortura, pois o que é válido para o fenômeno não é válido para a coisa-em-si.

“Para uma inteligência que caminha apenas na seqüência do princípio de razão suficiente, e que está prisioneira do princípio de individuação, a justiça eterna não é compreensível: ou a desconhece, ou a desfigura com as suas ficções”. (§ 63, MVR)

Para a inteligência que já é consciente do engano provocado pelo princípio de individuação, não existe a injustiça tal como ela é vista habitualmente pelos homens. Tomar as injustiças terrenas, tanto as sociais como as resultantes de uma ação de um indivíduo contra outro, como uma injustiça essencial e impune neste mundo significa, para Schopenhauer, um equívoco só corrigido pela visão da unidade metafísica do mundo.

A imagem da balança cujo fiel permanece fixo representa uma concepção em que estão presentes as idéias de delito e pena. A punição, sabemos, é o sofrimento. Mas qual seria o delito? O que o filósofo quer

dizer com “o mal da falta”⁹? Para que se entenda este aspecto, ele afirma, é preciso estar acima da individualidade e do princípio que a torna possível. A identidade profunda da vontade através de todos os fenômenos iguala, no momento mesmo do ato, o algoz e a vítima, e determina o delito e a punição. É importante notar que nesta idéia de justiça o simples fato de existir representa um delito cujo castigo é a morte. O delito, certamente, é de responsabilidade da própria vontade, pois, como vimos, é sobre a vontade que deve recair a responsabilidade pela existência do mundo. O indivíduo, apenas objetivação desta essência, participa do delito apenas indiretamente. É ele, no entanto, o agente da vontade.

Esta espécie de pecado original pode ser melhor compreendido se interpretarmos o homem como um joguete da vontade. O mundo seria um teatro de misérias (delitos e penas) e os homens, títeres sob a manipulação da vontade toda-poderosa.

A idéia de que a justiça eterna está na essência do universo pode ser encontrada, segundo Schopenhauer, nos versos de Eurípides:

*“Pensam que as ações injustas sobem à morada dos deuses
levadas por asas, e que lá, junto de Júpiter sobre tabuinhas
alguém as inscreve, depois do que Júpiter, ao vê-las
faz justiça aos mortais? Mas o próprio céu inteiro,
Se Júpiter escrevesse as faltas dos vivos,
Não chegaria, e o próprio Deus não chegaria nem a ler*

⁹ MVR pág. 471

Nem a repartir as punições. Não, a justiça

Está em qualquer sítio aqui perto: abram apenas os olhos”

(Eurípedes., ap. Stob Ecl., I , c. IV, citado no § 63 MVR)

É oportuno assinalar que essa concepção cosmológica de justiça, assim como toda filosofia schopenhauriana, se opõe radicalmente às teodicéias. A concepção de justiça sustentada por Schopenhauer exclui a idéia de um princípio ordenador. O problema do mal surge como um dos pontos principais da divergência desta filosofia com o otimismo das teodicéias. Para Schopenhauer, a essência do mundo é maligna. Se a existência implica em uma espécie de delito cuja pena é o sofrimento, ambos apenas refletem “o que quer a vontade”. Uma vez que o mundo é o espelho da vontade, o espetáculo de dores que é o mundo mostra a natureza dessa essência maligna.

A Ética da Compaixão e Rousseau

A ética de Schopenhauer tem dois momentos ou aspectos principais; a fundamentação da moral e o que denominamos plano de salvação. O primeiro pretende estabelecer um princípio legítimo e definitivo para a moral, elegendo a compaixão como único fundamento que tem “uma real e ampla efetividade”¹⁰. O segundo aspecto apresenta o caminho redentor, a solução que o filósofo propõe para o problema existencial do homem. Schopenhauer não divide sua ética em duas partes, para nosso estudo, no entanto, esta divisão é necessária.

O compromisso com a efetividade é um dos pontos centrais da fundamentação da moral schopenhauriana. O “caminho modesto”, ao qual ele se refere no intróito de sua contribuição ao concurso da Sociedade Real Dinamarquesa, é o da experiência. O fundamento da moral, para o filósofo, não deve ser procurado em proposições abstratas, mas na experiência humana.

“Acima de tudo o fundamento da moral e a motivação moral por mim estabelecidos são os únicos que se podem louvar como tendo uma real e ampla efetividade” (SFM, pág.160)

Schopenhauer entende que o verdadeiro motivo moral não provém nem da religião nem da razão. O filósofo aponta como verdadeira motivação moral um sentimento, afirmando que, ao contrário dos outros

¹⁰ Sobre o Fundamento da Moral, pág. 160

princípios morais até então apresentados, este sentimento pode ser considerado um princípio plenamente legítimo, por ser inerente à natureza humana. Trata-se da compaixão. Em primeiro lugar, Schopenhauer estabelece um critério para o julgamento de uma ação e sustenta que somente um ato desprovido de egoísmo pode ser considerado uma ação moral genuína. Para o filósofo, a razão não tem um poder de motivação suficiente para fazer o homem romper com seu egoísmo natural, não sendo, assim, o verdadeiro motivo de uma ação moral. A religião com suas promessas e ameaças só pode levar o indivíduo à uma ação egoísta, pois, para Schopenhauer, por trás de uma ação motivada por preceitos religiosos sempre haverá o interesse pela recompensa ou o medo de um castigo. O motivo legitimamente moral, portanto, julga Schopenhauer, é a compaixão, restando ao filósofo provar que “ela é confirmada pela experiência e pelas expressões do sentimento geral humano.”¹¹

O *experimentum crucis* figura como o primeiro de nove argumentos. Nele, como já mencionamos, o filósofo opõe o princípio de sua ética ao de Kant, Fichte, Wollstone, Hutcheson, Adam Smith, Christian Wolff e Espinosa, concluindo que, numa situação real, todos os princípios abstratos propostos por aqueles pensadores resultariam ilegítimos ou insuficientes para motivar uma ação verdadeiramente moral. Para “despertar a compaixão comprovada como a única fonte de ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade, não é preciso nenhum

¹¹ idem, pág.157

*conhecimento abstrato, apenas o intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem maiores mediações de pensamento.*¹²

Cada um dos nove argumentos pretende dar uma perspectiva da força do sentimento de compaixão enquanto motivo para as ações de justiça e de caridade. O espírito de cada argumento é sempre o apelo à efetividade da compaixão:

“Deixemos de lado todas as talvez possíveis averiguações metafísicas do fundamento último daquela compaixão, somente a partir da qual as ações não egoístas podem provir, e consideremos a compaixão de um ponto de vista empírico, meramente como uma disposição natural” (SFM pág.174)

Para despertar a compaixão, acrescenta Schopenhauer, não é preciso nenhum conhecimento abstrato, apenas o intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem a mediação do pensamento.

Schopenhauer assinala a distância que o separa dos “filósofos de escola” (Sêneca, Espinosa, Kant) que recusam e censuram a compaixão. Como predecessor aponta Rousseau “o discípulo da natureza” cuja autoridade está, para ele, a favor da moral da compaixão.

Para Rousseau a piedade¹³ é uma virtude natural. O “grande moralista” acredita que a natureza dá ao homem a piedade para apoio da

¹² idem, pág175

¹³ *Pitié*, comiseração, compaixão, misericórdia, distinto de *Piété*, que tem uma conotação religiosa. Como indica o Le Petit Robert. *Pitié*: Sympathie Qui naît au spectacle des souffrances d'autrui et fait souhaiter qu'elles soient soulagées. V. Attendrissement, commisération, compassion, miséricorde.

razão, donde decorreriam todas as virtudes sociais. Segundo o comentário de Jean-Francois Braunstein à tradução portuguesa do *Discurso*, a piedade, para Rousseau, é “a *faculdade de identificar-se a quem quer que sofra e também um instinto de preservação próprio a espécie*”¹⁴. Num dos trechos do *Discurso* citado por Schopenhauer Rousseau afirma:

“A comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador identificar-se com o animal que sofre”(SFM, pág. 177)

À esta citação soma-se a do IV livro do Emílio:

“Com efeito como é que nos deixamos comover pela piedade se não é nos transportando para fora de nós e nos identificando com o animal que sofre; deixando, por assim dizer, nosso ser para tomar o seu? Só sofremos enquanto julgamos que ele sofre: não é em nós, é nele que sofremos;...” (SFM Pág.179, grifos do autor)

Aqui é possível estabelecer uma diferença metafísica entre a concepção de Rousseau e a de Schopenhauer no tocante à gênese da compaixão (ou da piedade). Para Rousseau, a “identificação com o animal que sofre” se dá quando nos “transportamos para fora de nós” e deixamos o nosso ser para tomar o seu. “*Só sofremos enquanto julgamos que ele sofre; não em nós, é nele que sofremos*”. Para Schopenhauer, a gênese da compaixão tem um sentido contrário. Não é quando “nos transportamos para fora de nós” que nos identificamos com o outro, mas sim quando nos

Piété: Fervent attachement au service de Dieu, aux devoirs et aux pratique de la religion.

¹⁴ Glossário do *Discurso* sobre a origem da desigualdade entre os homens, comentários de Jean-François Braunstein, editora UNB.

voltamos para nosso íntimo, isto é, quando contemplamos o mundo em sua essência, como vontade. Considera-se também, em Schopenhauer, a consciência de que a origem do sofrimento está na natureza da vontade.

É certo que o pessimismo de Schopenhauer afasta sua antropologia da perspectiva naturalista defendida por Rousseau. Schopenhauer admite a existência de atos de compaixão entre os homens, mas, para fundamentar a moral, recorre à uma “explicação metafísica do fenômeno ético originário”, não apenas à constatação da existência de ações motivadas por compaixão. Isto nos remete à um estágio superior do sistema de Schopenhauer.

Para o filósofo de Frankfurt, a identificação com os outros seres tem um fundamento metafísico que não foi pensado por Rousseau. Este fundamento é o conhecimento místico da unidade dos seres no mundo visto como vontade, na perspectiva do em-si, da essência. Rousseau trata a piedade apenas como um instinto natural, não fundamentando sua teoria num conhecimento que pressupõe uma visão metafísica da natureza como faz Schopenhauer. Note-se que Schopenhauer, na citação que faz do “Discurso”, grifa o trecho *“nos identificando com o animal que sofre”* e não grifa o trecho imediatamente anterior: *“nos transportando para fora de nós”*. Isto pode ser uma indicação do cuidado de Schopenhauer em indicar Rousseau como predecessor de um aspecto de sua fundamentação da moral, sem dar margens a uma interpretação que identifique totalmente sua ética com a ética de Rousseau.

Schopenhauer entende que o indivíduo pode chegar ao conhecimento místico da unidade dos seres e, conseqüentemente, à prática da caridade e da justiça, mas não estende esta possibilidade a toda espécie humana. Esta, segundo ele, obedece, na maioria das vezes, ao inexorável apelo dos instintos egoístas. O acesso à uma "consciência moral" se dá através do conhecimento metafísico do mundo, seja pela via filosófica, no caso de seu próprio sistema filosófico, seja pela via religiosa, através dos mitos, alegorias e ensinamentos do Budismo, Hinduísmo e Cristianismo. Nos dois casos a iluminação mística, esta consciência superior, só é alcançada por uma elite capaz trilhar ao caminhos do ascetismo. Alain Roger assinala a importância da compaixão no sistema Schopenhauriano:

"A compaixão vê-se investida, portanto, de uma função metafísica essencial. Dá-se com o "Mitleid" schopenhauriano o mesmo que com o "factum rationis" da filosofia prática de Kant: ele é o "ratio cognoscendi", não apenas da liberdade (pois a vontade é livre), mais da coisa- em-si, una, universal, indestrutível. A individuação é um engodo. "Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é errônea, mas sim a que lhe é oposta"(F. p.227). Com isso, o egoísta schopenhauriano, debruçado sobre o seu eu ilusório, coincide com o tirano platônico. A maldade consiste numa falta de verdade, numa carência metafísica. Por conseguinte, a compaixão é bifronte e é dupla sua destinação: por um lado, ela funda a moral (justiça e caridade); por outro, abre-se para a essência última dos

seres...assim a piedade nos aparece como uma "iniciação" a essa vontade, na medida em que ela se encaminha para sua negação. (Prefácio à SFM pág.LXI)

Roger destaca dois aspectos essenciais; o papel da compaixão como fundamento da moral e sua importância no processo de iniciação à uma visão da unidade metafísica do mundo. A diferença entre a concepção de Rousseau e de Schopenhauer, sobre o papel da compaixão na ética, fica patente. Para o último, como vimos, a compaixão tem um duplo papel (fundamento e iniciação), e portanto uma importância metafísica fundamental; para o primeiro, a compaixão aparece apenas como uma virtude natural, que figura como apoio da razão. Rousseau, todavia, se aproxima de uma concepção de unidade entre os indivíduos como vemos nesta passagem:

"A comiseração será tanto mais enérgica quanto mais intimamente o animal espectador indentifica-se com o animal que sofre.(citado por Schopenhauer em SFM pág.177)

A idéia de identificação, no entanto, não é aprofundada por Rousseau e não figura como fundamento metafísico da ética, como em Schopenhauer. Esta é, a meu ver, uma diferença fundamental entre as concepções de Rousseau e Schopenhauer no tocante à relação entre compaixão e moral.

A Arte como “Quietivo” da Vontade

A contemplação estética tem, para Schopenhauer, dois elementos inseparáveis: o conhecimento do objeto considerado, não como coisa particular, mas como exemplar da idéia platônica, como forma permanente de uma espécie de coisas; e a consciência do puro sujeito do conhecimento, sem a vontade. A condição para que estes dois elementos se mostrem unidos é a ruptura com o princípio de razão. Fora dos moldes espaço-temporais do conhecimento ordinário e científico o sujeito do conhecimento pode chegar ao conhecimento do *eidos*, da idéia platônica, primeira objetivação da vontade. A contemplação da idéia pura, afirma Schopenhauer, pode nos arrebatara para longe da infinita torrente do querer proporcionando-nos uma provisória emancipação da vontade.

“Mas este estado é justamente aquele que assinala, ainda agora, como condição do conhecimento da idéia; é a contemplação pura, é o êxtase da intuição, é a confusão do sujeito e do objeto, é o esquecimento de toda individualidade, é a supressão desse conhecimento que obedece ao princípio de razão e que concebe as relações; é o momento em que uma só e idêntica transformação faz da coisa particular contemplada a idéia da sua espécie...”
(§38, MVR)

Antes de mais nada é necessário indicar os pressupostos platônicos da estética de Schopenhauer, para quem é essencial estabelecer a seguinte

reflexão: Na filosofia de Kant a noção de coisa-em-si é posta como o ponto mais difícil e também como lado fraco do sistema. Para Schopenhauer, esta coisa-em-si é a vontade, que ele reconhece nos determinados graus da sua objetivação, o que Platão chamava as idéias eternas (εἰδη). O filósofo tenta aproximar a filosofia platônica do criticismo kantiano:

“Segue-se que a coisa em si de Kant e a idéia de Platão, esses dois grandes e obscuros paradoxos dos dois maiores filósofos do ocidente, são, não idênticas mas ligadas por um estreito parentesco” (§ 31, MVR)

A coisa-em-si é identificada à vontade sendo a idéia a objetividade imediata desta vontade. Na verdade a identificação total não é defendida por Schopenhauer, mas sim o espírito das duas doutrinas; a idéia é que o mundo dado é aparência ilusória; sua realidade está para além das representações. É a idéia, e não a corrente rápida dos fenômenos deste mundo, (o mundo fenomenal) que constitui o objeto da arte.

“...estes diferentes graus da objetivação da vontade que são expressos na multiplicidade dos indivíduos, como seus protótipos, ou como formas não entram no espaço e no tempo, ambiente próprio do indivíduo; elas são fixas, não submetidas à mudança; a sua existência é sempre atual, elas não se tornam, enquanto os indivíduos nascem e morrem, modificam-se sempre e não são nunca. Ora estes graus de objetivação da vontade não são outra coisa senão as idéias de Platão. Noto-o de passagem, a fim de poder empregar a palavra idéia neste sentido; será preciso sempre entendê-la, comigo, na acepção própria, na acepção primitiva, que Platão lhe deu, e

não lhe colocar esses produtos abstratos do raciocínio dogmático da escolástica, que Kant designou pela palavra de Platão, tão admiravelmente apropriada, e que ele distorceu o sentido. Compreendo portanto pelo conceito de idéia , esses graus determinados e fixos da objetivação da vontade, enquanto ela é coisa em si e, como tal, estranha à pluralidade; esses graus aparecem, nos objetos particulares, como suas formas eternas, como seus protótipos. (§ 25 MVR, grifo nosso)

O artista, para Schopenhauer, se ocupa da essência do mundo, se distanciando dos fenômenos e captando as essências, independentemente do princípio de razão. O que permite ao homem tornar-se puro sujeito do conhecimento é o abandono do princípio de razão e a consequente supressão parcial da individualidade, possibilitando-o tornar-se puro sujeito do conhecimento, o que lhe dá acesso à idéia. O ponto central da teoria é o pensamento de que a inteligência contemplativa se destaca da vontade, sendo as “representações ideais” não mais motivos para o querer. O conhecimento ocorre, segundo o filósofo, de um outro ângulo, não se concebe mais as coisas segundo suas relações, mas segundo o que elas são em-si e por si. Nessa outra perspectiva, o ato de conhecer está livre do querer, a contemplação das idéias eleva o sujeito do conhecimento ao estado de desinteresse, essa “contemplação desinteressada” representa um primeiro estágio no caminho da negação da vontade. Quando o espírito afasta a atenção dos motivos da vontade e concebe as coisas fora de sua ligação com o querer, sem interesse, contemplando-os como

representações apenas, não mais como motivos, é que ele encontra, segundo Schopenhauer, um momentâneo esquecimento do corpo e das exigências da vontade e experimenta uma suspensão da dor de querer.

“...neste estado estamos libertos do nosso triste eu; tornamo-nos, a título de puros sujeitos que conhecem, completamente idênticos aos objetos; tanto a nossa miséria lhes é estranha como, em semelhantes momentos, se torna estranha para nós mesmos. Só o mundo considerado como representação permanece; o mundo como vontade desapareceu.” (§ 38, MVR)

A importância da condição subjetiva da contemplação estética, insiste Schopenhauer, consiste em libertar o conhecimento que a vontade subjugava, em esquecer o eu individual, em transformar a consciência num puro sujeito que conhece, liberto da vontade, do tempo e de toda relação.

O movimento de elevação, ou o caminho para a salvação, (para a libertação do jugo da vontade), é, de certa forma, indicado pela contemplação estética. O filósofo não a coloca como primeiro e necessário passo para a negação da vontade de viver, mas como um estado em que se vislumbra a condição beatífica do ascetismo e da santidade. O aspecto que se deve destacar é a relação entre a contemplação das idéias, a supressão da individualidade e a negação da vontade em geral. Para Schopenhauer, as idéias são, primeiramente, atos originários e adequados da vontade em toda natureza, depois as coloca como idéias contempláveis

esteticamente. É, como vimos, na contemplação estética das idéias que desaparecem os sinais do apego à matéria, ao fenômeno, característica da afirmação da vontade, cessam os impulsos de vida e os interesses da vontade. Quando o puro sujeito do conhecimento contempla as idéias, a vontade chega ao conhecimento de si, descortinando-se então duas perspectivas para ela; afirmação e negação. E é desse modo que o filósofo abre o livro IV do *Mundo*: "*Chegando ao conhecimento de si, a vontade de viver afirma-se; depois nega-se.*". Neste sentido afirma-se que a contemplação da idéia é, para Schopenhauer, um grau de negação da vontade, ainda que momentâneo.

O Gênio e as artes

O olhar do gênio artístico, o indivíduo que tem uma especial aptidão para se despojar de sua subjetividade e, conseqüentemente, para contemplar as idéias, discerne além da multiplicidade dos fenômenos e reproduz, na obra de arte, o espetáculo da objetivação da vontade. A matéria do artista é, para Schopenhauer, a essência da vida, esse incessante movimento de objetivação da vontade que o mundo das representações traduz em multiplicidade e que, no aspecto essencial, como em-si, mostra sua natureza trágica. Por isso as artes podem ser hierarquizadas numa escala de valor onde aquela que representar melhor a natureza essencial do mundo tem um lugar de destaque.

Não é nossa intenção examinar a fundo a hierarquia das artes proposta por Schopenhauer, mas sim indicar a relação da estética com a ética, que se resume, como já foi aludido, na consideração da experiência da contemplação estética como uma antevisão da experiência ascética que conduzirá à negação da vontade de viver, ou seja, na idéia de que o santo seria o complemento do artista no sentido da libertação da vontade.

Na estética schopenhauriana a hierarquização das artes obedece um princípio de distanciamento da materialidade. A posição de cada arte na escala depende da idéia que revela. No topo da hierarquia figura a música, que exprime a própria vontade, sendo percebida apenas no tempo. Para Schopenhauer, a música, por estar além da esfera das representações, nos conduz diretamente à vontade. No nível mais baixo da hierarquia encontramos a arquitetura e a hidráulica, seguidas da arte dos jardins, da pintura e a escultura de animais e de paisagens, escultura, pintura, poesia e a tragédia. Essa última também merece consideração especial, pois traduz a verdadeira essência da existência humana. Com ela conhecemos o caráter dos homens, a fatalidade dos destinos, contemplamos a ruína dos justos, o conflito da vontade consigo mesma. Neste sentido, ela atua como uma preparação para a negação da vontade, pois tem como mensagem principal a idéia de que a vida é permeada de sofrimento e que o homem não passa de um brinquedo nas mãos dos deuses, sendo inútil uma ação contrária à corrente da fatalidade.

A idéia central da estética de Schopenhauer prepara as considerações da última parte do *"Mundo"*, que trata da ética. A arte, para o filósofo, pode atuar como um *"quiétif"* da vontade, razão pela qual a estética schopenhauriana pode ser considerada uma antecâmara da ética. O mundo visto como representação, mas independente do princípio de razão tal como tematizada no livro terceiro, passa, no livro sobre a ética, a ser considerado novamente sob o ponto de vista da vontade. A arte, na filosofia de Schopenhauer, ganha um *status* ético e místico, o artista é valorizado e comparado, em certo sentido, ao santo, a música e a tragédia, figuram como as mais altas manifestações artísticas por traduzirem a verdadeira essência do mundo.

Estética e Ética

Para nosso estudo é mais importante destacar a relação entre a estética e a ética. Vimos que o filósofo considera a contemplação da idéia um grau de negação da vontade. Neste sentido a arte, mesmo que, na maioria dos casos, valendo-se de representações, portanto de motivos para a vontade, figura como um passo para o ascetismo e para a libertação.

"Este conhecimento puro, profundo e verdadeiro da natureza do mundo torna-se ele mesmo a finalidade do artista de gênio: Este não vai mais longe. Além disso, não se torna, como acontece com o santo, chegado à resignação, e que consideraremos no livro seguinte, um "calmante" da

vontade; não libertará definitivamente da vida, aliviá-lo-á apenas por instantes bem curtos: não é ainda a via que conduz para fora da vida. Ele é apenas uma consolação provisória durante a vida, até que finalmente, sentindo sua força aumentada e, por outro lado cansando deste jogo ele se volte para as coisas sérias.” (§ 52, MVR)

Encarando a arte como uma “consolação provisória durante a vida”, Schopenhauer, de fato, a investe de um caráter ético. O prazer estético, para o filósofo, “apaga as penas da vida” e permite uma momentânea visão do beatífico nirvana.

Aspectos da Metafísica da Vontade

Sob o ponto de vista noumênico a vontade é toda realidade. A multiplicidade do mundo fenomenal é a forma de objetivação do fundamento uno do mundo. A variedade das formas são classificadas por Schopenhauer desde o grau mais inferior (que não é necessariamente o mais fácil de compreender ou explicar) até os mais complexos que são os organismos portadores de razão. A mais simples manifestação da vontade é a força gravitacional, a forma seguinte é o corpo orgânico que nada mais é que uma objetivação da vontade na forma de uma representação, isto é, na forma da espaço, do tempo e da causalidade. Toda a multiplicidade que, em razão de fatores naturais, surge a partir daí é, para Schopenhauer, como uma polimorfa manifestação do princípio uno que é a

vontade. Mas a simples explicação do aspecto múltiplo do mundo como objetivação de um princípio uno não é suficiente. É preciso assinalar que o mundo da multiplicidade, da diversidade das formas individuais, está numa constante luta onde cada indivíduo tenta submeter os outros seres à suas formas de satisfação. É a guerra de todos contra todos estendida à totalidade da natureza. A cadeia alimentar da Biologia nada mais é que uma representação hierárquica desta guerra natural. Como observa Santiago Noriega,¹⁵ “o resultado desta fragmentação da vontade em individualidades orgânicas” só pode ser, para Schopenhauer, “a dor universal”.

Da força gravitacional até a mais complexa objetivação da vontade o indivíduo humano dotado de inteligência, toda a natureza pode ser dividida em graus inferiores e superiores de complexidade. No topo da cadeia das objetivações da vontade aparece o homem. O que o diferencia dos demais animais é a inteligência (razão). Esta, no entanto, não passa de uma função do organismo e como tal está subordinada à vontade, respondendo pelo cálculo da satisfação da vontade do indivíduo. Esta própria inteligência mesmo estando subordinada à vontade, confere ao homem momentos de desprendimento. O mundo das representações oferece à inteligência um panorama da existência, uma imagem do mundo e de suas misérias. Através da reflexão, a inteligência conhece a natureza da vontade e, considerando que a inteligência é uma objetivação da mesma

¹⁵ Prefácio à *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*, tradução de Miguel de Unamuno, Alianza Editorial, Madri,

vontade, compreende-se que, por meio dela, conhece a si mesma, compreende sua natureza, e pode, a partir desta consciência, afirmar-se ou negar-se.

A supressão da vontade por si mesma procede do conhecimento, dirá Schopenhauer, e a negação do querer viver é o único ato da nossa liberdade (na verdade pertencente apenas à coisa em-si) que se manifesta no fenômeno.

“Na verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, o estado de independência na região do princípio de razão, pertence apenas à coisa em si, não pertence ao fenômeno cuja forma essencial é o princípio de razão, elemento da necessidade. O único caso em que esta liberdade se torna diretamente visível no mundo dos fenômenos, é quando ela põe fim ao próprio fenômeno; e, como apesar de tudo, o simples fenômeno, enquanto ele entre a cadeia das causas, isto é, o corpo vivo, continua a existir no espaço que apenas contém fenômenos, a vontade que se manifesta através desse corpo está então em contradição com ele, já que nega o que ele afirma.” (§ 70, MVR)

O caso de um indivíduo que não quer dar satisfação ao impulso sexual é citado como exemplo dessa contradição entre o fenômeno e vontade.

“Eis um exemplo dum caso desta natureza: as partes genitais, representação visível do instinto da espécie, existem com plena saúde, e,

contudo, o próprio homem, no mais profundo de seu ser, já não quer dar satisfação à espécie. Todo corpo é expressão visível do querer - viver e, no entanto, os motivos que correspondem a esse querer permanecem sem efeito" (§ 70 MVR.)

A Liberdade da Vontade

A liberdade pertence à vontade em si, a necessidade aos fenômenos. Tomado como espelho da vontade, o mundo fenomenal a ela proporciona a imagem de si mesma, na forma do espaço e do tempo. A imagem que se forma é a de uma multiplicidade incessantemente impelida por um impulso cego. Todo o mundo natural aparece como movimento contínuo que, apesar de sugerir uma finalidade objetiva, redundando num ciclo interminável do querer, que não possui efetivamente nenhum objeto como fim último. O movimento é circular, os atores deste movimento como que se curvam sobre si próprios na busca incansável da satisfação dos instintos. Esta imagem do mundo, acredita Schopenhauer, atua sobre a vontade fazendo-a *"se pronunciar acerca da questão de saber se ela se afirmará a si mesma, ou se negará."* (MVR, pág 432)

A afirmação da vontade é a própria vontade, que subsistindo com a inteligência, não enfraquecendo com a consciência do valor do mundo. A negação da vontade, por sua vez, pressupõe um juízo, um julgamento do mundo e da existência. Aqui tem lugar a faceta mais conhecida do filósofo,

o pessimismo. O julgamento do mundo resulta num veredicto que condena a existência à aniquilação. O eterno e cego movimento da vontade no sentido da satisfação deve ser interrompido. O nada será o último objeto da vontade. O momento da negação da vontade representa uma contradição entre a ação e o fenômeno, pois o agente, enquanto corpo, é uma afirmação da vontade; porém, quando a nega, passa a ser ao mesmo tempo afirmação e negação, contradição necessária para a libertação. O processo de auto-conhecimento da vontade pressupõe, parece-nos, o auto conhecimento do homem. A consciência de que o corpo é uma objetivação da vontade (a boca, os dentes e o aparelho digestivo são, por exemplo, a objetivação da fome) abre caminho para a solução apresentada pelo filósofo para o problema do sofrimento. A participação do homem no ato livre de negação da vontade fica assim acentuada uma vez que é no corpo que ocorre o processo de aniquilação da vontade. Mas não teria atentado o filósofo para o fato de que na experiência cotidiana, exatamente aquela em que ele diz buscar a matéria de suas considerações éticas, não acontece este tipo de negação? Que, pelo contrário, o que vemos diariamente é a afirmação da vida por parte de todo ser vivente? Schopenhauer admite a raridade dos atos de negação da vontade, mas afirma a possibilidade de tais ações mencionando como exemplo os ascetas e os santos. O extraordinário momento da negação da vontade não se dá, porém, numa iluminação instantânea, antes, é o resultado de um exercício de

desprendimento do mundo, dos motivos do querer e da vontade, isto é, resultado de uma ascese.

Para que a vontade se negue dois fatores são necessários: o juízo pessimista sobre o mundo e a consciência mística da unidade que permeia o mundo da multiplicidade. Sobre o juízo pessimista basta assinalar que o filósofo vê na essência do mundo a causa de todo sofrimento humano. O impulso da vontade sempre renovado, gera a dor da insatisfação permanente. Vale notar que para Schopenhauer “só a dor é positiva”, sendo o prazer a simples privação momentânea do sentimento de necessidade. No animal racional, principalmente nos que se dedicam à reflexão, a dor é multiplicada pela capacidade de abstração. Sendo a essência do homem a razão de seus sofrimentos, este ser está irremediavelmente condenado ao sofrimento e ao tédio. Quando a dor chega a ser, de alguma forma, aplacada instala-se o tédio. Esta visão do mundo e da existência permeia toda a obra do filósofo e funciona como uma dos motivos da negação da vontade.

O outro fator que concorre para a negação é a consciência da unidade essencial de todas as coisas. Uma vez que a ilusão da multiplicidade (o véu de *Maia* dos Hinduístas) se desfaz e o *principium individuationis* é superado, dando lugar à consciência da unidade, o homem se vê diante do desafio de dar um sentido moral à sua ação e ao mundo, negando-o, isto é, negando sua essência.

"... o próprio fundamento da moral é a superação do principium individuationis, ou seja, o reconhecimento da essência como uma e mesma para todos os seres. Assim se de um lado o indivíduo é uma mera manifestação da espécie, de outro ele é o único autor do ato moral e fonte da "ordem moral do mundo."(SQD pág 142).

É preciso, obviamente, mais do que uma mera consciência da unidade das coisas para motivar uma ação que vise o apaziguamento da vontade. Um motivo realmente forte se faz necessário para levar um indivíduo a uma ação nesse sentido. A iluminação mística não ocorre a qualquer indivíduo e Schopenhauer parece vincular a capacidade de desprendimento do mundo à intensidade do sofrimento e esta ao grau de genialidade do indivíduo. O gênio, por sua maior capacidade da abstração fica por mais tempo e mais intensamente livre dos apelos do sensível, dos objetos da vontade, de modo que ele consegue discernir com mais clareza a natureza da essência do mundo, sofrendo, por conseqüência, mais intensamente. Este argumento romântico, por assim dizer, não o encontramos *ipsis literis* na obra do filósofo, mas, ousamos dizer, faz parte dos pressupostos de sua ética. O sofrimento individual, porém, não é o único motivo da negação da vontade. O verdadeiro fundamento da moral, sabemos, é a compaixão. É ele que leva um indivíduo a praticar um ato sem um motivo egoísta. O sofrimento individual, o sofrimento alheio, a compaixão pelos seres que sofrem e a consciência da unidade dos seres, serão os motivos da ação moral. É neste sentido que Schopenhauer afirma

que uma ação ou omissão que visa o bem estar ou o mal estar de outro tem valor moral. Aqui se processa uma valoração. Uma ação negadora da vontade, segundo o que foi exposto, será, necessariamente, uma ação boa, já que contribui para a aniquilação da essência maligna do mundo. A negação da vontade representa, portanto, o momento decisivo e principal da ética. Se não fosse possível a negação toda e natureza estaria eternamente destinada ao sofrimento. Isso abre espaço para consideração do nada como objeto da vontade.

O que significa um nada de vontade? Significa querer o nada ou nada querer? O que pode parecer um vazio jogo de palavras é na verdade uma questão importante para a interpretação desta filosofia. Quando Schopenhauer se refere à aniquilação da vontade, devemos entender que o filósofo prega uma aniquilação deste mundo, através do aniquilamento de sua essência? O que Schopenhauer responde é que, do ponto de vista do mundo das representações, uma aniquilação deste mundo representa um nada, isto é, uma passagem do ser para o nada. Neste caso, o nada não é absoluto, mas apenas relativo ao ponto de vista da representação. No entanto, observa Cacciola, *“este é o único ponto de vista possível para a filosofia, que como saber racional, se ocupa de conceitos abstratos e, portanto, de representações.”*(SQD pág.159)

Schopenhauer chega assim a um niilismo radical. A negação da vontade não deve ser apenas o caminho para a atenuação do sofrimento,

mas uma solução para a injustiça primordial, que reside no fato de os seres vivos não terem optado conscientemente, e de antemão, pela vida.

Ética e Religião

Os escritos de Schopenhauer sobre a religião assumem, em diferentes momentos, perspectivas aparentemente paradoxais. Encontramos nesses textos uma abordagem crítica, paralela à uma valorização da inspiração ética de algumas religiões e, por fim, uma aproximação de sua ética com algumas doutrinas religiosas.

Schopenhauer faz profissão de ateísmo. Sua visão pessimista do mundo não comporta a idéia de um Deus benévolo ou de um Bem Supremo como causa de todas as coisas. As questões da origem do mundo ou de sua justificação não são matéria de sua filosofia, por se tratar de questões que nos remetem à transcendência. Para o filósofo não se pode saber a origem do mundo, nem se deve dar importância a questões sobre o início ou o fim das coisas, pois, a distância que nos separa destes extremos só nos permite conjecturas. O que é certo, julga, (por experiência), é que o mundo tem um princípio uma essência maligna. A simples existência dos seres representa já uma injustiça fundamental. Para Schopenhauer o princípio de um mundo assolado por guerras, doenças, dor e sofrimento, não pode ser um Deus todo-poderoso e benévolo. À tese leibniziana do melhor dos mundos possíveis o filósofo

opõe a sugestão de que este deve ser o pior dos mundos possíveis. Esta posição ateísta e pessimista é contrária ao espírito da filosofia alemã de sua época. Podemos afirmar que Schopenhauer é o inimigo das teodicéias, sua filosofia pode ser considerada uma anti-teodicéia, não obstante sua aproximação ética com o cristianismo.

No quadro da filosofia alemã, o sistema de Schopenhauer representa uma reação às filosofias de Kant, Hegel e Fichte, e, sobretudo, uma reação à influência da teologia sobre a filosofia. Na crítica à filosofia de Kant, Schopenhauer afirma que o postulado da existência de Deus na introdução da *Crítica da Razão Prática* não passa de um sintoma do “inexorável peso da senilidade sobre a lucidez do mestre de Königsberg”. A Hegel os ataques são ainda mais provocativos. A oposição de Schopenhauer à esta tendência filosófica tem como um dos fundamentos a separação que ele defende entre discurso filosófico e discurso religioso, frutos, no seu entender, da mesma necessidade metafísica do homem, mas radicalmente diferentes no método e no valor. Para Schopenhauer, enquanto o discurso filosófico serve-se de conceitos e argumentos lógicos para provar suas proposições e teses, o discurso religioso se mune de alegorias, figuras de linguagem, metáforas, testemunhos e milagres. O primeiro, segundo o filósofo, se dirige à aristocracia intelectual e está fechado ao povo, o segundo é a própria “metafísica do vulgo”, única que lhe é acessível e satisfaz suas aspirações metafísicas, sendo, neste sentido, necessária para a humanidade. Religião e filosofia são, para

Schopenhauer, discursos díspares, contendo cada um, na sua forma e estrutura, diferenças fundamentais que impedem uma união coerente. Em alguns casos, admite, ambas podem se ocupar do mesmo objeto e até alcançar os mesmos resultados, mas nunca pelos mesmos caminhos.

Crítica à religião

No capítulo primeiro da obra *A Religião, a Moral e a Ciência da Natureza*, Schopenhauer aponta uma antinomia entre os dogmas religiosos e as práticas dos fiéis, entre a teologia e a ética, entre a fé e a moral. Critica a afirmação de que os fundadores e propagandistas das religiões tenham contribuído de maneira eficaz para ilustrar o mundo e de tenham ajudado na investigação da verdade e do exato sentido da existência.

Para Schopenhauer, a fé revelada se firma na consciência humana principalmente na infância com conceitos e teorias que empregam uma linguagem austera e solene, impossibilitando que a dúvida domine o espírito pueril. Para o filósofo, é tão avassaladora a força dos dogmas inculcados na infância que pode obscurecer de tal forma a consciência que até a compaixão ou qualquer outro sentimento humanitário podem desaparecer. A educação religiosa e a fé irracional que muitas vezes esta gera é atacada e apresentada como um entrave ao desenvolvimento do

pensamento. O sistema educacional em particular inglês é alvo das críticas de Schopenhauer:

"...os ingleses , que, apesar dos altíssimos talentos com que a natureza os dotou, em grau superior aos outros povos da Europa, resultam verdadeiramente depreciáveis por sua irracional fé na igreja, que constitui para eles uma idéia fixa, uma monomania. Qual a causa de tal estigma?: a educação confiada aos clérigos, que procuram inculcar nas crianças seus dogmas religiosos, cujo absurdo sistema docente além de produzir uma espécie de paralisia parcial do cérebro, conserva o néscio fanatismo e a idiotice da mente e do coração." (MRCN pág.162)

A infância seria a idade em que germina a fé, à força de persuasão e devido à fragilidade dos intelectos nesta idade. A convicção que mostram os intelectos na idade adulta, segundo o filósofo, na maioria dos casos não passa de uma máscara com que se encobre algum interesse pessoal. A esta crítica Schopenhauer acrescenta ainda outra de cunho histórico-político:

"Estranho fenômeno, esta convicção se adapta exclusivamente ao país natal do fiel; assim, os sacerdotes da Alemanha meridional apregoam as excelências do dogma católico, enquanto que seus colegas da Alemanha do norte preferem o protestantismo. Em sua consequência, se essas convicções não tem mais que fundamentos objetivos, estes devem ser climáticos, como certas plantas, que só germinam e se desenvolvem em

determinados lugares. Semelhantes convicções locais satisfazem ao vulgo, que nesta ordem é a maioria.” (MRCN pág. 56)

A influência da religião sobre a literatura, especialmente a da idade média, é negativa, segundo o filósofo. Lamenta o fato de que mesmo as mentes mais brilhantes do período medieval submeteram seus esforços filosóficos ao teísmo. Deus, o diabo os anjos e demônios velavam os olhos de verdadeiros pensadores impedindo-os de enxergar a verdadeira essência do mundo. A afirmação *a priori* dos artigos de fé impedia o progresso das ciências da natureza e a evolução do pensamento.

A influência da religião na política, defendida por muitos como uma influência positiva, é atacada por Schopenhauer com uma comparação entre o estado antigo, medieval e o moderno. O argumento dos apologistas afirma que o estado, o direito, e a lei precisam da religião como condição indispensável para existirem. Schopenhauer apresenta uma contra-prova histórica: Os gregos e os romanos não possuíam uma religião, tal como a conhecemos depois do advento e ascensão do cristianismo; não se orientavam por princípios sagrados ou dogmas e não educavam suas crianças vinculando princípios morais a dogmata e preconceitos religiosos, no entanto não predominou entre eles a anarquia e o desprezo às leis, pelo contrário a base do direito atual é herança de tais civilizações.

Ao apresentar a relação da religião com a verdade Schopenhauer faz uma distinção que será essencial para compreendermos suas idéias

sobre filosofia e religião. A verdade, segundo o filósofo, aparece no discurso filosófico em senso próprio e no discurso religioso em senso alegórico. O que é motivo de crítica para Schopenhauer é o fato de o discurso religioso não confessar de maneira explícita a sua natureza alegórica optando pela palavra “mistério”, que não é mais que um “*terminus technicus*” teológico para a alegoria religiosa. Segundo o filósofo, os chamados mistérios das diversas teogonias são como “dogmas públicos”, que, da perspectiva lógico-racional, podem ser considerados absurdos, mas em muitos casos são absurdos que implicam uma sublime verdade. Uma verdade que a multidão não poderia compreender se fosse transmitida de outra forma, pois ao vulgo falta capacidade especulativa e sobra necessidade de metafísica. A necessidade metafísica é satisfeita com alegorias e mitos. O mito e a alegoria formam os elementos fundamentais da religião servindo à “miopia mental do vulgo” e satisfazendo a necessidade metafísica dos homens comuns, facilitando assim o acesso à verdades e concepções que pela via filosófica estes não alcançariam, pois estão desacostumado à linguagem e à abstração filosófica.

Quando se busca uma legitimação para os sistemas metafísicos e religiosos sob a linguagem filosófica, opera-se uma transição para um sistema degenerado, criando-se uma terceira classe de metafísica que trás consigo perigos e confusão. O entrelaçamento de duas estruturas discursivas antagônicas pode provocar o surgimento de centauros e

quimeras, Schopenhauer se refere à, assim chamada, teologia racional e a sistemas filosóficos que redundam em teodicéias. Estes se valem de artifícios para se legitimar, apresentam junto a argumentos lógicos apelos a um sentimento religioso que, pressupõem os autores, todo homem trás consigo; aliam, assim, razão e imposição, usam os procedimentos dos dois tipos de metafísicas.

A Necessidade Metafísica do Homem

Schopenhauer concebe o homem como “o animal metafísico”, o único que se assombra ante a idéia da morte e ante o enigma do mundo. O espetáculo das dores e misérias da vida o induz a criar explicações para sua existência. Estas tentativas de explicar o mistério do mundo e da sua própria existência dão origem às religiões. Se a existência humana estivesse isenta de dores e não tivesse limites, é provável que não ocorresse ao homem perguntar-se porque o mundo existe ou porque é como é. O interesse que despertam os sistemas filosóficos e as religiões tem seu fundamento num dogma que nos promete alguma forma de continuação da vida depois da morte. A idéia de finitude leva o homem a investigar a vida e tantas vezes a se agarrar às metafísicas mais diversas. Segundo o filósofo, se de alguma forma o homem tivesse garantia de continuação, o impulso metafísico talvez nem existisse, igrejas e academias não fariam o sentido que fazem para nós; afinal, como se

observa cotidianamente, não se costuma perguntar sobre o que corre bem na natureza. A necessidade metafísica nasce da angústia da impermanência. A vontade quer permanecer e o homem comum vê na morte sua aniquilação total.

A filosofia e a religião compõem o corpo das pretensas explicações do mundo, são necessárias ao homem pois atenuam o sentimento do absurdo. Estes dois tipos de metafísica possuem diferenças que devem ser assinaladas. A filosofia se vale de reflexão, ilustração e raciocínio e está ao alcance de poucos homens. Ela se impõe na disputa argumentativa, no confronto das idéias, que deve obedecer os princípios rigorosos do procedimento lógico. Já a religião se vale da autoridade, de sinais, milagres e ameaças de penas eternas, que encontram aceitação preferencialmente entre o povo, exatamente porque este carece de ilustração. Nos círculos ilustrados, ela sofre resistência pela sua natureza dogmática e autoritária, “não se pode pedir à um gigante que calce os sapatos de um anão”, um Goethe e um Shakespeare não poderiam se conformar com um saber inferior.

O Encontro da Ética com a Tradição Religiosa

Os mistérios da linguagem religiosa são, segundo Schopenhauer, dogmas sob cujo efeito não se pode pensar com clareza. Para o filósofo, o caráter absurdo é essencial a toda “religião perfeita” e a única maneira de

tratar de uma ordem de coisas distinta desse mundo. O filósofo se refere à ordem das coisas em si, na qual as leis que regem o mundo dos fenômenos não atuam. Em consequência disso, os dogmas são contrários ao sentido comum. As alegorias representam a tentativa de adequar a linguagem que dá conta do mundo espaço-temporal a uma outra função. O mistério apela à fé, a filosofia à razão, mas ambos, afirma o filósofo, querem penetrar no mundo das coisas em si e no conhecimento das causas últimas e ocultas. A religião pede fé e esta se converte em guia de conduta, que deve produzir um resultado que se refira não só a este mundo mas também a uma significação moral oculta ou salvação. Este resultado pode ser o mesmo que o resultado produzido pela contemplação filosófica da verdade, acredita Schopenhauer. O filósofo estava convicto de que sua filosofia teria alcançado o conhecimento da verdade das coisas.

Como já mencionamos, a verdade *sensu proprio* e a verdade *sensu alegórico* são formas diferentes da mesma verdade, modos diferentes de acesso à verdade das coisas deste mundo. A religião, no entanto, pretende, além de conceber um juízo verdadeiro sobre a existência do mundo e do homem, nomear uma causa deste mundo e ainda justificar esta causa. Desse descaminho do pensamento surgem, segundo Schopenhauer, equívocos irreparáveis. Somente o Budismo não identifica ou personifica a causa deste mundo, este é um dos motivos pelos quais Schopenhauer vai eleger essa religião como a que mais se aproxima de seu sistema filosófico.

As religiões só podem nos ministrar a verdade de maneira mediata, o valor de uma religião depende da maior ou menor verdade que contenham suas alegorias. Nesse sentido, para o filósofo de Frankfurt, as religiões mais antigas são as mais perfeitas. Budismo e Bramanismo representam as mais elevadas criações da metafísica religiosa. O critério adotado por Schopenhauer nesta apreciação leva em conta principalmente o espírito ético das religiões, despreza o fato de serem politeístas, monoteístas ou ateístas. Mais importante para ele é a doutrina ética contida na religião, seu posicionamento frente à existência, a afirmação ou a negação da vontade de viver, que resulta em pessimismo ou otimismo. Assim as religiões que o filósofo critica são o Judaísmo e o Islamismo, estas, segundo o filósofo, afirmam a vida, não negam o mundo, sustentam que o mundo é criação de um ente perfeito e benigno. O livro do gênesis contém a declaração de aceitação da vida e do mundo, *"... depois de tudo feito, Deus viu que era bom ..."* (Gen.1:18)

O Islamismo herda, segundo o filósofo, este espírito da religião judaica. O cristianismo também herdou aspectos condenáveis do judaísmo, o espírito da sua ética, porém, repousa num pessimismo que vê no mundo o mal e nega a vontade de viver, direcionando a ação do homem para um desprendimento do mundo. A cruz sintetiza a idéia de dor e purificação. Foi graças a esse pessimismo, acredita Schopenhauer, que o cristianismo sobrepujou o judaísmo e o paganismo grego e latino. A concepção cristã do mundo e do homem nos apresenta um quadro de

dor e perdição, afirma que o mundo é mal e vê na natureza do homem uma corrupção original. O cristianismo se fundamenta no dogma do pecado original, na idéia da perversidade inata do homem. O caminho da salvação é o caminho de renúncia ao mundo e à vontade. Tal fundamento ético faz o cristianismo figurar entre as religiões pessimistas; nesse sentido, ela se aproxima do Budismo, do Hinduísmo.

A Ética da Compaixão e a Teleologia¹⁶

Parece-nos paradoxal que uma doutrina filosófica que vê na constituição última do homem e das coisas o princípio de uma vontade cega e sem finalidade inteligível, defenda, por fim, uma ordenação moral do mundo e afirme que a negação desta ordenação constitui uma “perversidade da mentalidade”. A ordenação deve ocorrer então à partir do mundo e não de uma instância anterior a ele. Se não há um ordenador supremo e se o que faz com que o real apareça (se objective) é um impulso cego do qual o filósofo não apresenta as bases ontológicas, por não se tratar de um fenômeno, então a ordenação deve partir do pensamento, deve se originar no homem e só a partir dele se estabelece a necessidade de uma ordenação. A existência do homem exige uma interpretação e sobre esta necessariamente se constroem juízos, forma-se

¹⁶ O termo teleologia foi empregado por Wolff com o fim de expressar o modo de explicação baseado em causas finais. Nesta dissertação usamos também o termo Finalismo. Tanto teleologia quanto finalismo, no sentido que utilizamos aqui, dizem respeito à qualquer doutrina que atribua um papel importante à finalidade na explicação do universo.

uma ética. A ordenação moral se dá, então, à partir da experiência do homem, o fato de não se ter acesso a instâncias criadoras, anteriores ao homem e à natureza, conhecimentos que se situam além da experiência possível, não anula a possibilidade de uma explicação para a existência.

A valorização dos dados empíricos, do conteúdo histórico e da experiência pessoal, despontam como fatores determinantes da produção filosófica de Schopenhauer. No parágrafo 109 do cap. VIII de *Parerga e Paralipomena* o filósofo afirma a dificuldade de se elucidar e decifrar a contradição entre uma significação moral e o curso do mundo; aqui ele alude à dificuldade mas assinala também a necessidade de se estabelecer uma ordenação. Aponta o princípio de sua ética, sua doutrina da compaixão, e a opõe ao princípio moral kantiano, que consagra a dignidade do homem como ser racional.

“Por isto desejo, em oposição à forma referida do princípio moral kantiano, estabelecer a seguinte regra: com cada pessoa com que tenhamos contato, não empreendamos uma valorização objetiva da mesma conforme valor e dignidade, não consideremos portanto a maldade de sua vontade, nem a limitação do seu entendimento, e a incorreção dos seus conceitos; porque o primeiro poderia facilmente ocasionar ódio e a última, desprezo, mas observemos somente seus sofrimentos, suas necessidades, seus medos, suas dores. Assim, sempre teremos com ela parentesco, simpatia, e, em lugar do ódio ou do desprezo, aquela compaixão que unicamente forma a agapé pregada no evangelho. Para

não permitir o ódio e o desprezo contra a pessoa, a única adequada não é a busca da sua "dignidade", mas, ao contrário, a posição da compaixão."
(PP pág. 189)

O sentimento de piedade nasce do juízo que se faz acerca do mundo, da constatação do sofrimento humano e da injustiça da existência. Da compreensão de que somos parte da espécie. Da superação do princípio de individualização, que nos dá a ilusão de sermos um outro absoluto separado do mundo e dos outros homens, nasce a simpatia e a compaixão pelos outros seres; esta, como recomenda a ética budista, deve se estender aos animais. A ética budista está acima da judaica, pois esta última não estende aos animais o princípio da compaixão.

"A piedade, princípio de toda a moralidade, toma também os animais sob a sua proteção, ao passo que nos outros sistemas de moral européia, tem para com eles pouquíssima responsabilidade e solicitude. A suposta ausência de direitos dos animais, o preconceito de que nosso procedimento para com eles não tem importância moral, que não existem, como se diz, deveres para com os animais, é justamente uma ignorância revoltante, uma barbárie do ocidente, cuja origem está no judaísmo" (DM pág.131)

A origem da moralidade, seu primeiro fundamento, não é a razão abstrata, afirma Schopenhauer; o fundamento da moral depende da razão, mas essa não basta para fundamentá-la, por si só, ela não

pode sustentar uma moralidade, pois no homem a racionalidade está subordinada à vontade. O que justifica o agir na filosofia moral de Schopenhauer é, em última instância, um sentimento e um juízo sobre a realidade, a constatação do sofrimento e da maldade do mundo:

“Uma piedade sem limites para com todos os seres vivos, é o penhor mais firme e seguro do procedimento moral...” (DM pág.130)

Como vimos a fundamentação das ações morais se dá pela reação do indivíduo à consciência do sofrimento do outro. A vontade, essência do mundo, nunca plenamente satisfeita, é, em última instância, responsável pelo permanente movimento e luta na natureza. No homem, a razão está a serviço da vontade, operando o cálculo das possíveis satisfações. Representa uma poderosa serviçal da vontade, que torna o homem a sua mais sofisticada objetivação. Mas, num momento de astúcia da inteligência, o homem percebe que é sua natureza que provoca o sofrimento, que a impossibilidade de satisfação da vontade é a geradora das dores do mundo; então, num momento de compreensão de sua natureza, o homem vislumbra a saída do círculo de dor onde se encontra. A própria vontade cria a possibilidade de se negar.

Schopenhauer interpreta a imagem mítica da roda de *Ixion* como representação do eterno movimento da vontade. A possibilidade de libertação não é vislumbrada apenas pela sua filosofia, afirma o filósofo, ela já está presente na inspiração da ascética do cristianismo e na

doutrina ética de negação da vontade de viver do budismo e do hinduísmo.

Assim se verifica o encontro da ética de Schopenhauer com a tradição religiosa. As alegorias religiosas são interpretadas pelo filósofo e tais interpretações se fundem com aspectos estritamente filosóficos de sua obra. Desse modo a metáfora do “Véu de *maia*” presente na religião hinduísta representa a mesma concepção sobre a ilusão da realidade sensível presente em seu sistema, a ilusão da individualidade absoluta, gerada pelo princípio de individuação. Esse véu enganador deve ser afastado dos nossos olhos para que possamos conhecer nossa verdadeira natureza e iniciar o caminho de libertação. O sentimento egoísta se dissipa quando se rompe com a visão ilusória do mundo, a nova consciência dá origem à piedade introduzindo-nos no exercício da compaixão, do ascetismo, e da resignação

O caminho da libertação deve conduzir a um nada de vontade, ascese e desligamento do mundo sensível, ascensão até a pura contemplação. O sentido de ascetismo como exercício (*askésis*) se adequa à idéia de progressão que Schopenhauer sugere.

A arte tem seu papel neste projeto, na medida em que proporciona um grau de desprendimento do sensível:

“A arte arrebatava o objeto de sua contemplação à corrente rápida das coisas deste mundo e o isola diante de si.” (MVR, Apêndices, pág.881)

Por esta contemplação, o homem pode apreender as idéias. Ela exige completo esquecimento da própria pessoa e de suas relações com o mundo. Os apetites do corpo, os interesses, o querer, as intenções, são então, durante algum tempo, esquecidas e o homem se vê como puro sujeito contemplativo. A contemplação do belo nos dá uma mostra do que seria o desprendimento total, a libertação completa deste mundo. A arte, e principalmente a música, tem uma importância notável no sistema de Schopenhauer, porque ela pode participar do caminho de libertação proposto pelo filósofo. Se quisermos conhecer a essência da humanidade, devemos consultar as obras dos grandes poetas, o absurdo da existência está retratado nas tragédias, a poesia clássica nos oferece um panorama das aspirações do homem, um discorrer do seu sofrimento e desilusão.

Com a música, experimentamos uma contemplação estética que se dá unicamente no tempo, sem o espaço e a causalidade; representa-se assim não só uma reprodução das idéias mas da própria vontade, neste sentido ela é mais poderosa e penetrante que as outras artes.

Mergulhados no estado de contemplação pura, livres por um tempo de desejos e cuidados, nos despojamos de nossa personalidade não somos, por esse tempo, um sujeito cuja inteligência está totalmente a serviço da vontade, conhecemos um momento de suspensão do querer, vislumbrando o que seria o estado de beatitude onde a vontade se

acalmaria para sempre, restando no corpo apenas uma última centelha necessária à manutenção da vida. Nesse estado, o homem é pura inteligência, nada mais pode agitá-lo, os laços do sensível foram quebrados.

A libertação pressupõe uma esfera decisória no homem, sugere uma liberdade. Como conciliar, então, esse aspecto com a idéia do servo-arbítrio? Schopenhauer sustenta que na experiência ascética o homem alcança um status autônomo porque, em princípio, já viu o mal no mundo, já reconheceu a natureza da vontade e, portanto, deixa de querer o que ele sabe que lhe é impossível, a felicidade. Quanto mais o homem se desprende de sua essência, mais autônomo ele se torna, mais livre ele se vê. Neste sentido, a afirmação do livre-arbítrio tem algum fundamento.

“Uma liberdade que pode manifestar-se em semelhantes condições é o maior dos privilégios do homem, esta só se produz após ter a vontade, reconhecendo a natureza de seu próprio ser, tirado daí um “quiétif”, que a subtrai ao domínio dos motivos... assim entendido esse filosofema do livre arbitrio, alternada e incessantemente afirmado ou negado, tem algum fundamento e o dogma da igreja a respeito do efeito da graça e da regeneração não mais ressentem de nem de significação nem de valor.” (MVR apêndices pág. 881)

O que a religião cristã denomina graça eficaz e regeneração representa, para Schopenhauer, esta única manifestação imediata de

livre-arbítrio, que só acontece em casos raros, em felizes individualidades, enquanto a espécie continua na falta de liberdade, sob as determinações da vontade cega.

A possibilidade de libertação proporcionada pela inteligência confere ao homem um status privilegiado na natureza. Nele a possibilidade da negação da vontade se concretiza. Isto acarreta um problema. Se a essência das coisas é a vontade e tudo que vem a ser não é mais que a objetivação da vontade, então paradoxalmente a negação da vontade só pode ser operada pela própria vontade. Schopenhauer sustenta que uma das objetivações da vontade (o homem), justamente a mais complexa, trás em si um princípio de anulação, que é visto como uma "astúcia da inteligência". A negação da vontade tem como motivação um não querer, exatamente o não querer sofrer, pois se já se constatou que o querer é sofrer, conclui-se então que ainda é um querer que opera a negação. O conceito de vontade perde assim o status de causa de toda realidade? Não, pois há uma distinção entre a causalidade que rege a conexão das aparências no mundo fenomenal, que é uma relação projetada por uma operação do intelecto, e a vontade enquanto *causa occasionalis*, ou seja, enquanto ela se apresenta como fundamento dinâmico que torna possível as mudanças às quais é aplicável a primeira. (a epistemologia schopenhauriana consiste basicamente numa metafísica que tem como função caracterizar a essência do mundo como algo totalmente irracional para justificar sua ética pessimista).

A ação reflexiva do pensamento elevada ao nível do pleno conhecimento da condição em que se encontra o homem, opera a negação de si e do mundo inaugurando um estado onde só resta o conhecimento, todos os desejos se acalmam, o quietismo toma seu lugar. Schopenhauer define ascetismo como “imolação refletida da vontade egoísta” (DM pag.140), indicando a reflexão como fator determinante da negação da vontade. Quietismo, ascetismo, e misticismo se ligam estreitamente. Há uma concordância surpreendente entre os sábios e místicos de todos os tempos sobre a eficácia e valor destas disposições, afirma Schopenhauer.

“Tão grande acordo entre povos tão diferentes, numa época muito remota, é uma prova evidente de que não se trata aqui, como declaram os banais otimistas, de uma aberração, de um desequilíbrio do espírito e dos sentidos; pelo contrário é um lado essencial da natureza humana, um lado admirável que raramente se encontra e que se exprime neste ascetismo.” (DM pág.144)

Aqui não se vê mais o crítico das influências nocivas da religião sobre o pensamento e sobre as civilizações, o inimigo das teologias, mas um pensador que considera como objeto de reflexão as tradições ético-religiosas, um intérprete das alegorias, capaz de extrair da verdade *sensu alegórico* a verdade *sensu próprio* que afirma existir. Assim se configura a relação do pensamento de Schopenhauer com a religião. Segundo uma definição de misticismo como consciência da

identidade do próprio ser com o conjunto das causas e o princípio do universo, Schopenhauer pode ser classificado como místico, ou um tributário da tradição mística. A vontade, como princípio das coisas, determina a identidade ontológica entre o ser do homem e o ser das do universo, identidade que, para ele, não nos remete a uma deidade ordenadora do mundo e legisladora suprema, mas que uma vez reconhecida deve determinar a base de compreensão do mundo e consequentemente atuar na esfera da eticidade. Esta a natureza do que chamamos aqui de misticismo schopenhauriano, que, assim exposto, esclarece o aparente paradoxo sugerido pelo próprio filósofo :

“Assim (a ética de Schopenhauer) se situa efetivamente no espírito do Novo Testamento, enquanto as outras todas (éticas européias) estão no do Velho testamento e consequentemente se resolvem em simples judaísmo (rude e despótico teísmo). Neste sentido poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer...” (PP pág.229)

O artista como esboço do santo e o santo como aquele que chegou a um estado de contemplação pura, redentora do mal do mundo, do incansável movimento da roda de *Ixion*, representam os ideais éticos do filósofo.

O último capítulo dos apêndices ao quarto livro de *O mundo como vontade e representação* oferece um resumo das intenções do filósofo e aponta algumas soluções para a compreensão de sua filosofia:

“Minha filosofia não pretende explicar a existência do mundo até seus últimos princípios; não vai mais além dos fatos da experiência interna e externa, que estão ao alcance de todos, mostra seu verdadeiro encadeamento íntimo sem passar mais adiante nem recorrer às coisas sobre-humanas e à suas relações com o mundo.” (MVR, apêndices, pág.1008)

Nesta passagem, Schopenhauer deixa claro o aspecto existencial de sua filosofia. O filósofo não pretender explicar a existência do mundo até o seu princípio primeiro, ele não vai além dos fatos da experiência interna e externa, restringindo o pensamento ao horizonte da experiência humana; a partir desta experiência é que se deve construir uma ética.

A passagem para um horizonte místico deve ser entendida como uma possibilidade de compreensão da unidade dos seres e possibilidade de uma ação que opera a libertação. O homem pode se livrar de sua natureza adâmica, a salvação proposta pelo Cristo não é uma quimera, antes, repousa em uma compreensão correta do mundo. Os termos empregados por Schopenhauer, tomados do discurso religioso, devem ser entendidos dentro do estilo do filósofo e nunca como recuos à alguma forma de dogmatismo. Perguntado sobre a origem dessa vontade, cujo fenômeno é o mundo, ele afirma que o princípio de razão, forma mais geral e mais familiar à nossa inteligência, não se aplica ao que não é fenômeno, não se mostra eficaz se aplicado na tentativa de conhecer as

essências. Estabelece assim uma diferença radical com o discurso metafísico religioso. Esse nomeia um princípio causador supremo arbitrariamente, sem apontar seus pressupostos, envolvendo-o em um manto terminológico obscuro e enigmático. Isto não faz Schopenhauer, seu misticismo apresenta esta diferença fundamental em relação aos misticismos teístas ou politeístas. Sua ética mística repousa na constatação do sofrimento do mundo, constrói-se a partir de um juízo sobre o mundo fenomenal e de um conhecimento da natureza da vontade, tendo como pano de fundo um ateísmo radical.

Pode-se decifrar a apresentação do mundo e descobrir-se as bases de sua objetivação, acredita Schopenhauer; mas abandonar o mundo para resolver as questões suscitadas por nossa existência é tentar invadir uma esfera vedada à nossa razão.

Schopenhauer vê o mundo como um "*macrantropo*" e não o homem como um "microcosmo", isto é, acredita que no homem estão presentes os dois lados do mundo e deve-se partir deste conhecimento, mais imediato, para se conhecer o mundo, e não de um princípio externo ao homem. Na ordenação moral do mundo não está presente um princípio externo, ela se opera à partir do homem.

A ética de Schopenhauer se harmoniza com as religiões pessimistas somente no juízo negativo acerca da existência e no ascetismo como forma de libertação, nunca na admissão de um ente legislador e criador da ordem moral. Sua filosofia sustenta que a vontade

chega a conhecer-se no homem e isto permite a negação; sua moral, afirma, é a única que possui base segura de um desenvolvimento completo, coincide com o espírito do budismo, bramismo e do cristianismo, se opondo-se ao espírito do Judaísmo, Islamismo e à todas as “éticas de filosofia européia”. Podemos acrescentar que, na relação com o Cristianismo, há uma resistência às heranças do Judaísmo, mancha que não consegue ofuscar a natureza pessimista da doutrina do Cristo.

Das religiões citadas, a que mais se aproxima da filosofia de Schopenhauer é o Budismo. Além de apresentar uma visão pessimista do mundo, não incorre, como as outras religiões citadas, numa cosmogonia teísta, isto é, não nomeia deuses como criadores incausados do mundo, não apelam para um *ens causa sui*.

Se a ética schopenhauriana nega a ordenação externa e confere dignidade ao juízo que se faz da existência ela é, a rigor, uma ética do sentimento, uma ética da experiência do sofrer:

“Meu ponto de partida é a experiência e a consciência de si mesmo que geralmente possui todo homem para chegar à vontade, que é meu único elemento metafísico.” (MVR, apêndices, pág.1011)

O fato de o mundo ser como é, como constatamos pela experiência, não exclui, para o filósofo, a possibilidade de outra existência. Tratamos de uma ética da possibilidade, não de uma ética prescritiva. A experiência dos artistas e mais perfeitamente o exemplo de

vida dos santos funciona como uma confirmação prática dessa possibilidade, para não ficarmos no campo argumentativo da mera possibilidade lógica.

Pessimismo e Evangelho

Há, no último capítulo dos apêndices ao *Mundo*, denominado Epifilosofia, uma passagem em que Schopenhauer expressa, com uma imagem do evangelho, o aspecto pessimista de sua ética.

“Em minha filosofia , pelo contrário, a vontade, a essência última do mundo, não é Jeová; é, se posso expressar-me assim, ou o Salvador crucificado ou o ladrão crucificado, segundo o partido que aquela tome. Minha moral concorda com a do cristianismo em suas tendências mais elevadas, assim como com a do bramismo , e a do budismo.”
(MVR, apêndices pág.1012)

Aqui se caracteriza mais uma vez o estilo de Schopenhauer, tomar da linguagem religiosa imagens que traduzam sua própria visão de mundo e que concordem com sua ética. Examinemos a passagem acima mencionada. A afirmação de que a vontade não é por ele nomeada como “Jeová”, dá conta da oposição ao otimismo judaico e contém também um ataque a qualquer nomeação do princípio do mundo, isto é, a intenção de personificá-lo num ente superior a tudo e criador de tudo e que é incausado (*ens causa sui*). A afirmação de que a vontade “é ou o Salvador

crucificado ou o ladrão crucificado segundo o partido que aquela tome” nos remete à seguinte passagem do evangelho:

“...um dos malfetores crucificados blasfemava contra ele, dizendo: não és tu o Cristo? Salva-te a ti mesmo e a nós também” (Lucas, 23:40)

O ladrão mencionado não é aquele a quem Cristo promete o paraíso mas aquele que, com ódio, ainda preso à vontade de viver vê na continuação da vida algo mais desejável que a salvação proposta pelo Cristo. Opõem-se no calvário, naquele momento, duas disposições frente à vida, duas concepções da vida, dois posicionamentos éticos: a negação do querer viver e a afirmação da vida e do mundo, a primeira representada pelo Cristo e a segunda pelo ladrão, preso à vontade e ansioso para voltar para ao convívio de seus irmãos, negando em sua ética a mensagem do Cristo. O que se antepõe à posição do ladrão não é a morte em si, mas a morte do Cristo e o que ela representa na doutrina cristã, a salvação pela negação do mundo e da vontade. Assim Interpretado, o evangelho representa uma doutrina da negação do querer viver, a pregação do Cristo, e a contribuição de Paulo, formaram o corpo de uma visão da existência e de uma ética que encerra uma interpretação verdadeira do mundo. O caminho da libertação, a salvação, dá-se na negação deste mundo e no exercício da piedade, do não-egoísmo, de uma vida de mortificação dos apetites. O homem, de natureza corrompida, tem no espírito dos ensinamentos do Cristo a

possibilidade de redenção; nesse sentido, para Schopenhauer, pecado original e calvário representam aspectos fundamentais e verdadeiros dentro da doutrina cristã, e coincidem com o espírito do budismo e do bramanismo. O bramanismo, nos *Vedas* e *Vedantas*, pela fórmula mística erigida “*Tat twan asi*” (isto és tu), afirmada com referência a todo ser vivo, representa a concepção da união de todos os seres num mesmo princípio (*Mahavakia*), o grande verbo; esta natureza comum deve levar a uma compaixão e caridade em relação aos outros seres. Comparemos tal concepção com a seguinte passagem de Schopenhauer:

“Toda caridade realizada com motivação pura revela que aquele que a efetua, em clara contradição com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, com o mesmo se reconhece idêntico...” (PP, pág.201)

O fundamento da moral, para Schopenhauer, está expresso na fórmula mística do *Tat twan asi*. A consciência da unidade, a constatação, a partir de mim, de que tudo sofre, gera a piedade, faz nascer a compaixão e faz-nos olhar toda a natureza como irmã no sofrimento. O Hinduísmo e o budismo pregam a compaixão pelos animais, o cristianismo, por uma herança malévola do judaísmo, não se revela tão sensível assim com esses. Indigna-se o filósofo com os maus tratos aos animais, sua “pregação piedosa” opondo-se radicalmente à herança judaica.

“A piedade, princípio de toda moralidade, toma também os animais sobre sua proteção, ao passo que nos outros sistemas de moral européia têm para com eles pouquíssima responsabilidade e solicitude... é justamente uma ignorância , uma barbaridade do ocidente, cuja origem está no judaísmo.” (DM pág.130)

A consciência mística da unidade com o todo, isto é, a consciência de que a vontade é essência de tudo o que conhecemos e a constatação do sofrer da humanidade conferem ao homem uma responsabilidade. Só nele a vontade conhece a si mesma, só nele ela pode negar-se. Se a roda de *Ixion* pode ser um dia , enfim, calçada, ela o será por ação deste ser que, dotado de inteligência, pode num momento raro produzir a aniquilação da vontade, aniquilação que se generalizada levaria ao nada. A libertação, o caminho da salvação, pressupõe uma iniciação, a dissipação do *principium individuationis* (o véu de *Maia*), a consciência da unidade trágica com a natureza, a constatação da dor e a compreensão desta como um meio de purificação. Estes seriam alguns aspectos do caminho da salvação. A consciência do papel purificador da dor está presente em vários místicos. No cristianismo considera-se a eficácia da cruz e da dor, a paixão de Cristo no Getsemani até a morte representando claramente um processo de desprendimento da vontade de viver, de negação do mundo, de entregar-se à dor. A imagem de Cristo no Getsemani, a transformação do suor em sangue (signo da vida) representa, com inegável força, a relação entre dor e negação da vida.

A dor gera purificação, conversão da vontade e libertação. Os ascetas escolhem o caminho mais eficaz para se obter o desprendimento, a mortificação e a dor são suas armas contra o querer.

Na comparação entre o substrato ético das três religiões pessimistas Schopenhauer considera a idéia de redenção do cristianismo, o nirvana do budismo e a emancipação final dos hindus como representantes da mesma libertação proposta por sua filosofia.

As três religiões apontadas como irmãs de sua ética ensinam que o homem é culpado pelo mero fato de sua existência. Dentre estas três, aponta, apenas o Cristianismo coloca o artifício de um livre-arbítrio de indiferença que produz o primeiro pecado. Assim, no Cristianismo, a imputação não é direcionada diretamente à existência mas antes ao homem, nisto Schopenhauer vê um resquício de um dogma do judaísmo.

Se fizermos um quadro comparativo entre a ética de Schopenhauer e as citadas religiões, poderemos listar de um lado: afirmação da vontade de viver associado ao *Samsara* budista, ao mundo fenomenal, a divindade dos seres, individualidade, egoísmo, ódio, maldade, véu de *Maia*. De outro lado: negação da vontade de viver (*Nirvana* para os budistas, emancipação final para os hindus), identidade de todos os seres, mundo da coisa em si, caridade e justiça. Coincidem, então, tais doutrinas éticas, na concepção central de que as virtudes morais nascem da intuição da identidade de todos os seres, não em seu fenômeno, mas em sua essência e raiz. A ação virtuosa representará a

produção momentânea de um estado que, quando se estabelece definitivamente, constitui a negação da vontade de viver.

No confronto com os teólogos, Schopenhauer afirma que basta a existência do homem para submeter a vontade ao conhecimento que a leva a negar-se, não precisamos postular a existência de inteligências mais perfeitas. O homem é o ente no qual efetivamente pode se dar a negação; a missão da inteligência é atuar sobre a vontade, a responsabilidade do homem é libertar o mundo da dor, isto no entanto não constitui uma prescrição. Se todo o querer constitui-se em erro, a missão da inteligência é a supressão da vontade, pela negação do querer viver. As religiões adotam procedimentos místicos para chegar a tal verdade. O místico faz o caminho inverso do filósofo, procede de dentro para fora, isto é, toma como ponto de partida sua experiência interior, positiva e individual, onde se vê eterno, único. O filósofo parte do que é comum a todos, do fenômeno objetivo, visível para todo o mundo e também de fenômenos da consciência interior. Isto permite ao filósofo, através de conceitos abstratos, demonstrar sua doutrina, ao passo que o místico só pode transmitir sua experiência através de alegorias e mistérios. Ambos, porém, acredita Schopenhauer, chegam ao entendimento da verdadeira essência do mundo e a enxergar o caminho de libertação.

O mérito da filosofia consiste em desdenhar de toda afirmação que não possa assentar-se sobre provas. Ela deve contentar-se

com ser cosmologia, nunca aspirar a ser teologia, seu assunto deve ser o mundo.

As concepções centrais da filosofia de Schopenhauer são encontradas, sob a forma de alegorias, nas religiões ditas pessimistas e sua filosofia apresenta-se sob a forma de paralelos com tais religiões, porém, representa, no aspecto estritamente filosófico, um anti-dogmatismo, refratário a toda construção que não obedeça o rigor lógico e conceitual exigido para o filosofar. Tal característica, acredita o filósofo, não exclui a possibilidade de interpretar e mesmo se servir, através de paralelos, das alegorias religiosas e de buscar no espírito dos dogmas e da literatura sapiencial pontos de coincidência com suas idéias.

Em paralelo ao critério filosófico de veracidade, Schopenhauer indica o reconhecimento de que a concordância entre tantos autores e sábios (Buda, Cristo, os Brâmanes, São Paulo, Sto. Agostinho, Mestre Eckart, Lutero e tantos outros da tradição místico-religiosa) de que o quietismo, a renúncia a todo querer, o ascetismo e a mortificação da vontade própria, assim como o misticismo (consciência da identidade de nosso próprio ser com ser de todas as coisas e com a essência do mundo), devem ser encarados como uma verdade que, mesmo sendo de difícil transposição para o rigor da linguagem filosófica, não deve ser descartada como um conhecimento inferior ao filosófico. Vemos, na filosofia de Schopenhauer, uma relação com a religião e uma confluência ética que ficou proibida, por assim dizer, por escrúpulos

filosóficos do ceticismo humeano e do criticismo kantiano. A aproximação, porém, se dá no registro do rigor filosófico e com a observação constante de que este é o procedimento que conduz com maior segurança à verdade.

Em “O caminho da salvação”, apêndice ao quarto livro do *Mundo*, Schopenhauer nos dá um resumo do que tratamos aqui:

“As religiões antes citadas (bramanismo, budismo e cristianismo) são os vasos onde se conservou em forma apropriada à inteligência das massas, e própria também para sua transmissão através dos tempos, a verdade conhecida e enunciada desde a milhares de anos, desde a origem da humanidade, mas que eternamente será para a multidão uma doutrina esotérica, um mistério. Mas tudo o que está composto exclusivamente dos elementos incorruptíveis da verdade pura, corre constante perigo de destruição; por esta razão, sempre que o vaso, ao pôr-se em contato com uma época heterogênea que não lhe é propícia ameaça quebrar-se, é indispensável, para salvar seu conteúdo sagrado e conservá-lo para a humanidade, recorrer à um novo recipiente. Este conteúdo é a verdade sem mescla; a filosofia é quem tem a missão de apresentá-lo... A filosofia é uma linha reta, e, comparando com as religiões vemos que estas são como linhas curvas, mas todas convergem num mesmo ponto, porque a filosofia faz declarações e trata diretamente do assunto enquanto as religiões alcançam por meio de rodeios mostrando-a (a verdade) disfarçada. Se para concretizar com um exemplo o que acabo

de dizer, seguindo ao mesmo tempo uma moda filosófica dos tempos atuais, interpreto com os princípios de minha filosofia, o mistério mais elevado do cristianismo o da trindade: O espírito santo é negação decidida da vontade de viver; o homem , em que se manifesta em concreto, é o filho, o qual é idêntico à vontade que afirma a vida e produz o fenômeno do mundo visível, isto é, com o Pai , no sentido de que a afirmação ou a negação, enquanto contraditórias, emanam de uma mesma vontade, igualmente apta para negar ou para afirmar, o que constitui o único livre arbítrio verdadeiro. Mas entenda-se bem que não digo isso mais que como um lusus ingenii." (MVR, apêndices ao livro IV pág.998)

Esta passagem demonstra claramente a natureza da relação entre a filosofia de Schopenhauer e a tradição religiosa e dá base, a meu ver, à tese de que uma das intenções do filósofo foi a de resgatar o valor da literatura sagrada e do aspecto ético da tradição religiosa. É preciso notar, porém, que a leitura que Schopenhauer faz do cristianismo não está vinculada a nenhuma vertente específica da teologia, constituindo, muitas vezes, uma adaptação da doutrina cristã à sua filosofia. No § 70 do *Mundo* temos um exemplo de como Schopenhauer adapta dogmas e figuras da doutrina cristã à sua ética:

"Simbolizando em Adão a natureza e a afirmação do querer-viver, a doutrina cristã não se colocou no ponto de vista do princípio de razão, nem dos indivíduos, mas no ponto de vista da Idéia da humanidade, considerada na sua unidade: a falta de Adão, cuja herança

pesa ainda sobre nós , representa a unidade na qual comungamos com a idéia, unidade essa que se manifesta no tempo pela seqüência das gerações humanas e que nos faz participar a todos na dor e na morte eterna. Pelo contrário, a igreja simboliza a graça, a negação da vontade, a libertação do homem, no Homem-Deus: este, isento de toda a mancha, isto é, de todo o querer-viver, não pode, como nós, emanar duma afirmação enérgica da vontade; também não pode ter, como nós, um corpo, visto que o corpo é apenas decididamente, vontade concreta, fenômeno do querer. Não ele nasceu duma virgem, e tem apenas um simulacro do corpo.” (§ 70 MVR).

IV-Conclusão

Ética e Finalismo

No artigo; A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer, Maria Lúcia Cacciola esclarece como a metafísica da vontade, que não admite nenhum *telos* pode, ao mesmo tempo, aceitar para fins epistemológicos, uma reabilitação das causas finais. Aqui, procuramos mostrar como é possível a reabilitação da idéia de finalidade no domínio da ética, uma vez que o filósofo, não obstante o fundamento da moral da ser a própria metafísica da vontade, admite um sentido para as ações humanas.

A negação de uma finalidade autêntica, de um alvo final e absoluto para a história do mundo coloca Schopenhauer em franca oposição à aspectos importantes do pensamento de Kant e principalmente à filosofia da história de Hegel. Na base da negação de qualquer alvo para a história está a concepção do mundo como uma multiplicidade regida pelo impulso cego da vontade.

“Quanto à teleologia, Schopenhauer não vê na História nenhum telos. Ela condena explicitamente a filosofia hegeliana pela sua concepção da História como um todo metódico. Para ele é apenas o indivíduo e não a espécie humana, que possui uma unidade real. A construção da História sob um plano universal, levando a um alvo, é para ele uma ilusão otimista, que

provém de um realismo chão que toma o fenômeno pela essência das coisas”
(Cacciola 1, pp.80)

A reabilitação das causas finais, ou a admissão de um finalismo na natureza, aponta Cacciola, está ligada apenas à explicação do mundo fenomenal. Assim, como Kant, *“Schopenhauer vê a finalidade na natureza apenas como regulativa e não constitutiva, não dando conta da explicação da existência dos seres naturais.”*(Cacciola 1, pp.85)

Se Schopenhauer admite um tipo de finalismo constitutivo na natureza este finalismo vai ter como origem e explicação a Vontade. A intenção do filósofo é afastar a idéia de uma intervenção externa.

“...admite-se o finalismo até o ponto exato em que, por causa dele, não se tenha de admitir uma inteligência externa planificadora.” (Cacciola 1, pp.89)

A admissão de uma inteligência ordenadora, ou de uma finalidade histórica para a humanidade contraria radicalmente a concepção que Schopenhauer tem do mundo. O mundo, para ele, não oculta uma ordenação originária de uma inteligência e nem encontra na razão um ponto de partida ou um fundamento para uma possível ordenação, que possa estabelecer um sentido de justificação para a existência da natureza e dos seres vivos, racionais ou não. A teologia, as teodicéias e as filosofias tributárias de uma concepção que, de alguma forma, justifica a totalidade recorrendo a um fundamento ordenador e de justificação e que interpretam o mundo de uma perspectiva teleológica otimista, isto é, que

afirmam uma finalidade para o mundo (seja a consumação de um plano pré-determinado, ou ainda um reino futuro onde os males do presente serão compensados por um novo estágio da humanidade) estão nos antipodas da concepção schopenhauriana da existência humana e do mundo. Isso, no entanto não conduz o filósofo a negar uma ordenação moral para o mundo. Considerando o mundo do ponto de vista moral, Schopenhauer não admite a idéia de uma falta de sentido.

É no âmbito da moral que pode ocorrer a salvação, que não significa uma reconciliação entre o homem e alguma ordem superior. A salvação nada mais é que a libertação da escravidão imposta pela vontade. Do ponto de vista metafísico não há, portanto, um telos para o mundo, mas quando o filósofo aponta a compaixão como fundamento da ética, está abrindo espaço para uma concepção menos pessimista do mundo. Somente no estágio final da ética, onde o ascetismo prepara a total negação da vontade temos o aspecto, a meu ver, realmente niilista da filosofia de Schopenhauer.

O problema ético-teleológico fica resolvido quando se esclarece que, do ponto de vista da metafísica, não existe um telos autêntico para a vontade. A pergunta sobre o telos da vontade resulta da confusão entre coisa-em-si e fenômeno. Como vimos, a teleologia no sistema de Schopenhauer diz respeito ao aspecto regulativo da razão na apreciação dos diversos graus de objetivação da vontade. No mundo fenomênico, há o reconhecimento do parentesco entre as espécies e do aspecto evolutivo dos

organismos e dos seres vivos. A teleologia não constitui uma finalidade em si, mas como uma intencionalidade aparente na objetivação da vontade. O finalismo que aparece na natureza diz respeito à nossa faculdade de conhecer. Toda finalidade do mundo orgânico e a regularidade do mundo inorgânico são introduzidas pelo nosso intelecto, afirma Schopenhauer. A divisão do mundo em dois lados, o noumênico e o fenomenal, leva-nos a ver como paradoxal a relação entre o aspecto físico, ou aparente, do mundo e o aspecto metafísico; o primeiro aparentemente ordenado por uma finalidade e o segundo carente de uma finalidade inteligível.

Do ponto de vista da ética e da ordenação moral do mundo, pode-se afirmar que Schopenhauer estabelece um sentido para o agir, ou em outras palavras, uma finalidade para as ações do homem. Este agir, no entanto, tem um sentido negativo, que, em última instância, é o sentido da aniquilação da vontade. O aspecto niilista da filosofia de Schopenhauer se acentua nas considerações finais do quarto livro do *Mundo*. No estágio mais elevado da ética deve acontecer a supressão da vontade.

“Quanto a nós, que nos mantemos escrupulosamente no ponto de vista da filosofia, devemos contentar-nos com a visão negativa...Reconhecemos em todos os seus fenômenos apenas a objetividade da Vontade. Seguimos essa objetividade desde o impulso inconsciente das forças obscuras da natureza até à ação mais consciente do homem. Chegados a este ponto não nos furtaremos as consequências da nossa doutrina: ao mesmo tempo que se nega e que se sacrifica a Vontade, todos

os fenômenos tem igualmente que ser suprimida tanto a impulsão como a evolução sem objetivo e seu termo que constituem o mundo em todos os graus de objetividade: suprimidas essas formas diversas que seguiam progressivamente. Ao mesmo tempo que o querer, suprimida igualmente a totalidade do seu fenômeno, o tempo e o espaço; suprimida a forma suprema e fundamental da representação, a de sujeito e objeto. Já não existe nem vontade, nem representação, nem universo. De ora em diante, resta diante de nós apenas o nada.” (§ 71, MVR)

Excursus I - Sobre o suicídio

No IV livro do *Mundo*, Schopenhauer aponta o caminho da negação da vontade de viver como via de salvação para o sofrimento. Essa indicação, se tomada superficialmente, pode levar à conclusão de que o suicídio seria a solução mais eficaz para o problema. No parágrafo 69 do *Mundo*, Schopenhauer esclarece este ponto:

“Nada é mais diferente da negação da Vontade de viver do que a supressão efectiva do nosso fenómeno, isto é, o suicídio. Muito longe de ser uma negação da Vontade, o suicídio é uma marca da afirmação intensa da Vontade, visto que a negação da Vontade consiste, não em ter horror aos males da vida, mas em detestar os prazeres”(§ 69, MVR)

A solução final do suicídio representa, para Schopenhauer, a ilusão mais temível, pois aquele que põe fim violentamente à sua vida confunde o fenómeno e a coisa em-si. Isto porque aquele que se dá a morte não pode deixar de querer e ainda, se a sua existência física é apenas uma manifestação, um fenómeno, da essência do mundo, a eliminação violenta do fenómeno não elimina a causa real do sofrimento.

“Aquele que se mata queria viver; está apenas descontente com as condições em que a vida lhe coube. Por conseguinte, destruindo o seu corpo, não é ao querer viver, é simplesmente à vida, que ele renuncia. Ele queria que a sua vontade existisse e se afirmasse sem obstáculo, mas as conjunturas presentes não lho permitem e ele sente com isso uma grande dor...O suicídio nega o indivíduo, não a espécie...a vida é infalivelmente e

para sempre inerente ao querer viver, e o sofrimento inerente à vida; daí resulta que o suicídio é um ato vão e insensato” (§ 69, MVR)

Para Schopenhauer, é o suicídio que exprime do modo mais gritante a contradição do querer viver consigo mesmo. Na apreciação do mundo consideramos, de certa forma, natural a guerra entre os indivíduos, expressão da luta das vontades individuais no sentido da satisfação. No suicídio, porém, o indivíduo declara guerra a si mesmo.

“O ardor que põe em desejar, a violência com que se choca com o obstáculo natural da vida, isto é, a dor, levam-no a destruir a si mesmo. A vontade individual prefere suprimir, através de um ato de vontade, o corpo que é essa mesma vontade no estado visível, em vez de o deixar destruir pela dor. É precisamente porque aquele que se mata não pode deixar de querer, que ele deixa de viver. A vontade afirma-se no suicídio pela própria supressão do seu fenômeno, porque já não pode afirmar-se de outro modo.” (§ 69, MVR)

Se “aquele que se mata não pode deixar de querer”, então ele não chegou a libertação alguma, apenas pôs fim à sua atividade orgânica, anulando o fenômeno da vontade e deixando ela própria intacta. Apresentado como um ato da vontade, o suicídio não representa, para Schopenhauer, um ato positivo no sentido de sua supressão. Essa deve acontecer por outra via.

“O próprio querer viver só pode suprimido pelo conhecimento. Por consequência, há apenas um único caminho que conduz à salvação: é

preciso que a vontade se manifeste sem obstáculo, a fim de que nessa manifestação possa tomar conhecimento da sua própria natureza. É apenas graças este conhecimento que a vontade pode suprimir-se a si mesma, e, por esse fato, acabar também com o sofrimento que é inseparável do seu fenômeno. Mas este resultado não pode acontecer obtido através de nenhuma violência física, tal como a destruição dum germe, o assassinio de um recém-nascido, ou o suicídio.” (§ 69, MVR)

Há, no entanto, um tipo de suicídio que merece um exame mais acurado. É a morte por inanição, provocada por um ascetismo radical. Um asceta que leve aos últimos limites sua negação do querer e que atinja um grau em que a vontade necessária para manter a própria atividade vegetativa do corpo lhe falte, poderia chegar à morte voluntária porque deixou realmente de querer. Schopenhauer observa que, mesmo neste caso a intenção de abreviar o sofrimento seria já, em certa medida, uma verdadeira afirmação da vontade.

A solução apontada por Schopenhauer para o problema do sofrimento tem inspiração mística e indica o ascetismo como via de libertação e não uma solução violenta. O suicida longe de alcançar a serenidade leva a violência ao seu ponto máximo.

Excursus II

Nas *Lições sobre Ética*¹⁷ Ernst Tugendhat destaca a posição iluminista da ética de Schopenhauer:

“Schopenhauer sem dúvida também defende uma posição iluminista, especificamente moderna: ele condena toda fundamentação transcendente e as obrigações para consigo mesmo.” (LE pág.192)

Tugendhat mostra que para Schopenhauer os dois únicos princípios da moral são os dois imperativos estreitamente interligados: *neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva* (“Não prejudica ninguém, mas ajuda a todos, quanto tu podes”). Esclarece-nos ainda sobre o fato de que Schopenhauer apela, não para um sentimento pelo “elemento moral” para fundamentar a ética, mas para um sentimento que, independente da moral, é empiricamente pré-dado e determina, por sua vez, o que deve ser visto como moral. Se um sentimento pode assumir esta função, conclui, parece evidente que seja a compaixão. Tugendhat acrescenta:

“Se com o princípio de Schopenhauer fosse possível evidenciar o fundamento da moral com o apelo a compaixão, então seria possível dizer que o seu princípio, não obstante todas as dificuldades quanto ao conteúdo, sobrepuja o de Kant, pois então estaria encontrada uma base natural da moral” (LE pág.195, grifo nosso).

¹⁷ Tugendhat, E, ed. Vozes, 1997.

A verdadeira dificuldade do princípio de Schopenhauer, diz Tugendhat, é que a compaixão enquanto sentimento natural, existe somente mais ou menos. Existem na verdade seres humanos que, diante de qualquer sofrimento, reagem espontaneamente com compaixão, mas a maioria faz isso apenas parcialmente, e em alguns existe, mais forte do que a compaixão, o seu sentimento contrário, a satisfação pelo mal alheio e o prazer na crueldade (desumanidade). Diante disso Tugendhat se pergunta:

"Pode afinal um tal sentimento, naturalmente pré-dado e existente em graus diversos, ser fundamento para uma obrigação? Somos nós obrigados por compaixão? Pode-se sem dúvida dizer que devemos desenvolver esta emoção (Affekt) como generalizada. Mas, o que nos motivaria para tal, se já não pressupomos uma visão moral?" (LE, pág. 196)

Em resposta a tal questão, remetemo-nos ao parágrafo 13 da *Preisschrift über die Grundlage der Moral*:

"Talvez se queira objectar-me que a ética nada tem a ver com o fato de como os homens efetivamente agem, mas que ela é a ciência de como os homens devem agir. Mas é justo este princípio que eu nego, depois que provei suficientemente, na parte crítica dessa dissertação, que o conceito do dever, a forma imperativa da ética só são válidos na moral teológica e que perdem todo o sentido e significação fora dela. Proponho, em contrapartida, como finalidade para a ética, a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua

razão última os modos muito diferentes de agir os homens no aspecto moral.”(SFM pág.113)

Schopenhauer apenas constata que ao lado das ações egoístas também existem as altruístas, aquelas movidas por compaixão, e que estas possuem valor moral.

Para Tugendhat, se compreendemos a moral como sistema de normas, o que Schopenhauer propõe não ser chamado de uma moral, menos ainda se para a moral é fundamental um conceito de bem. Não faz mais sentido dizer que se deve ou que se tem que ser de tal ou qual maneira; e não podemos falar que algo é reciprocamente exigido. (Acrescentamos que é neste sentido que fica evidente a falta de vocação política da ética de Schopenhauer.) Também não faz sentido criticar e aprovar. Tugendhat conclui que Schopenhauer trata de um fundamento da moral e não de uma fundamentação, e que isto acontece exatamente pelos motivos expostos acima.

“O comportamento moral não é fundamentado, mas, quando ocorre, tem somente a compaixão como fundamento.” (LE pág.197)

Excursus III

Para Schopenhauer, se o mundo deve ser explicado por uma metafísica, esta metafísica deve ser imanente. A vocação extra-mundana da metafísica é negada e condenada por Schopenhauer como vício teológico. A explicação metafísica do mundo, segundo o filósofo, deve ser encontrada no próprio mundo e não em uma incerta transcendência. O reconhecimento do valor da lição de Kant e de Hume sobre os limites do conhecimento se torna em Schopenhauer um princípio filosófico. O idealismo de Schopenhauer considera o mundo fenomenal como totalmente dependente da mente que percebe, chegando a compará-lo ao véu de Maia dos hindus, à ilusão, e ao sonho. Por outro lado o filósofo sustenta a realidade e a indestrutibilidade da vontade como em-si do mundo. Estes dois pontos de vista correspondem ao mundo como representação e ao mundo como vontade. A multiplicidade do mundo das representações nada mais é do que a manifestação de uma essência una e indestrutível que se objetiva no mundo dos fenômenos sob a forma do espaço e do tempo. A filosofia, para Schopenhauer, deve explicar, em linguagem racional e do ponto de vista universal, a verdadeira constituição do mundo e seu sentido moral. A fonte da metafísica que se propõe a explicar o mundo será buscada na a experiência interior que

cada indivíduo tem do seu próprio corpo e não numa fonte supra-sensível, como ensina Cacciola:

“Assim, é essa Metafísica da Vontade que vem suprir a ausência da metafísica exigida, segundo Schopenhauer, pela filosofia crítica (de Kant). Sua fonte é deslocada do supra-sensível para a experiência interior que cada um tem do seu próprio corpo em ação, surgindo, da impossibilidade mesma de uma metafísica transcendente, a metafísica imanente que decreta a ausência de Deus e a presença do homem como ser corporal finito” (SQD pág.23)

Notamos aqui o aspecto existencialista da filosofia de Schopenhauer, a finitude humana, que em sua filosofia é reforçada por um pessimismo radical, a negação de uma finalidade para o mundo, e eleição do mal como sua essência, seja da perspectiva dos fenômenos, como constatação empírica dos diversos males que assolam o mundo, seja da perspectiva da metafísica da vontade que nele distingue um princípio maligno. A explicação metafísica do mundo não pode se fundar, no que diz respeito ao conhecimento, em um princípio supra-sensível, e do ponto de vista ético não pode se fundar em um princípio bom, que possa resultar num otimismo em relação à vida.

Negado todo recurso à uma teologia ou à uma teogonia para a explicação do mundo resta à filosofia construir uma cosmologia fundada no conhecimento empírico. Tomar esta posição significa adotar as lições de Kant e continuar seu trabalho, afinal foi Kant quem demonstrou que a

razão teórica não pode elevar-se até objetos situados fora da possibilidade da experiência. Este ponto marca a divergência fundamental entre Schopenhauer e Hegel como observa Alain Roger:

“Hegel e seus sucedâneos universitários vêm-se acusados, pois, de restaurar o absoluto, cujas pretensões teóricas o criticismo kantiano rejeitara, e, portanto, de rebaixar a filosofia ao papel de serva, “ancila disfarçada” (“verkappte”:camuflada) da teologia.”(Prefácio à Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo pág. XV)

A reabilitação da teologia tentada por Hegel é condenada por Schopenhauer em nome das lições kantianas sobre o conhecimento possível e de uma visão radicalmente ateísta e pessimista do mundo. É nesse sentido que o filósofo é considerado um antagonista das idéias de seu tempo. Sua oposição radical à teologia e ao teísmo se contrapunha a toda a tradição do pensamento alemão de Lutero até Hegel. A forte influência de sua formação científica, a admiração dedicada a Hume e a Kant crítico da metafísica dogmática, levam Schopenhauer a uma concepção científica do mundo, pelo menos no que diz respeito ao aspecto físico, sem incorrer, no entanto, em um materialismo positivista. Quanto ao aspecto da interpretação moral do mundo, o filósofo se alinha com algumas posições religiosas, nunca cedendo, porém, ao apelo de uma transcendência como causa, explicação ou finalidade do mundo. Assim é difícil filiar o pensamento de Schopenhauer a qualquer escola ou vertente filosófica, mas com certeza é possível identificá-lo como precursor de

várias correntes filosóficas de nosso tempo dentre as quais destacamos, apenas como exemplo, o existencialismo.

Contra o espírito de seu tempo, Schopenhauer não deificou nada, nem o Estado nem a Técnica. A esperança na razão como a arma do espírito contra o retrocesso e a barbárie não passa, para o filósofo, de uma ilusão da própria razão. O desenvolvimento do intelecto se funda no desenvolvimento da necessidade. Os maiores estimulantes da ciência foram a fome, o instinto de poder e a guerra. Nada se promete em sua obra. Nem no céu, nem na terra, nem para povos desenvolvidos, nem para subdesenvolvidos. A história lhe causava medo. Assim Horkheimer, num artigo de 1960, "A atualidade de Schopenhauer", descreve alguns aspectos da filosofia de Schopenhauer. Nesse artigo, Horkheimer aponta o que chama de "logro filosófico revolucionário de Schopenhauer":

"A partir do grande discípulo de Platão que foi Aristóteles, o pensamento europeu se ateve ao postulado que afirma que um ente, quanto mais real, mais verdadeiro, mais firme e mais eterno, mais bondade e perfeição possui. Não existe que eu saiba, nenhum outro dogma filosófico que tivesse validade tão geral como este. Os homens deveriam se orientar pelo mais real, pelo que é em-si. Partindo do eterno, a filosofia deduzia o sentido e as prescrições para a vida passageira, e já expressamente, já subrepticamente, se estabelecia com ele a pacificação de todo afã, a recompensa do bem. Estar em harmonia com o supremamente real, com o melhor e o mais poderoso, unicamente podia acarretar o bem. Os filósofos

trataram de fundamentar a esperança – esta esperança que em outro tempo se sustenta na autoridade dos padres e na revelação – de modo mais adequado à época, vale dizer, mediante a razão humana. Tal é convicção filosófica e ao mesmo tempo a função da filosofia com a qual Schopenhauer rompe.” (SCH pág.99)

Para Schopenhauer, aponta Horkheimer, o ser supremo, real em máxima medida, o ente metafísico ao qual os filósofos do mundo mutável dirigem seu olhar, não é ao mesmo tempo o bem. Os graus de realidade não são graus de perfeição. A contemplação do positivamente infinito, do incondicional, não ensina o que se deve fazer; é impossível remeter-se à autoridade do ser quando se deseja atuar moralmente. A verdadeira essência que fundamenta todas as coisas externas, a coisa em-si oposta ao fenômeno, é algo que cada qual pode descobrir dentro de si olhando com suficiente profundidade, somente sabendo deduzir o resultado das experiências com sua própria natureza. O que volta a manifestar-se após cada satisfação é o insaciável impulso que procura o bem-estar e o gozo.

Anatol Rosenfeld num artigo intitulado “Arthur Schopenhauer” aponta também a natureza revolucionária da filosofia de Schopenhauer:

“Dentro da filosofia universal ocupa Schopenhauer uma posição singular e completamente original. É o primeiro dentre os filósofos de destaque, em toda a história da filosofia, a proclamar sistematicamente que

o âmago do mundo é irracional, fundamentalmente oposto à inteligência e à razão."¹⁸

Para Rosenfeld tal concepção representa também uma verdadeira revolução na história da filosofia, pois a fé na razão é a verdadeira essência de toda empresa filosófica e essa fé tem como pressuposto que a nossa inteligência é a manifestação inferior de uma inteligência universal superior. É dessa vinculação, ou filiação, aliás, que depende a possibilidade de conhecer a verdade das coisas. Toda filosofia que coloca o homem como ser essencialmente racional e que, de alguma forma, vincula esta racionalidade à possibilidade de se conhecer o "ser racional do mundo" trabalha com o que podemos chamar aqui de otimismo da razão, ou ainda, fé na razão. Schopenhauer não era um homem de fé. Contra toda a tradição filosófica de Platão a Tomás de Aquino, de Descartes a Leibniz, Espinosa, Kant, Hegel, embora o criticismo kantiano já tenha abalado esta segurança dogmática, observa Rosenfeld, Schopenhauer coloca como princípio metafísico, como essência do mundo, a vontade cega e irracional.

"Schopenhauer rompe radicalmente com esta tradição. Estabeleceu como princípio metafísico um poder, boçal e cego, completamente irracional. Foi o primeiro a criar uma filosofia baseada no irracionalismo sistemático, mas não foi o último a fazê-lo. Dele parte toda uma corrente de irracionalismo, manifestando-se, de um lado, no élan vital de Bergson e

¹⁸ Rosenfeld, A. Texto e Contexto II Ed. Perspectiva, Edusp, Editora da Unicamp.

atingindo virulência, de outro lado, no pensamento de Nietzsche. Este, por sua vez, enriquecido pela afluyente (filosofia) religiosa de Kierkegaard, tomou o nome de existencialismo (quer na sua forma religiosa quer na ateísta).¹⁹

Este rompimento com a tradição racionalista apontado tanto por Horkheimer como por Rosenfeld nos leva a pensar em Schopenhauer como um dos precursores da idéia de Crise da Razão.

Num artigo intitulado: A invenção da crise²⁰, Carlos Alberto Moura chama a atenção para as considerações de Husserl na obra; *Crise das Ciências Europeias*. Nesse texto Husserl sustenta que a crise das ciências é uma crise da “humanidade européia”, da “cultura” e “existência” desta civilização. A razão passa a não ter mais a última palavra sobre as coisas, a crise da razão resulta necessariamente no niilismo europeu: “fim do sentido do mundo, fim do sentido da história, fim do sentido da humanidade, fim da possibilidade de se conferir um sentido racional à existência individual e coletiva”. A filosofia de Schopenhauer, sem dúvida, encarna esta falta de sentido ao conferir ao mundo um princípio irracional e, conseqüentemente, um papel secundário à razão. Pode ser considerada uma filosofia da existência por tratar principalmente da questão existencial e do aspecto moral da filosofia. Para Husserl a “filosofia da existência”, resulta da crise da razão como meditação sobre o sentido da existência e só sobrevive no vazio aberto por esta crise. Certamente as teses sobre a chamada crise da razão (colapso, eclipse) encontram eco na

¹⁹ Idem, pag.60.

filosofia de Schopenhauer, quando não são declaradamente inspiradas por ela.

Santiago Noriega comenta no prefácio à tradução espanhola de *Über den Willen in der Natur*.

“Según se há mostrado, es Schopenhauer un pensador de decidido antiplatonismo, o primeiro em serlo, quizá em nuestra época; para ele el ser no es ya to agathon, lo bueno-como lo havia sido en Platón hasta Hegel y según había encontrado cabal representación religiosa en los escritos de Juan – el ser es, por el contrario, el mal, no tanto un error de pies a cabeza, por así decir; y es tanto un error, no-verdade quanto que no cabe decir del mundo que sea injusto, como habían hecho cuantos llegaban a aceptar hasta el más absoluto repudio del mundo si tal era el precio exigido para defender la justicia de la idea, pues ya no se puede pedir cuentas a nadie, y a la maldad del mundo y al dolor de la existencia sólo cabe oponer la implacidez ascética del sábio; los términos se trastruecan, y a un nihilismo del ser responde la consideración de la nada como lo único verdadeiro.”
(SVN pág.17, grifo nosso)

O anti-platonismo e o anti-hegelianismo citado por Noriega têm como fundamento a consideração irracional e maligna da essência do mundo. O aspecto niilista da filosofia de Schopenhauer se alinha com as características citadas por Carlos Alberto Moura no artigo citado: fim do sentido da história, fim do sentido da existência e o fim da possibilidade de

²⁰ A Crise da Razão, ensaios, Comp. das Letras, 1997.

se conferir um sentido racional à existência coletiva. Quanto à existência individual, vimos que, para Schopenhauer, as ações devem tomar, em última análise, o sentido da negação da vontade, em outras palavras o sentido da aniquilação.

Na obra *Schopenhauer Une philosophie de la tragédie*, Philonenko observa que Schopenhauer produziu “páginas notáveis de ilustração do pessimismo”, e sugere que sua filosofia pessimista nasce de um profundo conhecimento da natureza trágica da vida.

“...en effet un philosophe pessimiste, cest un profond connaisseur de la tragédie.” (SFT pág.237)

A visão trágica do mundo, como nos apresenta Schopenhauer, significa sobretudo um desespero da razão. Pode-se dizer que Schopenhauer foi a grande influência irracionalista do ocidente a partir do final do século XIX. Seu pessimismo, é certo, funda-se num exame racional da existência e da história humana, mas está fundado também, e principalmente, na certeza de que a razão instrumental, que dá origem às ciências naturais, à tecnologia, à medicina e às tecnologias políticas de controle social, não pode libertar o homem da dor e do sofrimento. Se o filósofo evoca a figura de Édipo diante da esfinge como metáfora do pensador diante do enigma do mundo, o mesmo personagem trágico pode representar sua concepção do homem como um brinquedo nas mãos dos deuses (leia-se da implacável vontade). Ao subordinar a razão à condição de serva da vontade, Schopenhauer rompe radicalmente com o espírito da

Aufklärung. A confiança na razão fica abalada, o filósofo coloca a visão trágica da existência como a verdadeira e mais fiel interpretação da vida, por isso a tragédia, enquanto gênero literário, é considerada por ele a forma poética mais elevada.

“Considera-se justamente a tragédia como o mais elevado dos gêneros poéticos, tanto quanto à dificuldade da execução como quanto à grandeza da impressão que produz. É preciso notar com cuidado, se se quer compreender o conjunto das considerações apresentadas nesta obra (O Mundo...), que esta forma superior do gênio poético tem por objecto mostrarmos o lado terrível da vida, as dores indescritíveis, as angústias da humanidade, o triunfo dos maus, o poder do acaso que parece ridicularizar-nos, a derrota infalível do justo e do inocente: encontramos nela um símbolo significativo da natureza do mundo e da existência.” (§ 51, MVR)

A impotência da razão frente à vontade dos deuses e frente a finitude humana, características assinaladas na literatura trágica pelo termo mortal são, para Schopenhauer, elementos que fazem dela a perfeita tradução artística do drama da existência humana.

Para o filósofo, se há uma função nobre para a razão, esta função está relacionada com a aniquilação da existência e não com a promoção da vida ou com o progresso da humanidade.

Uma metafísica que determina a total falta de fins para a existência não pode pensar num progresso da humanidade, seja ele baseado na razão ou em qualquer outra instância. Esta radical falta de esperança nos ideais

da razão, na promoção do bem estar social, no progresso da humanidade, no sentido moral, político, jurídico e econômico, funda-se na concepção nada otimista que Schopenhauer tem da essência do ser humano. Para Schopenhauer, se toda a natureza não passa de objetivação da vontade, em diversos níveis e em permanente luta, o homem, a mais perfeita objetivação dessa vontade litigante, que conta com o poderoso recurso da razão, só pode ser o mais terrível dos adversários tanto da natureza como dos próprios homens. A crença num progresso baseado na razão (sendo a razão um mero instrumento da vontade), não poderia fazer parte deste sistema. As expressões: "*Hominem lupus homini*" e "*bellum omnium contra omnes*" estão presentes nos textos que tratam de antropologia ou da sociedade humana; nota-se claramente nestes textos a influência de Hobbes. O egoísmo natural dos homens compromete, em princípio, todo projeto social que vise a eliminação da injustiça. Para Schopenhauer, como vemos no *Fundamento da Moral*, o princípio mesmo da injustiça, o egoísmo, é natural ao indivíduo que se vê submetido ao princípio de individuação. Nesse sentido, toda utopia que proponha ou sugira a possibilidade da harmonia entre os homens é falha e, por princípio, e está fadada ao insucesso.

"Cada indivíduo, apesar da sua pequenez, ainda que perdido, aniquilado no meio do mundo sem limites, não deixa de se tomar pelo centro de tudo, fazendo mais caso da sua existência e do seu bem estar que dos de tudo o resto, estando mesmo, se apenas consulta a natureza, pronto a

sacrificar a isso tudo o que não é ele, a aniquilar o mundo em proveito desse eu dessa gota d'água no oceano, para prolongar por um momento a sua própria existência.” (§ 61, MVR)

O egoísmo, raiz de toda injustiça e imoralidade é posto como o maior impecilho à realização de projetos que visem o estabelecimento de uma sociedade justa e feliz, e este egoísmo, para Schopenhauer, não é algo superficial, secundário e contornável no carácter dos homens, é antes a forma como a própria essência do mundo se manifesta nesta espécie. Neste sentido a injustiça é colocada como essencial ao mundo, a natureza das coisas não pressupõe uma ordenação sob o princípio de um Bem-supremo ou de uma finalidade de justiça e paz. Para Schopenhauer a vida como tragédia nasce da própria natureza da vontade, que repõe permanentemente os seus objetos e nunca encontra satisfação. O resultado desta busca incessante imposta pela vontade é a dor e o sofrimento, perpetuados pelo ciclo interminável: nascimento, morte e renascimento. Pode-se afirmar que a metafísica da Vontade não contradiz a doutrina da metempsicose do Budismo. Para o filósofo a morte do indivíduo não representa o seu fim, o desaparecimento do aspecto fenomenal do indivíduo não determina a aniquilação de sua essência.

Bibliografia

Obras de Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Piper, Munchen, 1924.

_____, *El mundo como voluntad y representación*. trad. Eduardo Ovejero, Col. Academus, Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1927.

_____, *O Mundo como Vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Porto, Ed. Rés, s.d.

_____, *La moral, La religion y La ciencia de la naturaleza*, trad. Francisco Lombardia, Sociedade Espanhola de Libreria, Madrid. s.d.

_____, *Complete essays of Schopenhauer*. Human Nature, Free-will and fatalism, Character, Moral Instinct, Ethical , Moral Instinct, Ethical, Reflections trad. T. Bayley Saunder, M.A. , Willey Book Company, New York, s.d.

_____, *O mundo como vontade e representação III parte, Crítica da filosofia kantiana, Parerga e Paralipomena*. trad. Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola in *Os Pensadores*. Nova Cultural, São Paulo, 1988.

_____, *O livre arbítrio* in *Os grandes clássicos da literatura*. Novo Horizonte, São Paulo, 1982.

_____, *A necessidade metafísica*. trad. Arthur Versiani. Editora Itatiaia, Belo Horizonte, 1960.

- _____, , La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, trad. Eduardo Ovejero y Maury, *Eudemonologia*. trad. Eduardo Gonzales Blanco in *Clásicos inolvidables*. El Ateneo Editorial, Buenos Aires, 1950.
- _____, Estudios filosóficos. trad. N. A. Rufino, Nueva Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, s.d.
- _____, La libertad, Nova Bibilioteca Filosófica, Buenos Aires, s.d.
- _____, Sobre la voluntad en la naturaleza. 3º, Ed. Alianza, Madrid, 1982.
- _____, A sabedoria da vida. Cultura Moderna, São Paulo, 1937.
- _____, Dos problemas fundamentales de la ética. Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- _____, Esboço de história da teoria do ideal e do real (dos *Parerga e Paralipomena*). Atlântida, Coimbra, 1948.
- _____, Religion: a dialogue and other essays. trad. T. Bailey Saunder, Willey Book Company, New York, s.d.
- _____, Sobre a filosofia universitária. trad. M. L. Cacciola e M. Suzuki. Pólis, São Paulo, 1991.
- _____, Le fondement de la morale trad. par A. Burdeau, Bibliothèque philosophique, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1978.
- _____, Sobre o fundamento da moral trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola, Martins Fontes, 1 edição, São Paulo, 1995.
- _____, Pensees e Fragments. Trad. J. Bourdeau, Ed. Felix Alcan,

Paris, 1885.

_____, *Fragments sur l'histoire de la philosophie*. Ed. Felix Alcan, Paris, 1912.

_____, *The essays of Schopenhauer*, translated by T. Bailey Saunders, M.A. Willey Book Company, New York, s.d.

Obras sobre Schopenhauer:

CACCIOLA, M. L. *A crítica da razão no pensamento de Schopenhauer*.

Dissertação de mestrado FFLCH-USP, São Paulo, 1981.

_____, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, editora da universidade de São paulo, 1994.

GARDINER, P. *Schopenhauer*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. The Macmillan Company & Free Press, New York, 1967.

MANN, T. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. trad. Pedro Ferraz do Amaral, in *Col. Biblioteca do pensamento vivo*. Livraria Martin Editora, São Paulo, 1954.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*. Vrin, Paris, 1980.

SPENLÊ, J. E. *O pensamento alemão, de Lutero à Nietzsche*, trad. Mario Ramos, 2º ed. in *Col. Studium*. Américo Amado Editor, Coimbra, 1963.

VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. trad. João Gama, in *Bibiloteca básica de filosofia*, edições 70, Lisboa, 1986.

WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*. Livraria Cultural Brasileira Ltda.,

Belo Horizonte, 1945.

HORKHEIMER, M. Sobre el concepto del hombre. ed. Sur

_____, Schopenhauer e a sociedade, Col. Sociologia Ed.taurus, s.d.

SIMMEL, G. Schopenhauer y Nietzsche. Buenos Aires , Anaconda, 1950

PERNIN, M.J. Schopenhauer, Decifrando o enigma do mundo, Jorge Zahar
Editor, Rio de janeiro, 1995.

RIBOT, M.T. La philosophie de Schopenhauer, Félix Alcan éditeur, s.d.

Outras obras:

KANT, I. Fundamentação da metafísica dos Costumes, Tradução de Paulo
Quintela, Lisboa: edições 70, 1988.

_____, Idéia de uma história universal de um ponto de vista
cosmopolita, Org. Ricardo Terra, Gerard Lebrun, José A. Gianoti, São
Paulo, Brasiliense, 1986.

_____, Critica de la razon practica; *Crítica del juízo; fundamentacion de
la metafísica de los costumbres*. Editora el Ateneu, Buenos Aires, 1951.

_____, Letres sur la morale et la religion, Aubier Montaigne, Paris, 1969.

_____, Pensees sucessives sur la theodicee et la religion, 4eme Ed. Vrin,
Paris, s.d.

DOSTOYÉWSKI, F. Os irmãos Karamazóv, Trad. Natália Nunes e Oscar
Mendes, São Paulo, Abril Cultural, 1971.

NIETZSCHE, F. Obras incompletas. Seleção de Gerárd Lebrun. São Paulo,

trad. Rubens Rodrigues Torres Filho Col. Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1988.

_____, O Anticristo. Tradução de Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 1989.

MASSUH, V. Nietzsche y el fin de la religión. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1985.

GIVONE, S. Dostoyevskij e la filosofia. Bibiloteca de cultura moderna, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1984.

MUELLER, F.L. Irrationalisme contemporain, Petit Bibliothèque Payot, Paris, 1970.

Artigos:

GIACOLA, O.J. A crise da cultura como escalada do niilismo. in *A crise do pensamento* Editora universitária UFPA, Belém, 1994.

LOPARIC, Z. Ética e finitude, in *A crise do pensamento*, Editora universitária UFPA, Belém, 1994.

CACCIOLA, M.L. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer, Discurso (20), 1993, p. 79-98.