UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

KARLA SAMARA DOS SANTOS SOUSA

O "ATEÍSMO RELIGIOSO" DE SCHOPENHAUER:
SOBRE A CRÍTICA AO TEÍSMO OCIDENTAL E O PROCESSO DE RESIGNAÇÃO DO HOMEM

JOÃO PESSOA – PB
2019

KARLA SAMARA DOS SANTOS SOUSA

O "ATEÍSMO RELIGIOSO" DE SCHOPENHAUER:
SOBRE A CRÍTICA AO TEÍSMO OCIDENTAL E O PROCESSO DE RESIGNAÇÃO DO HOMEM

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito exigido para obtenção do título de Doutora, sob Orientação da Professora Draª Dilaine Sampaio e Coorientação do Professor Drº Eduardo Ferreira Chagas.

JOÃO PESSOA – PB
2019

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S725a Sousa, Karla Samara dos Santos.

O "Ateísmo Religioso" de Schopenhauer: Sobre a Crítica ao Teísmo Ocidental e o Processo de Resignação do Homem
/ Karla Samara Dos Santos Sousa. - João Pessoa, 2019.
333 f.

Coorientação: Eduardo Ferreira Chagas Chagas.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE/PPGCR.

1. Vontade. Metafísca. Religião. Ateísmo. Ética. I. Título
UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

O "ATEISMO RELIGIOSO" DE SCHOPENHAUER: sobre a crítica ao teísmo ocidental e o processo de resignação do homem.

Karla Samara dos Santos Sousa

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.

Dilaine Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)

Flávio Augusto Senra Ribeiro
(membro-externo/PUC-MINAS)

Eduardo Ferreira Chagas
(membro-externo/UFC)

Augusto César Dias de Araujo
(membro-externo/IFPB)

Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB

Aprovada em 31 de julho de 2019.

Dedico esta tese a todos àqueles que sabem que quando se nasce pobre, estudar é o maior ato de rebeldia contra o sistema!
A conclusão deste ciclo é fruto de um projeto.
Foi Prouni,
Foi bolsa,
Foi oportunidade para quem não tinha,
Sou eu, filha de homem e mulher da roça que nunca conheceram a universidade,
Aluna do ensino público em toda Educação Básica,
Eis a razão do meu profundo agradecimento aos governos que permitiram que eu chegasse até aqui,
Eis o porquê de muitos, assim como eu, insistirem na luta e na resistência.

"A tarefa não é tanto ver aquilo que ninguém viu, mas pensar o que ninguém ainda pensou sobre aquilo que todo mundo vê" (Arthur Schopenhauer)

Nesse importante momento de agradecimento, quando, enfim, reflito sobre a minha jornada de 4 anos de doutorado, vem à mente os momentos mais difíceis e os mais ternos de minha caminhada, aqueles que tocam profundamente meu coração.

Agradeço primeiramente a minha orientadora, a Prof. Drª Dilaine Sampaio. Sou imensamente grata a ela, pois quando mais precisei, ela prontamente aceitou o desafio desta orientação. Mesmo sem ser do início, ela acompanhou com todo seu carinho, profissionalismo e competência minha pesquisa em Schopenhauer, enriquecendo meu trabalho com suas colocações pertinentes.

Ao Prof. Drº Eduardo Chagas pelas excelentes indicações e leitura crítica deste trabalho; agradeço ainda pela gentileza e sensibilidade de ter aceitado ser coorientador desta tese.

Ao querido Prof. Drº Augusto Araújo por suas valiossímas contribuições neste trabalho.

Ao amigo, professor e sempre mestre, Antunes Ferreira da Silva, por sua participação em minha vida acadêmica e discussões profícuas da doutrina de Schopenhauer.

À CAPES que financiou a minha pesquisa em Schopenhauer, respectivamente no mestrado e no doutorado.

À Prefeitura Muncipal de Bernardino Batista – Paraíba, pela licença concedida.

Aos meus pais Janduy e Aucileide, mainha e painho, pelo apoio e amor incondicional. Sei bem do orgulho que eles terão em ter uma filha "doutora".

Ao meu companheiro, amor e amigo de todas as horas, Glício, pela dedicação, fortaleza e carinho. Que continuemos crescendo juntos na vida e intelectualmente!

À minhas irmãs, minhas eternas bebês e joias raras, Paloma, Maria Helena e Maitê, pelo cuidado, companheirismo e amor. Que continuemos servindo de inspiração uma para as outras!

Aos meus amigos e amigas que acompanharam de perto minha luta, Rita de Kássia, Neném, Rosélia, Nicleide, Patrícia, Ruth, Verinha, Luana, Jaíne, Ranilson, Jailton, Yago, Carlos, Alcenir, Paulo e tantos outras que torceram por mim!

À toda minha família pela força e apoio de sempre, especialmente a meu Tio Absalão Egídio por ter me ajudado e tornado viável minha estadia em João Pessoa neste período.

Resumo

A presente tese tem por objetivo demonstrar como na "teoria da religião" schopenhaueriana, é possível conciliar seu ateísmo com sua defesa do pensamento cristão, budistas e hindu. Ela defende que a crítica a qual o filósofo apresenta contra o teísmo ocidental desemboca no ateísmo, e que o processo de negação do querer presente na ética de Schopenhauer não só está alinhado com a ética dessas religiões, como elas esclarecem e confirmam o sistema do filósofo. Por esse motivo, a questão central que determina ou especifica o caráter religioso da filosofia de Schopenhauer procura harmonizar ambos os aspectos, embora, à primeira vista, pareçam paradoxais. Levando-se em conta a metafísica do filósofo, através da hermenêutica de seus dois eixos centrais, a saber, afirmação e negação da Vontade, e ainda o conceito de representação, analisa-se as bases do chamado pessimismo schopenhaueriano, o fundamento epistemológico do seu ateísmo, a distinção entre religiões e a questão ética. É neste lume que se interpreta que teoria da religião de Schopenhauer se delineia como um *ateísmo religioso.* Não obstante, a despeito de sua crítica a teologia, o que se pretende apontar é que o tema religião está presente na filosofia de Schopenhauer. Claro, este não se apresenta mais sob a aparência da metafísica tradicional. É justamente na recusa desta metafísica, e em conexão com ideia de resignação e redenção do homem no mundo, que Schopenhauer erige uma nova teoria da religião.

Palavras-chaves: Vontade. Metafísca. Religião. Ateísmo. Ética.

Abstract

The purpose of this thesis is to demonstrate how, in the Schopenhauerian “theory of religion”, it is possible to reconcile his atheism with his defense of Christian, Buddhist and Hindu thoughts. It argues that the criticism that the philosopher presents against Western theism leads to atheism, and that the process of denying the will, which is present in Schopenhauer's ethics, is not only aligned with the ethics of these religions, but rather it clarifies and confirms the philosopher's system. For this reason, the central question that determines or specifies the religious character of Schopenhauer's philosophy seeks to harmonize both aspects, though at first glance they seem paradoxical. Taking into account the philosopher's metaphysics, through the hermeneutics of its two central axes, namely, affirmation and denial of Will, and the concept of representation, this work analyzes the bases of the so-called Schopenhauerian pessimism, the epistemological foundation of his atheism, the distinction between religions and ethics. It is in this light that Schopenhauer's theory of religion is interpreted as a *religious atheism*. Nevertheless, despite his critique of theology, what this thesis tries to point out is that the theme religion is present in Schopenhauer’s philosophy. Of course, it no longer appears under the guise of traditional metaphysics. It is precisely in the refusal of this metaphysics, in connection with the idea of man's resignation and redemption in the world, that Schopenhauer erects a new theory of religion.

Keywords: Will. Metaphysical. Religion. Atheism. Ethic.

Zusammenfassung

Die vorliegende These behandelt die Frage, wie in der „Theorie der Religion“ von Schopenhauer der Atheismus und die christlichen, die buddhistischen und die hinduistischen Gedanken in Einklang gebracht werden können. Hier wird dargestellt, dass die Kritik von Schopenhauer an dem westlichen Theismus kulminiert in dem Atheismus. Darüber hinaus wird hier behauptet, dass der Negationsprozess der Wille, vorhanden in der Ethik dieser Philosophen, sich nicht nur an die Ethik der oben genannten Religionen anpasst, sondern auch bestätigt das System der Philosophen. Aus diesem Grund versucht der zentrale Punkt, der den religiösen seiner Philosophie bestimmt, beide Aspekte zu harmonisieren. Unter Berücksichtigung seiner Metaphysik, durch die Hermeneutik seiner zwei zentralen Schwerpunkte, nämlich, die Annahme und die Verneinung des Willens und das Konzept der Repräsentation, werden in dieser. Doktorarbeit die Grundlagen der Pessimismus von Schopenhauer, das epistemologische Fundament seines Atheismus, die Unterscheidung zwischen Religionen und die ethische Frage analysiert. So wird die Theorie von Schopenhauer als ein religiöser Atheismus interpretiert. Dennoch wird hier beabsichtigt hinzuweisen, dass die Religion ein Thema in seiner Philosophie ist, trotz seiner Kritik an der Theologie. Schopenhauer lehnt anschließend die traditionale Metaphysik ab und errichtet dann eine neue Theorie der Religion in Anknüpfung mit der Idee von Resignation und Erlösung des Menschen sind der Welt.

Schlüsselwörter: Wille. Metaphysik. Religion. Atheismus. Ethik.

Sumário

INTRODUÇÃO 11

1 A METAFÍSICA DA VONTADE, LUGAR E PONTO DE PARTIDA 24

1.1 COMO COMPREENDER SCHOPENHAUER: O "PENSAMENTO ÚNICO" E SUAS RAÍZES 27

1.2 SCHOPENHAUER E A FILIAÇÃO A KANT, CONTINUIDADE E DESDOBRAMENTOS 47

1.3 O PRIMEIRO "LADO DA MOEDA": O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO .. 65

1.4 O SEGUNDO LADO DA MOEDA, O MUNDO COMO VONTADE 79

2 SOBRE A VONTADE CÓSMICA E O PIOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS 94

2.1 A VONTADE COMO COISA EM SI: A VONTADE HUMANA E A VONTADE CÓSMICA 95

2.2 OS GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE E O PROBLEMA DA LIBERDADE 115

2.3 SOBRE O QUERER E O SOFRIMENTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PESSIMISMO SCHOPENHAUERIANO 140

3 A RELIGIÃO EM SCHOPENHAUER: A NECESSIDADE METAFÍSICA DO HOMEM, RELIGIÕES OTIMISTAS E PESSIMISTAS 162

3.1 A NECESSIDADE METAFÍSICA DO HOMEM: A RESPOSTA DA FILOSOFIA E DA RELIGIÃO 164

3.2 RELIGIÕES OTIMISTAS E PESSIMISTAS 188

4 A CRÍTICA AO TEÍSMO E O ATEÍSMO RELIGIOSO 241

4.1 SCHOPENHAUER, INIMIGO IMPLACÁVEL DO TEÍSMO 245

4.3 O ATEÍSMO RELIGIOSO SCHOPENHAUERIANO 284

CONCLUSÃO 319

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 324

PRINCIPAIS ABREVIATURAS

WWVI – *O Mundo como contade e como representação I*

WWVII – *O Mundo como vontade e representação II*

Sobre a quádrupla raíz – *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*

Parerga I – Parerga e Paralipomena I

Parerga II – Parerga e Paralipomena II

Fragmentos – Fragmentos para a história da filosofia

Critica – Crítica da Razão Pura

KK – Crítica da filosofia kantiana

INTRODUÇÃO

Esta introdução ensaística e quase autobiográfica sobre como nos aproximamos da filosofia de Schopenhauer não tem como ambição dizer algo que não seja plenamente conhecido pelos especialistas e estudiosos do autor. A rigor, o que pretendemos mostrar em primeiro lugar, são premissas acerca do impacto que sua doutrina costuma causar no leitor; tal impacto é repetido praticamente como um mantra, haja vista que quem se interessa pela filosofia schopenhaueriana, apesar das críticas e inconsistências que ela, por ventura, possua, sempre é movido por um certo tipo de fascínio. Aqui não se aplica a primeira pessoa do singular, mas a terceira, pois a relação entre obra-leitor é fluida e também fundamental. Não é simplesmente a obra que fala, nem o leitor, em separado, que reproduz *ipsis litteris* o que fora proposto; o que está sendo posto em jogo é a forma como a obra, no caso, o pensamento do filósofo, "afeta" o intérprete e, do mesmo modo, como o intérprete imprime suas impressões sobre este pensamento e até modifica-o. Isso é crucial em termos de pesquisa e para se pensar o papel do pesquisador. O pesquisador que não for afetado pelo fenômeno da abertura, limita seu pensar, atrofia as possibilidades de suas descobertas. Como pesquisadores, podemos nos movimentar muito bem, desde que, seja algo estrategicamente planejado, e tendo a certeza que questões semelhantes poderão existir e estarão abertas a novas leituras e resoluções. Eco (1990) já falava sobre o papel ativo do intérprete/leitor na interpretação de uma obra. Optamos por seguir esta trilha, tentando evitar, contudo, as ingenuidades e armadilhas que, por ventura, a investigação venha suscitar.

As questões apresentadas abaixo surgiram lá atrás, lá no começo, quando iniciamos o exercício da escrita e da reflexão filosófica no início de nossa vida acadêmica. Como é praticamente uma regra introduzir um trabalho como este retomando as principais ideias e inquietações que nos moveram até aqui, falaremos do itinerário que fora percorrido para construí-lo. Ademais, como é quase de praxe, também não podemos deixar de mostrar as razões que nos moveram à realização de nossa pesquisa. O presente trabalho é fruto de uma longa e árdua visitação à filosofia de Schopenhauer. Há mais ou menos oito anos nos debruçamos sobre o pensamento do autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*[1], sobretudo nos temas relacionados a metafísica e a ética. Tanto no início de

[1] Doravante a referida obra será abreviada como *O Mundo.*

nosso percurso intelectual, durante a graduação, quanto no mestrado, nos dedicamos ao pensamento do autor de Dantzig. Nosso interesse foi despertado já na Licenciatura em Filosofia, quando fomos tragados[2] pela magnitude da obra capital schopenhaueriana e consolidou-se no mestrado em Ciências das Religiões/UFPB, ao propormos investigar o problema do sofrimento e da lucidez na doutrina do filósofo alemão e sua intersecção com as quatro nobres verdades do budismo *Theravada*. Acreditávamos que nossa empreitada ali se encerrava, porém, fomos instigados a dar mais um passo.

O encontro com a filosofia schopenhaueriana teve em nós um sentimento terno e ao mesmo tempo desafiador. Explicamos: em muitos aspectos, a filosofia de Schopenhauer se assemelha a um labirinto; são várias as sendas e peculiaridades que ela tem – das mais notáveis como a ética, a estética, a metafísica, a epistemologia, até as mais ocultas, como a teoria da matéria, da virtude, do direito, da religião etc. - porém, todas elas acabam por apontar um mesmo desfecho, a coerência do "pensamento único" do filósofo. As trilhas deste labirinto podem até ser inúmeras, entretanto, independentemente de onde se parta e aonde se pretenda chegar, todos os caminhos desvelam essa harmonia. O espírito (*Geist*) do pensamento schopenhaueriano se move por meio dessa simetria; não se trata de um simples conjunto de conceitos ora ordenados, ora intencionalmente difusos, como a miragem de uma rebuscada arquitetura que nos atrai e nos causa vislumbre. A forma como Schopenhauer nos *conduz* no seu pensamento único e o modo pelo qual ele nos impulsiona a interpretar suas facetas merece atenção; ele é astuto ao desviar nosso olhar daquelas concepções quase cabais, as vezes habituais, dando-nos fôlego para construção de outras amálgamas.

Bem verdade, que o autor inaugura uma crítica pontual a história do pensamento, numa época em que o próprio pensar contempla a si mesmo. Em contrapartida a seus contemporâneos, Schopenhauer não atribui a razão um papel *sui generis* que as filosofias precedentes a sua concederam, pelo contrário, ele reconhece como primevos a intuição, a harmonia entre o homem e a natureza, o papel singular do corpo. Ademais, o filósofo não

[2] A leitura de *O Mundo* nos fez perceber já na mais tenra idade intelectual que no pensamento schopenhaueriano criatura e criador se confundem; Schopenhauer como um autor profundamente sagaz não só elaborou conceitos, edificou teorias, mas tornou-se ele mesmo protagonista de seus escritos ao exasperar linha a linha a necessidade de buscarmos o sentido da existência. Sua vida, através de suas obras, se empenhou demasiadamente nesse objetivo. Por tudo isso, podemos considerar a doutrina schopenhaueriana, uma doutrina que embriaga, sobretudo, como ela se expressa em *O Mundo.* No estado de embriaguez, diria Nietzsche "enriquecemos todas as coisas com a nossa própria plenitude: o que enxergamos, o que queremos, enxergamos avolumado, comprido, forte, sobrecarregado de energia. Neste estado, o ser humano transforma as coisas até espelharem seu poder – até serem reflexos de sua perfeição" (NIETZSCHE, 2007, p. 68).

separa nem exclui a teoria, especulação, da vida concreta, da visão de mundo (*Weltanschauung*). Nisso consiste o escopo de sua doutrina; trata-se de uma filosofia que não despreza o mundo, pelo contrário, considera-o em sua amplitude, em sua essência e em suas vicissitudes, no sentido que fala Heidegger. Eis o maior mérito da obra do filósofo de Dantzig. Como anunciamos, o próprio Schopenhauer legou a sua filosofia o epiteto 'pensamento único'. É válido analisarmos este título, mas é certo que não se trata de um sistema unificado em uma só consideração, como salienta Philonenko (1989, p. 42), mas sim de uma intuição única que ilumina todas suas ideias Em que consiste o 'pensamento único' schopenhaueriano? Em síntese, se refere a sua obra capital, *O Mundo como Vontade e como Representação.* Como sugere Brandão (2008, p. 21), "a organização de *O Mundo,* através de seus quatro livros, reflete a estrutura de um pensamento único que o move". Contudo seria um equívoco de nossa parte sustentar que os demais escritos do filósofo não entram nesse bojo, caso dos *Suplementos*, dos *Parerga*, e outros escritos. No caso de *O Mundo,* Tomo II, como o próprio termo denota, são escritos que complementam e esclarecem o que fora apresentado em *O Mundo,* tomo I.

A filosofia de Schopenhauer, em todos seus âmbitos, pretende decifrar o enigma do mundo. Em outras palavras, não se trata de negar seu mistério, nem lhe dar uma resposta absoluta. Com vistas a alcançar esse objetivo, sua postura diante o incognoscível parece diferir das demais filosofias de sua época e de toda tradição filosófica ocidental. A perspectiva schopenhaueriana reconhece a finitude humana e como tal, sabe que o mundo existe e que possui uma essência a ser conhecida. Schopenhauer afirma que seu pensamento foi edificado tomando por princípio elementos da filosofia platônica, da sabedoria védica (*Upaniṣads*) e da filosofia kantiana. Essa afirmativa, contudo, não significa que ela não tenha outras influências. Pelo contrário, há conceitos e concepções schopenhauerianos que se aproximam de filosofias que o nosso autor criticara, caso de Schelling, seu contemporâneo. De outra perspectiva, notar-se-á facilmente que as ideias do autor de Dantzig reverberaram no pensamento de outros filósofos ilustres e em outros campos do saber. Há estudos centrados em Nietzsche, considerado dos mais imponentes discípulos da filosofia schopenhaueriana; em Freud, que elogiara Schopenhauer, dentre outros aspectos, pela expansão do conceito de sexualidade; no campo da arte com Wagner e Tolstói. Este último, por exemplo, considerara Schopenhauer "o mais genial de todos os homens" (MANN, 1990,

p. 20). Richard Wagner[3], o grande poeta, afirmara a respeito da intensidade da doutrina do autor do *O Mundo:* ela é um "verdadeiro rasgo do céu" (MANN, 1990, p. 20). Apesar disso, precisamos levar em conta que apenas muito recentemente vem ocorrendo um resgate do pensamento de Schopenhauer, tomado a partir de si mesmo e não apenas pela opinião de seus comentadores, intérpretes[4].

Entendemos que a obra de Schopenhauer é tributária a Kant muito mais que qualquer outra fonte[5]. Veremos que o autor constrói seu sistema como uma continuidade a reflexão da *Crítica da Razão Pura* empreendida pelo filósofo de Könisberg, ratificando seu sentido em alguns pontos, e superando-os em outros. O filósofo de *O Mundo* soube reconhecer o mérito da obra de Kant, tendo sua leitura como uma das exigências centrais para a compreensão de seu pensamento. Ele chega a dizer que a filosofia de Kant traduz a familiaridade do fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia', isso porque, completa Schopenhauer, "seu efeito é de fato comparável à operação de catarata a um cego"[6]. A partir da distinção kantiana entre coisa-em-si e fenômeno, Schopenhauer edifica dois dos pilares centrais de sua doutrina: a consideração do *mundo como Vontade* e o *mundo como representação.* O autor revela que a decifração do enigma que envolve a realidade se dá na percepção do corpo; somente por meio dele temos acesso aquele conhecimento único e imediato de nossa essência mais íntima, a *Vontade*. A

[3] Wagner ainda salienta sobre a filosofia de Schopenhauer: ela é o "benefício mais profundo, a vivência espiritual mais iluminadora, mais estimulante e produtiva... nada mais e nada menos que uma revelação" (Mann, 1990, p.20).

[4] A doutrina schopenhaueriana foi relegada muito tempo ao ostracismo pelo seu conflito com a filosofia universitária da época, sobretudo contra Hegel. Ela permaneceu por trinta anos no esquecimento filosófico justamente por ter enfatizado o valor do conhecimento intuitivo em vez do conhecimento racional e abstrato. Wilhelm (1994, p. 170) dirá que, por conta disso, por sua *supervalorização da intuição* em oposição ao conhecimento racional, Schopenhauer será conduzido epistemologicamente a uma conexão mais forte com a tradição empirista-sensualista da filosofia. "Die hohe Bewertung der Anschauung führt erkenntnistheoretisch zu einer stärkeren Bindung an die empiristisch-sensualistische Tradition der Philosophie" Cf. Schopenhauer, A. *Fragmentos para a história da filosofia.* Tradução de Karina Jannini, prefácio de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

[5] É necessário, contudo, ressaltar que o próprio Schopenhauer, jamais mencionou que a influência kantiana seria maior do que a dos demais. A herança de Kant na filosofia schopenhaueriana é realmente indiscutível, principalmente se considerarmos que Schopenhauer é um pós-kantiano e, por conseguinte, sofre os influxos das doutrinas de sua época. Mas é preciso nesse sentido que tomemos uma certa cautela, pois a tentativa de transformar Schopenhauer em um puro kantiano acarreta o encobrimento da influência de outras esferas em seu pensamento, principalmente no que diz respeito a "religião". No âmbito da religião, Schopenhauer criticará arduamente a moral kantiana, acusando-a, dentre outras proposições, de se basear na *teologia*. Schopenhauer recusa com veemência qualquer visão teológica do mundo. O autor em toda sua filosofia tenta desvendar o enigma do mundo, sua verdadeira essência, aquilo que ele realmente é, sem recorrer a nenhuma transcendência. Para ele, a filosofia deve permanecer *cosmologia* e não teologia. Ademais, como veremos, os escritos schopenhauerianos acerca da religião são profundamente influenciados pela "sabedoria" das religiões orientais, hinduísmo e, sobretudo, o budismo.

[6] Schopenhauer, p. XXVIII. In: Prefácio a segunda edição de *O Mundo I.*

Vontade, por seu turno, se desvelará como o núcleo de toda realidade. Ela se objetiva em toda natureza através de seus graus hierárquicos, dominando sempre que oportuno os níveis inferiores ou mais imperfeitos em favor de sua sobrevivência. Doravante, a partir daí se instaura o cenário de conflito, disputa, guerra, luta de todos contra todos. Evocando Locke, o autor de Dantzig ressalta que essa luta inerente a natureza se manifesta mais clara e terrivelmente quando o homem se torna o lobo do homem, *homo hominis lupus*[7].

Todas essas considerações são importantes para podermos apresentar nossa tese de que a filosofia de Schopenhauer se mantém na imanência e que ela não recorre a nenhum *princípio incondicionado* para explicar o mundo. Em Schopenhauer, o que há é a Vontade, esta, em consonância com a representação, deve ser concebida como a instância de significação de toda experiência. Conforme o autor de *O Mundo*, sendo a Vontade este núcleo essencial, ela afirma-se em todos os seres. Tal afirmação, contudo, não se dá de modo positivo; no homem, a Vontade como coisa em si torna-se vontade humana, ela faz saber que é a satisfação implacável que ela aspira, daí o conflito, o sofrimento, as dores no mundo. A afirmação da Vontade é o primeiro movimento da doutrina schopenhaueriana; o segundo é a negação. A negação da Vontade circunscreve-se como um processo soteriológico de resignação e redenção do homem.

Tanto no âmbito da afirmação da Vontade e, principalmente, no que se refere a sua negação, Schopenhauer aproxima sua doutrina a religião. Como veremos, é a partir dessa dupla consideração - afirmação/negação da Vontade -, que o filósofo distingue os sistemas religiosos que ele conhecia e que ele elabora toda sua teoria da religião. Para tanto, também será de fundamental importância: compreender os pilares centrais de sua filosofia e como ela se edifica; a tese do pessimismo schopenhaueriano, o problema da necessidade metafísica do homem, a crítica do filósofo a teologia e a ética. Para este último passo, precisaremos revisitar a significação da noção de compaixão na obra de Schopenhauer. É que essa noção representa o *ponto ápice* de nossa interpretação acerca do caráter religioso da filosofia schopenhaueriana. O autor de *O Mundo* apresenta a compaixão como o fundamento primordial da moral; é ela que possibilita toda negação do querer. De acordo com o filósofo, algumas religiões apregoam esse mesmo princípio. Deste quadro, resulta, pois, que de um lado a filosofia de Schopenhauer se desvela ateísta, por negar a existência de toda e qualquer causa *sui* do universo, e de outra, religiosa, pelo fato do próprio filósofo sustentar que sua

[7] Cf.: Schopenhauer, § 27 de *O Mundo I.*

filosofia possui o mesmo espírito que o cristianismo, buddhismo e brahmanismo, no que se refere a abnegação e nulidade do querer. Daí que a pergunta se teoria da religião de Schopenhauer se caracteriza paradoxalmente como um *ateísmo religioso*[8] termine por ser incontornável nesse nosso propósito. Mostraremos como a crítica schopenhaueriana ao monoteísmo judaico juntamente com pessimismo, de um lado, e sua defesa da religião, sobretudo das religiões que recusam a ideia que o mundo e a natureza humana são louváveis, por outro, exigirá a subsequente consideração que é possível conciliar o ateísmo com o caráter religioso de sua doutrina. Com isso, conforme a exposição a seguir, poderemos apresentar a metafísica da Vontade de Schopenhauer como uma hermenêutica a sua teoria da religião, mais ainda, conceber a doutrina do filósofo como uma espécie de doutrina religiosa, ainda que sem nenhuma referência a Deus, ao absoluto.

***

Esta pesquisa se insere no âmbito da (s) Ciência (s) da (s) Religião (ões), logo, nesse sentido, está alicerçada em uma ciência que tem por escopo estrito, o conhecimento aprofundado da religião. Mais especificamente, o trabalho será escrito a partir de uma perspectiva filosófica da religião. A diferença essencial de uma análise feita a luz da Ciência da Religião[9] de uma análise puramente filosófica, como é o presente caso, e mesmo em relação a uma filosofia da religião no sentido tradicional, é que a primeira preserva o

[8] Semelhante posição encontramos em Karl Werner Wilhelm (1994) no livro *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung: der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers.* O estudioso alemão qualifica a teoria da religião do pensador de Dantzig como um *ateísmo religioso* (*religiöser Atheismus*). Primeiramente Wilhelm descreve Schopenhauer como um escritor religioso, semelhante a Kierkegaard. Segundo Wilhelm a filosofia de Schopenhauer aponta para a religião, embora ela em si mesma não seja religiosa, não em sentido explícito. Importante salientar também que o estudioso entenderá por ateísmo religioso, as considerações do autor de *O Mundo* acerca das religiões indianas, buddhismo e hinduísmo. Nossa perspectiva será distinta.

[9] O processo de sistematização do estudo crítico da religião, que deu origem a Ciência da Religião- *Religionwissenschaft,* desde seu início, esteve permeado por intensos conflitos, o maior deles talvez seja em torno de sua autonomia. Antes, porém, importante reafirmar que o primeiro desses conflitos foi a ruína da tradicional leitura teológica imposta pela cultura ocidental frente ao reconhecimento das diversas expressões religiosas existentes. O segundo tem a ver com o método. Conforme Camurça, " a expressão Ciência da Religião foi cunhada na segunda metade do século XIX para destacar a emancipação das Ciências Humanas em relação à Filosofia e à Teologia – até então vozes imperantes – no tratamento dos fenômenos religiosos e das concepções últimas sobre o ser" (CAMURÇA, 2008, p. 21). Por essa razão, neste contexto, optamos por adotar o termo Ciência da Religião ao invés de Ciências das Religiões.

elemento religioso específico de seu objeto, enquanto a segunda e terceira – basicamente coincidentes no trato desta temática – se debruçam quase que em sua totalidade sobre o teísmo ocidental, desprezando toda pluralidade que envolve o fenômeno religioso. Mais que isso, a Ciência da Religião compreende seu objeto como o sujeito primeiro da investigação; na filosofia e em outras áreas do conhecimento, por mais que o tema religião apareça, ele nunca assumirá tal patamar. O fato da Ciência da Religião tomar o fenômeno religioso como seu objeto, implica dentre outros aspectos, que esse objeto pode ser o indivíduo religioso, o sagrado, o transcendente, como uma doutrina religiosa específica. Ela não põe em relevo a cultura, a natureza, a sociedade, o homem isoladamente, mas a religião. O cerne desta pesquisa, a teoria da religião schopenhaueriana, expressa essa abordagem.

O tema religião não pertence exclusivamente ao *pensamento filosófico ocidental*, principalmente se considerarmos que outras áreas do saber refletem sobre ele há algum tempo, a exemplo da Teologia, da Sociologia, da Psicologia, da Antropologia. Ademais, a Filosofia da Religião enquanto disciplina só surgiu no século XVIII com Kant. De lá para cá, afora algumas controvérsias, pode-se considerar que ela ganhou destaque tanto no âmbito acadêmico da própria Filosofia, como nas Ciências da Religião. Como esta última desenvolveu-se só recentemente, somente na segunda metade do século XIX, a filosofia da religião parece ter mais respaldo no campo da Filosofia. Mas esse é um equívoco, pois as pesquisas realizadas no âmbito dos cursos de Ciência (s) da (s) Religião (ões) vêm ganhando notoriedade, principalmente porque tendem a explorar esse caráter plural do fenômeno religioso. No campo da Filosofia há uma forte tendência de se produzir especulações, enquadramentos próprios dessa área, sejam elas, metafísicas, éticas, lógicas, estéticas, etc., todavia, esquece-se que existe outras formas de pensar para além do Ocidente. O pensamento oriental, as filosofias indianas, por exemplo, fogem dessa classificação. Uma vez reconhecendo isso, poderemos quebrar este tipo de hegemonia. Em síntese essa hegemonia caracteriza-se pela supervalorização do modo de pensar europeu. Os estudos que pretendem seguir essa linha, certamente reproduzirão tais práticas, as quais terão sempre em vista, esse imperativo e essa dificuldade.

Nossa pesquisa se deslinda neste cenário. Enquanto pesquisa realizada na Ciência da Religião, ela tem como pressuposto, o conhecimento crítico, não confessional, não proselitista do tema religião. A filosofia da religião alinhada à Ciência da Religião nasce e se edifica sob tensão: ela procura conciliar a religiosidade empírica e a normatividade filosófica. Outrossim, ela não pretende se constituir como um discurso totalmente externo à

religião, embora, por outro lado, não deixe de lado a postura crítica tipicamente filosófica. O encontro entre filosofia e religião se dá, em sua grade parte, no fato da religião enquanto fenômeno, pretender ser algo universalmente válido; é dessa forma que ela acaba incluindo elementos racionais dentro de sua estrutura, com o objetivo de se tornar *comunicáve*l. É isso que propõe Dieker (2009); segundo ele, a filosofia da religião nasce no intuito de se verificar essa pretensão de *racionalidade* e esse seria um anseio também da religião. Essa tese, mesmo plausível, apresenta uma grave dificuldade. Muitos outros estudiosos, pensadores dirão que a linguagem religiosa não é, em sua totalidade racional, pelo contrário, eles demonstrarão que a linguagem conceitual tem certos limites, daí a necessidade de um outro tipo de linguagem. Schopenhauer será um desses pensadores. Em linhas gerais, essa é a perspectiva que atravessa nosso trabalho.

***

A questão central desta tese é a seguinte: "é possível, dentro da teoria da religião schopenhaueriana, conciliar seu ateísmo com sua defesa da religião? "A resposta que constitui a tese, como bem denota seu título, é: sim, a teoria da religião de Schopenhauer concatena ambos aspectos de tal forma, que ela se caracteriza, em última instância, como um *ateísmo religioso.* A crítica a todas as teorias do absoluto, teodiceias, que desemboca no *ateísmo*, bem como a familiaridade e proximidade de sua ética com o buddhismo, bhamanismo e com a doutrina cristã, como o próprio filósofo salienta, determinam essa qualificação. Schopenhauer não pode ser considerado um estrito ateu, nem inimigo impiedoso do teísmo se, por outro lado, ele exacerba que sua filosofia possui o mesmo espírito que àqueles sistemas religiosos. Assim, o objetivo desta tese é demonstrar que a teoria da religião de Schopenhauer circunscreve-se paradoxalmente como um *ateísmo religioso*. O filósofo não erige uma teoria da religião propriamente, pois não há, digamos assim, uma teoria tão abrangente e explicíta acerca da religião como há sobre negação da Vontade, a estética, a moral na doutrina do filósofo. Caberá, portanto, a nós, intérpretes/leitores, montarmos este quebra-cabeça. Este trabalho foi construído à sombra desta suspeita: o tema religião aparece na filosofia de Schopenhauer entrelaçado ao duplo ponto de vista de sua doutrina, Vontade e representação, logo, ele ocupa um lugar bem mais profundo do que aparenta ter.

Do ponto de vista filosófico, são o ateísmo e a ética que fundamentam os conceitos centrais relativos à teoria da religião de Schopenhauer: pelo viés do ateísmo, o filósofo desconstrói as teorias do incondicionado, do absoluto; através da ética, o filósofo classifica as religiões como pessimistas e otimistas, bem como adentra a questão da negação do querer, abnegação, resignação, libertação. Importante esclarecer que o autor alemão não trata da religião em sentido doutrinário ou histórico; o interesse do filósofo pelas religiões é essencialmente metafísico. Essa particularidade não diminui, contudo, a importância de sua teoria. Ao contrário, por ser assim um ponto localizado, Schopenhauer corrobora quão aguçada e crítica é sua reflexão. Importa acrescentar que o autor de Dantzig tanto trata da religião em geral, como aponta sua predileção pelas religiões orientais (budismo e hinduísmo), e parte do cristianismo.

Na exposição do pensamento único, como já dissemos, Schopenhauer entrecruza fios de diversas esferas; sua obra se debruça sobre o comportamento humano, o belo, o amor, a morte, a natureza, e a *religião*. Como antecipamos, escolhemos este último como objeto de nossa investigação. São várias as passagens dos escritos schopenhauerianos que fazem referência ao discurso religioso, embora a visão filosófica do autor sobre o tema seja ainda intricada e pouco debatida, principalmente se comparado aos demais assuntos. Como lembra K. W Wilhelm (1994, p. 14) em seu livro sobre *A filosofia da religião em Schopenhauer*, "o que Schopenhauer diz explicitamente "sobre religião" não é fácil de descrever, mesmo que as declarações sobre o assunto possam ser coletadas rapidamente"[10]. Isso porque não encontramos em sua doutrina um escrito específico sobre tema, senão um capítulo na obra tardia *Parerga e Paralipomena,* segundo tomo. Inspirados nessa inquietação de Wilhelm que nos propomos elaborar uma tese doutoral sobre a teoria da religião em Schopenhauer. Sustentamos primeiramente que o autor não apresenta o tema de forma objetiva e clara, pois não há uma obra específica sobre o assunto; pelo contrário, tanto em sua obra capital, *O Mundo,* como nos demais manuscritos há referências ao assunto. Em outras palavras, o que se pretende argumentar aqui é que o lugar da *religião* no pensamento schopenhaueriano aparece diluído em todo corpo da doutrina do autor, ou seja, não há como investigá-lo, sem que antes tenha-se traçado um engenhoso caminho até ele.

Optamos por dar ênfase a teoria da religião schopenhaueriana a partir da hermenêutica da metafísica da Vontade. No trajeto percorrido rumo a explanação do

[10] Was Schopenhauer explizit "über Religion" sagt, ist nicht einfach darzustellen auch wenn sich die Aussagen zum Thema schnell zusammentragen lassen.

pensamento único, sobretudo nas partes concernentes a afirmação da Vontade, na teoria do "pior dos mundos possíveis", e na passagem deste, para a negação do querer, há um forte diálogo entre Schopenhauer e o tema religião. A visão schopenhaueriana da religião difere dos seus contemporâneos e das filosofias precedentes a ele. Bem verdade que a teoria da religião de Schopenhauer pode ser vista como um "fechamento" do seu sistema. Ela, de um lado, se apresenta estrategicamente construída como uma crítica as teorias do absoluto, sobretudo as filosofias idealistas, seu principal alvo, e de outro, apresenta a ética compassiva como o ponto magnânimo de sua teoria. Schopenhauer afirma que aquilo que a filosofia profere, a religião também expressa, porém à sua maneira, com uma outra linguagem – a linguagem alegórica. Também é importante ressaltar que Schopenhauer considerara que a "filosofia da religião" de sua época estava a serviço da teologia, daí se segue sua crítica a teologia especulativa. O autor de *O Mundo*, como analisaremos, entende que religião verdadeira e genuína é aquela que nega o curso do mundo.

Ao final do exame desta tese, depois de terem sido considerados os argumentos apresentados, especialmente aquele que se refere a hipótese de qualificarmos a teoria da religião de Schopenhauer como um de *ateísmo religioso*, o leitor poderá julgar se esta proposição é ou não plausível. Como anunciamos, embora o filósofo recuse a existência de um ser criador divino, ordenador do universo, ele salvaguarda que algumas religiões são profícuas a humanidade. Que religiões são essas? São as religiões que pregam a abnegação, as que ensinam que o sofrimento do outro não é alheio ao indivíduo, mas deve ser sentido como o seu próprio sofrimento. Segundo Schopenhauer, o sujeito atinge tal percepção quando prescinde do princípio de individuação, aquele que separa o eu do não-eu. Não se trata, pois de um tipo de conhecimento intelectivo, conceitual; este, se configura muito mais como um conhecimento místico.

No Brasil, nas pesquisas desenvolvidas nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia, encontramos algumas pesquisas relevantes sobre o assunto. Citamos a tese de Flamarion Caldeira Ramos (2009), *A "Miragem" do Absoluto:* sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião' defendida na USP; a tese de Marconi Guilherme Germer (2015), *A crítica da religião como ponto de inflexão:* Freud na proximidade da escola de Schopenhauer, defendida na Unicamp; a tese de Selma Aparecida Bassoli *A negação da Vontade como um efeito de graça: a redenção na concepção de Schopenhauer* (2015) defendida na USP; a dissertação de Fábio Luiz de Almeida Mesquista *Schopenhauer e o Oriente* (2007) apresentada na USP, dentre outros

trabalhos que se reportam a religião apenas secundariamente, sobretudo os que tratam da ética, da compaixão, da piedade e da redenção. Já nas pesquisas desenvolvidas no campo das Ciência (s) da (s) Religião (ões) temos a dissertação de Roberto Pereira Veras, intitulada *Schopenhauer e os Upaniṣads* (2015), apresentada na UFPB; a dissertação de Linaldo Guedes de Aquino *O nirvana do eu: o diálogo entre a poesia de Augusto dos Anjos e a doutrina Budista,* apresentada na UFPB; a dissertação de Jefferson Silveira Teodoro *A origem da santidade segundo a metafísica de Schopenhauer* (2009) defendida na UFJF; a dissertação de Renato Lademir Petrich *A resignação como processo libertador da vontade na filosofia de Arthur Schopenhauer* (2008) pela UFJF e sua tese intitulada *O retorno do discurso religioso em Arthur Schopenhauer como expressão da limitação metafísica* (2012), também pela UFJF. Fora do Brasil, são notórios os trabalhos acerca do assunto, sobretudo em língua alemã, principalmente os do professor Mathias Klossler e Paul Deussen, Hockheim. Como sinalizamos, a maioria destes trabalhos quando se reportam ao tema religião em Schopenhauer, ou fazem pelo viés metafísico, ou pelo ético. Ambos são plausíveis. Contudo, ao nosso ver, são leituras mais descritivas, centradas naquilo que o filósofo mesmo afirmou. O nosso percurso de investigação, ao contrário, não se baseia em tomar Schopenhauer como o único condutor para a investigação de nossa problemática. O espírito da filosofia schopenhaueriana nos permite ultrapassar essa esfera, inclusive conciliar conceitos antagônicos como ateísmo e religiosidade. Sobre a metodologia utilizada, acrescentamos algumas palavras. O nosso método de investigação consiste em rastrear primeiramente nas obras de Schopenhauer suas referências diretas ao tema religião, e posteriormente através do nosso próprio percurso hermenêutico, as referências indiretas. Pretendemos provar que o tema religião está presente não apenas nos *Parerga,* mas em toda obra do autor, destaque especial para *O Mundo* e seus *Suplementos.* A razão de nossa escolha deve ser buscada no objeto e no objetivo do nosso estudo.

A presente tese está estrutura em quatro capítulos. Em linhas gerais, nas duas primeiras partes, apresentamos os principais conceitos da filosofia schopenhaueriana, esboçamos aquilo que é exigido pelo próprio autor de *O Mundo* como condição para correta compreensão do sentido do seu "pensamento único", as convergências e divergências em relação da filosofia kantiana, como a Vontade se objetiva na natureza e as bases do seu pessimismo, sobretudo, sua crítica a tese do melhor dos mundos possíveis de Leibniz. Nas duas últimas partes, as mais importantes do trabalho, procuramos mostrar qual lugar ocupa o tema religião no pensamento de Schopenhauer, sua relação com a filosofia na ótica do

autor, como o filósofo classifica as religiões, o alicerce epistemológico do seu ateísmo, a crítica de Schopenhauer ao teísmo, bem como o diálogo e proximidade de sua ética com a religião.

No capítulo I, intitulado *A metafísica da Vontade, lugar e ponto de partida,* investigaremos as bases do pensamento schopenhaueriano, a saber, sua teoria do mundo como Vontade e Representação. O objetivo aqui é analisar seu contexto histórico, principais influências e a forma que próprio autor norteia como os leitores de sua doutrina devem compreender/ler/interpretar seu "pensamento único". Como veremos, são muitas as fontes que o filósofo de Dantzig recorre, porém será Kant sua principal referência. Mesmo assim, apontaremos outras investidas, ideias de outros filósofos contemporâneos e extemporâneos que se aproximam de Schopenhauer. Exporemos como o autor entrelaça através da percepção do corpo, que o mundo pode ser visto de um lado como vontade, essência indestrutível, e de outro, como representação, aparência, subordinada ao princípio de razão. Em outros termos, detalharemos sua epistemologia e metafísica, o que inclui confronto entre o modo de conhecimento intuitivo e o reflexivo, a ontologia da Vontade, sua distinção com relação à vontade humana, dentre outros aspectos.

No capítulo II, que tem como título *Sobre a Vontade Cósmica e o pior dos mundos possíveis* veremos como a Vontade, enquanto núcleo essencial do homem, se objetiva em toda natureza, indo do nível mais imperfeito no mundo inorgânico até o homem. Os graus de objetivação da vontade nada mais são que as ideias; aqui o autor recorre a Platão, e como o pensador grego, considera aquelas imutáveis e eternas. As ideias são anteriores a toda individuação, pluralidade dos seres no mundo. Antes dos seres existirem, o que há é somente a *ideia,* protótipo de toda pluralidade. Também no segundo capítulo nos reportaremos ao chamado *pessimismo schopenhaueriano.* Para sermos justos para com a filosofia de Schopenhauer, ressaltamos que por traz do confronto, em tese superficial, entre pessimismo e otimismo, há uma importante base conceitual, a qual devemos levar em conta. O pessimismo de Schopenhauer está assentado em duas fórmulas básicas: a cosmovisão que vivemos no pior dos mundos possíveis e que a felicidade duradoura, substancial é uma quimera. Neste âmbito, nosso filósofo criticará frontalmente Leibniz, o qual defende a tese do 'melhor dos mundos possíveis'. Esse capítulo será fundamental para entendermos o ateísmo do filósofo.

No terceiro capítulo, intitulado *A Religião em Schopenhauer*: *a necessidade metafísica do homem, religiões otimistas e pessimistas,* veremos como o tema religião

aparece na filosofia schopenhaueriana, sobretudo o que o filósofo entende por necessidade metafísica e de que forma tal necessidade dá origem a religião. É a partir dessa compreensão que Schopenhauer mostrará como a religião se distingue da filosofia. Para o filósofo, a religião comunica suas verdades em *sensu allegorico*, isto é, em sentido não-estrito, mas simbólico, metafórico, místico. A filosofia, por outro lado, expressa suas teorias via *sensu proprio*, ou seja, em sentido estrito, conceitual, reflexivo. É nesse sentido, que Schopenhauer criticará os sistemas filosóficos que pretendem substituir a teologia, a exemplo das filosofias idealistas, bem como as religiões que não reconhecem seu caráter mítico-alegórico e invadem o domínio da filosofia. Todo este aporte será fundamental para o filósofo distinguir as religiões – de um lado encontraremos as religiões otimistas, a saber o paganismo greco-romano, o judaísmo e o islamismo, e de outro, as religiões pessimistas, buddhismo, brahmanismo e cristianismo.

Finalmente, no quarto capítulo, demonstraremos que a teoria da religião schopenhaueriana não apenas classifica os sistemas religiosos, como anterior a isso, e de modo mais profundo, apresenta uma crítica contundente ao teísmo e todas teorias do absoluto. Schopenhauer distingue as religiões conforme sua essência metafísica, mas essa distinção só é possível graças a crítica que o filósofo faz ao monoteísmo judaico, conforme explanaremos. Ou seja, seria ilegítimo de nossa parte desconsiderarmos esse aspecto. Aqui explicitaremos em que sentido, portanto, a teoria da religião de Schopenhauer se constitui uma doutrina ateia e como, ao mesmo tempo, ela procura conciliar esse elemento com sua defesa das religiões ditas pessimistas. É dessa forma que estabeleceremos o *ateísmo religioso* como o cerne e caractere fulcral do pensamento schopenhaueriano sobre a religião. Pretendemos deixar claro ao final do exame como esses aspectos se inter-relacionam, pois, nossa compreensão é que o assunto possui uma extensão muito maior do que podemos supor. Cada linha deste trabalho foi escrita com a consciência do risco o qual acompanha uma pesquisa desse porte.

1 A METAFÍSICA DA VONTADE, LUGAR E PONTO DE PARTIDA

Se é oportuno conjecturar que a filosofia de Schopenhauer, em parte, nasce e se edifica de um acurado exercício crítico e a partir dele se erige a *pedra de toque* de seu sistema, a *ontologia da Vontade*, e que tais elementos permeiam, de algum modo, a extensão do pensamento do autor, então julgaremos ser até mesmo irremissível que qualquer compreensão da doutrina a seguir essa linha de interpretação, possa destas questões se desvencilhar. Essa consideração é frequentemente levada em conta nos estudos schopenhauerianos, sobretudo os que tratam dos pressupostos epistemológicos e metafísicos do filósofo. Em nossa leitura, Schopenhauer entrelaça a epistemologia e a metafísica ao tema "religião". A partir da epistemologia encontramos o alicerce de seu *ateísmo*, já por meio da metafísica, ele formula sua concepção acerca do papel e função das religiões e sua proximidade com os sistemas filosóficos, bem como sua crítica a ideia de absoluto e a distinção entre as religiões. Posteriormente, através da negação da Vontade, lança mão de uma espécie de *soteriologia*[11] que, conforme veremos, coincide com aquilo que propõe algumas religiões, principalmente, se levarmos em conta o que ele entende por compaixão (*Mitleid*). Para que possamos investigar o lugar da "religião" no pensamento do filósofo e todos esses aspectos que elencamos, é necessário que galguemos alguns degraus.

O primeiro deles é analisar o contexto da filosofia schopenhaueriana tendo em vista seus pilares centrais, a saber: o conceito de Vontade e Representação, e claro, sua relação com outras filosofias da época, principalmente o criticismo kantiano. Eis aqui, portanto, uma exigência fulcral do nosso trabalho, delinear o lugar teórico do qual surge a ontologia da Vontade, arcabouço de todo pensamento schopenhaueriano, e quais problemas a ela intrínsecos precisam ser resolvidos pelo autor, sobretudo considerando o impacto do projeto

[11] Rudolf Malter interpreta o sistema schopenhaueriano a partir desta perspectiva. Segundo ele, a filosofia de Schopenhauer como um todo, tem por escopo a salvação do homem, logo ela se circunscreve como uma doutrina de "redenção". O argumento de Malter pode ser sintetizado da seguinte forma: Schopenhauer em sua obra capital e demais escritos, mostrará que a filosofia se origina do espanto e do medo do homem ante o sofrimento e a consciência da morte; surge daí uma necessidade metafísica genuína que impulsiona o homem ao conhecimento do mundo e a desvelar o significado da existência, sobretudo, do sofrimento que preenche sua vida; por esse motivo, a necessidade metafísica humana não seria apenas um problema de cunho teórico; uma vez que a busca de significação da existência ultrapassa o plano da especulação, a atividade filosófica deixa de ser uma atividade puramente abstrata e torna-se prática; nesse momento entra em cena a ética (e, em nossa leitura, a religião); através da reflexão ética é possível atribuir um sentido ao sofrimento do mundo e alcançar sua supressão. É dessa forma que a filosofia schopenhaueriana atinge seu fim soteriológico. Veremos que a libertação do sofrimento é o segundo movimento mais importante da filosofia schopenhaueriana. Cf. MALTER, R. Arthur Schopenhauer. *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens.* Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

crítico kantiano na edificação de seu pensamento. Mas não só isso, a despeito dessa concepção e seu retorno a Kant, pretendemos analisar como a ontologia da Vontade de Schopenhauer se desenvolve, isto é, como ela *ultrapassa* a esfera do entendimento submetido ao princípio de razão e abre-se ao sentido macro e profundo da realidade, aquela que, segundo o velho Schopenhauer, mesmo "sem fundamento (*grundlos*)" trará a chave (*Schlüssel)* de decifração do enigma do mundo. Nesse quadro, acreditamos que a Vontade mostrar-se-ia superior, ainda que em constante relação com o mundo das aparências. É nesse sentido que examinaremos tal ontologia. Ademais, nossa proposta retoma uma antiga desconfiança lançada sobre a filosofia de Schopenhauer, uma suscitada por Atwell (1995, p. 24), que "o mundo é o autoconhecimento da Vontade"[12]. Nos debruçaremos com profundidade sobre essa questão na segunda parte deste trabalho, aqui apenas a introduzimos. Destacamos que essa face da filosofia do autor do *O mundo* parece-nos pouco explorada, visto suas sutilezas e armadilhas.

Incialmente nos debruçaremos sobre o estatuto epistemológico da Vontade, aquele que trata do acesso a "coisa em si"; em seguida, em contrapartida à filiação kantiana, nos deteremos a Vontade em sentido radicalmente distinto, como força abrupta, irracional que se espraia nos fenômenos. Nesse ponto em específico, cumpre destacar que a metafísica inaugurada por nosso filósofo se rompe frontalmente com toda a metafísica clássica, o que inclui a ideia de Absoluto, transcendência, perfeição divina, etc. Como antecipamos, o *grundlos* (sem fundamento) enquanto essência da existência escapa às formas do entendimento lógico e conceitual, sejam eles conceitos, juízos, abstrações.

Essa exposição retoma a antiga e ainda hodierna suspeita atribuída a Schopenhauer, que o filósofo ao tentar se desvencilhar do tradicional dogmatismo (filosófico e religioso), talvez tenha tornado sua filosofia uma doutrina velada de um saber também absoluto. Contudo, não partiremos deste tópico. Aqui, sentimos a necessidade de elaborar um sucinto prólogo sobre como compreender a filosofia de Schopenhauer, o que inclui as várias referências teóricas que influenciaram sua obra. Neste caso, não nos reportaremos apenas ao espectro delineado pela investida no criticismo kantiano, haja vista que existem outros registros de semelhante envergadura que contribuíram para a gênese da filosofia do autor, a exemplo de Platão, Schelling, conceitos importantes do pensamento oriental e tantos outros. Além disso, por mais que Schopenhauer considere sua doutrina filosófica simples e de fácil

[12] Segundo o estudioso, essa afirmação datada de 1817, aparece em nota de rodapé *Nachlaß I* de Schopenhauer.

assimilação[13], com a proposta de formulação de um pensamento único (*ein einziger Gedanke*), na prática o empreendimento intelectual por ele suscitado é complexo devido a própria engenhosidade que o perscruta.

Este preâmbulo figura como uma porta entreaberta a mostrar o arcabouço de uma filosofia que não entroniza a racionalidade, o saber conceitual e suas ferramentas; veremos ao final deste capítulo que nosso filósofo consegue por meio de um *insight* intelectual ímpar entrelaçar em planos aparentemente distintos elementos como subjetividade-objetividade, materialismo-idealismo, sensibilidade-entendimento, imanência-transcendência[14].

No final da década de 1980, Roger-Pol Droit foi bastante incisivo acerca da questão de como compreender a filosofia de Schopenhauer[15]. O intérprete nos sugere que o pensamento schopenhaueriano, além de ter se inspirado em fontes muitíssimas heterogêneas, no todo, por seus entrecruzamentos e incógnitas se compara a imagem de uma Esfinge. Essa imagem metafórica da esfinge aparece no §173 do livro *Parerga e Paralipomena*, tomo I[16], e se torna bastante representativa de sua filosofia. Nessa passagem, o autor reconhece o mistério que é a realidade. O filósofo, sem querer alcançar a essência das coisas de modo inteiramente *a priori*, recorre a experiência, ao mundo concreto[17]. Mas como compreender, afinal, a filosofia de Schopenhauer? Essa é uma tarefa de suma importância em nosso empreendimento.

---

[13] Nas palavras do filósofo: "Quase nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos como o meu, podendo, por isso, ser facilmente visto e apreendido com um olhar" (Schopenhauer, 2003, § 14, p.118).

[14] Observaremos também que em Schopenhauer, a relação entre o conhecimento interior e exterior distancia-se de noções abstratas. Em todo caso, desvelar o sentido de seu pensamento, implica, pois, tomar partido desses elementos.

[15] Assim afirma Pol-Droit: "O que é estranho, é a maneira pela qual essa obra entrecruza fios tão diferentes. Existe aí um enigma, para o qual não creio que tenhamos verdadeiramente a chave. Mais se lê esta filosofia, mais se pergunta se sua inspiração é clássica ou romântica; se ela é kantiana, pós-kantiana ou... pré-kantiana; se ela é idealista, materialista ou se ela supera efetivamente esta posição, se seu gesto fundamental surge da tradição do pensamento ocidental ou oriental, se ela dirige-se ao entendimento ou à sensibilidade; se é a última das filosofias antigas ou a primeira das filosofias modernas, se ela se encontra, verdadeiramente como pretende, toda inteira em cada uma de suas partes, tal qual um holograma; se ela é realmente simples de uma arquitetura bem ordenada" (Pol-Droit, 1989, p. 15).

[16] Como sublinhara Schopenhauer: "O filósofo, no qual o pensamento atingiu tal grau que, negligenciando os fenômenos individuais na existência, se põe, admirado, diante da própria existência, diante dessa poderosa **esfinge**, e faz dela seu problema" (Schopenhauer, 1980, §173, *grifo nosso*).

[17] Schopenhauer irá mostrar que o real fundamento da existência se descortina na vida comum, por meio de uma intuição.

1.1 COMO COMPREENDER SCHOPENHAUER: O "PENSAMENTO ÚNICO" E SUAS RAÍZES

Em verdade, a obra do filósofo de Dantzig não é lida (nem perfeitamente compreendida), sem que antes se passe a vista suas quatro condições. No prefácio a primeira edição de sua obra magna *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer escreve: "a maneira como este livro deve ser lido, para assim poder ser compreendido, eis o que aqui me propus indicar" (SCHOPENHAUER, p. 25)[18]. Na sequência apresentamos sumariamente essas indicações. A primeira delas sugere: é preciso que o leitor perceba que sua filosofia se trata de um "pensamento único" (*einziger Gedanke)* e, por conseguinte, diferencie de um sistema de pensamento (*System von Gedanken).* A segunda exigência orienta: leia-se a obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico.* Esse manuscrito de 1813 (concluído em 1847) seria sua tese de doutoramento. Como terceira premissa o filósofo destaca: é preciso que se tenha familiaridade das obras capitais do *assombroso*[19] Kant. A última consideração também se reporta a compreensão de um outro excelso filósofo: que o leitor tenha conhecimento da filosofia do *divino*[20] Platão. Outrossim, acrescenta-se aí o fato de que, o autor de Dantzig é fielmente tributário a sabedoria *védica* e seus textos sagrados, os *Upaniṣads.* Além dessas recomendações, ele defende que se leia, pelo menos, duas vezes sua obra magna, *O Mundo como Vontade e como Representação*.

Muito embora Schopenhauer, conforme expomos, aponte o itinerário para que o leitor/intérprete possa efetivamente compreender seu pensamento, ou seja, algo que não o torne um mero reprodutor acrítico, é possível extrair desse quadro algumas incongruências importantes e, principalmente mostrar que a obra como um todo extrapola a percepção e intento do autor. Ainda que o referido programa possua um viés didático, permeia em suas entrelinhas um certo engessamento. Algumas das críticas endereçadas a Schopenhauer se refere a isso. Ao final dessa discussão, tentaremos discutir inclusive se não haveria uma outra forma de ler/compreender seu pensamento, uma forma divergente dessa apresentada.

---

[18] Schopenhauer, A. *WWVI, Vorrede zur ersten Auflage*, p. 9. É fundamental ressaltar que serão utilizadas suas referências quando se tratar da obra capital de Schopenhauer. No corpo do texto, sobretudo, utilizaremos a tradução de Jair Barboza: *O Mundo como Vontade e como Representação.* São Paulo: Unesp, 2015. Como apontamos, sempre que oportuno, esta obra será abreviada como *O Mundo*, acompanhada do respectivo parágrafo ou capitulo (se tratando do segundo tomo) e página. Ao lado desta será apresenta a página correspondente da edição alemão. Esta última será abreviada como *WWVI* referente ao primeiro tomo, *WWVII* ao segundo.

[19] Cf., *Sobre a quádrupla raiz*, p. 27.

[20] Op. cit.

De modo geral, em nossa ótica, se a obra de Schopenhauer *deve* ser lida seguindo passo a passo as premissas elencadas, isto é, com o rigor metodológico que ele reivindica, é de se esperar que seu pensamento seja movido pelo mesmo ideário, isto é, que ele conceba um princípio racional, ordenador[21]. O valor atribuído a razão no projeto schopenhaueriano é algo significativo. Schopenhauer não pretende construir sua filosofia absorto na colérica racionalidade como fizeram boa parte dos filósofos ocidentais. Nele, como corrobora Safranski[22] (2011), o pensar é abandono, desinteresse[23]. Thomas Mann (1990) sublinha que por conta desse caráter indelevelmente singular, a filosofia de Schopenhauer despertou os mais variados interesses.

Feita essas considerações, passemos a primeira exigência, o que o autor entende por *pensamento único*. Podemos de forma simplificada argumentar que a concepção de um *pensamento único (eiziger Gendanke)* em Schopenhauer, o modo pelo qual ele *o* concebe é, digamos sumariamente, a própria condição de existência de sua filosofia[24]. Isso é importante, pois mesmo parecendo algo ocluso, em si ela possibilita-nos conhecer as intenções de sua doutrina, bem como suas contradições internas[25]. Em anúncio já célebre do prefácio (p. 25) do *O Mundo,* Schopenhauer sustenta que o pensamento único não só possui uma perfeita unidade (*vollkommenste Einheit*), bem como tem por escopo decifrar *(entzifern)* o enigma do mundo, a saber, mostrar a significação dos seus fenômenos. A força dessa concepção é potencializada quando consideramos que é partir de um tipo saber *extraordinário* que será possível conceber essa significação[26]. Outrossim, ele sustenta que apenas no mundo e não

[21] Nas próximas páginas nos deteremos mais a fundo sobre o valor da *razão* no projeto schopenhaueriano.
[22] Destaca Safranski: "Schopenhauer se coloca diametralmente contra o espírito de sua época. Não é a ânsia de realização que o anima, bem ao contrário, o que o impulsiona é a arte do abandono: uma filosofia arrebatadora da inibição do agir foi projetada por este "mais racional dos filósofos do Irracional (Thomas Mann)" (SAFRANSKI, 2011, p 10).
[23] Cf. Schopenhauer, A. *Fragmentos para a história da filosofia*.
[24] Schopenhauer declara que o objetivo de sua filosofia é a comunicação de um pensamento único. Por razões de compreensão e assimilação ele reúne e sintetiza seu projeto em um único manuscrito, aquele que consideramos sua obra capital: *O Mundo como Vontade e como Representação*.
[25] Por exemplo, como veremos adiante, ainda que Schopenhauer venha assegurar que sua filosofia possui uma *perfeita unidade* (atributo concedido ao "pensamento único" pelo filósofo), teoricamente, em alguns momentos, não é isso que ela evidencia. Segundo Attwell (1995), se alguém considerasse o *pensamento único* apenas como "o mundo da vontade", possivelmente Schopenhauer seria classificado como *monista.* Em contrapartida, se o tomássemos pela afirmativa "o mundo é vontade e representação", sua filosofia seria então tratada como dualista (dois mundos, o mundo da vontade e o mundo da representação) e assim por diante. Sobre o caráter não dualista da filosofia de Schopenhauer, cf., Maria Lúcia, O. Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo,* São Paulo, Edusp, 1994.
[26] No capt. 17, Segundo Tomo de *O Mundo,* Schopenhauer (2015, p. 225; *WWVII*, p. 617) assevera: "a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de apreender e pensar; de modo que se um ser de tipo superior chegasse até nós e fizesse o maior esforço para nos revelar tal solução, nada poderíamos compreender das suas revelações".

fora dele se dá esse conhecimento. Nas palavras do autor (2015, p. 224): "uma tal decifração do mundo em referência àquilo que nele aparece tem de receber a sua certificação a partir de si, através da concordância mútua na qual coloca as tão diversas aparências do mundo, e sem a qual não tomamos essa decifração por verdadeira"[27].

O pensamento único de Schopenhauer, ou pensamento fundamental (*Grundgedanke)* em suas menções, se distingue em algo decisivamente. Nesse caso, o que é decisivo, no conjunto e nos marcos elaborados, é a forma como se compõe suas partes e como estas se relacionam. Neste, ressalta o autor, cada parte conserva o todo e, simultaneamente, em si mesma, cada uma, é conservada pelas demais. Por conseguinte, "nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenho sido previamente" (SCHOPENHAUER, p. 26,)[28]. É essa coesão orgânica impregnada de uma robusta vivacidade[29] que move a filosofia de Schopenhauer. Por assim se configurar, a filosofia schopenhaueriana, se assemelha a um organismo[30].

O Mundo, obra em que o autor comunica tal pensamento, apresenta considerações sobre três temas: "ética", "metafísica" e "estética". Por conseguinte, o mesmo está subdivido em *quatro* partes (ou livros)[31], sendo a primeira e a terceira analisadas pelo prisma da *Representação* e a segunda e o quarta pelo ponto de vista da *Vontade.* No primeiro livro, direcionado a experiência e a ciência, a representação aparece submetida ao princípio de razão; no terceiro, que se debruça sobre a arte, ela independe desse princípio e é concebida propriamente como ideia, na pura correlação entre sujeito-objeto. O segundo e o quarto livro trazem o mundo como Vontade; no segundo, a Vontade se objetiva na natureza e no quarto ela conhece a si mesma no caminho da ética (afirmando-se e "posteriormente" negando-se).

---

[27] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 616.
[28] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 9.
[29] Em outras palavras, o que o autor reivindica não se trata de algo meramente estático ou mecânico, como se vê em outras filosofias, a exemplo da cartesiana.
[30] Esta comparação talvez tenha aqui, uma inspiração kantiana. A imagem do organismo utilizada por Kant, reporta-se a ideia de uma razão (enquanto germe), ainda em processo de desenvolvimento, responsável por todo conhecimento humano; Schopenhauer, contudo, discordará de Kant, pois distintamente do autor da *Crítica,* o qual sustenta que razão possui um caráter sistemático e propedêutico, esta é secundária e não fornece a morada segura para o conhecer.
[31] Atwell (1995) destaca que embora Schopenhauer faça menção em seu projeto a *três* aspectos da realidade (metafísica, ética, estética), às vezes quando ele se refere ao pensamento único trata de *quatro* considerações. Sabemos notadamente que o número quatro aporta-se as quatro divisões do *O Mundo.* "Essas duas formas de falar não geram contradição, mas podem ocasionar alguma confusão ou, pelo menos falta de clareza no leitor" (p. 18).

Deste modo, o pensamento único de Schopenhauer mostrar-se-ia simétrico[32] (dois livros para cada ponto de vista). A linha que os concatena é essa: nada que existe pode ser concebido por um *único* lume. Segundo o autor, ora as coisas estão em conformidade com o princípio de razão, pelo viés da Representação, ora se revelam objetivamente como Vontade. Vontade e representação são, pois, aspectos diferentes de uma única realidade, mas aspectos que se complementam[33] como veremos.

Isso tudo aponta para nós, que o autor não dedica nenhum livro específico ao tema religião. Em outras palavras, significa que o tema aparece como um ponto localizado da filosofia do autor, relativamente secundário diante os aspectos descritos acima. Esse trabalho formou-se incialmente à sombra desta suspeita: o tema religião em Schopenhauer possuiria um significado muito mais amplo daquelas questões que costumamos formular. Ele não pertence exclusivamente ao campo da ética, da metafísica ou da epistemologia. Pelo contrário, é difícil delimitar seu território. À medida que percorremos a obra do autor e descobrimos comentários e leituras semelhantes corroboramos nossa perspectiva.

Após essa análise, vejamos em que consiste a distinção entre *einzinger Gedanke* das chamadas filosofias de sistema ou, em suas palavras, sistemas de pensamento (*Sistem von Gedanken*). Com efeito, Schopenhauer mostra-se um ferrenho crítico dessas filosofias. Segundo ele, ao contrário de um *pensamento único*, cujas partes mantém uma relação íntima entre si, um *sistema de pensamento* se apoia em uma "coesão arquitetônica" de modo que, uma parte continuamente pode sustentar a outra, e esta por sua vez, não sustentar aquela. Na tradição filosófica Wollf, Leibniz, Spinoza e majestosamente o próprio Kant[34] são alocados no rol das filosofias sistemáticas. Conforme o autor de *Könisberg*, o saber humano não pode

[32] Talvez aqui, seja oportuno considerar enganosa essa simetria, haja vista que em vários momentos da obra ela mostra-se inconsistente. No quarto livro do *O Mundo*, o próprio processo de "afirmação" e "negação" da Vontade levar-nos-ia pensar na existência de dois polos. No mundo visto como representação não temos essa mesma perspectiva (ora afirmar, ora negar).

[33] Conforme Cacciola (1994, p. 34), o aparente dualismo entre Vontade e representação pode ser interpretado de forma "não reificadora, mas como expressão de um duplo ponto de vista, como indicam as expressões de uso corrente nos textos schopenhauerianos: "os dois lados da mesma moeda", "os dois lados da lua", "o visível e o não-invisível"

[34] Kant foi talvez um dos mais inauditos pensadores a se preocupar com essa questão. Para ele, se havia a possibilidade de compreensão da história da filosofia, esta deveria ser empreendida de modo sistemático, apoiando-se fundamentalmente na razão. A ideia de sistema aparece em vários textos da obra do autor de Könisberg, mas é sobretudo na *Crítica da razão pura*, no capítulo intitulado *A arquitetônica da razão pura* que ele reflete sobre o tema, destacando o papel da arquitetônica em seu pensamento. Assim ele afirma: "não só cada um deles está em si articulado segundo uma ideia, mas além disso encontram-se todos harmoniosamente unidos entre si, como membros de um **mesmo todo**, num **sistema** de conhecimento humano e permitem uma arquitetônica de todo o saber humano, quando e agora, estando já reunido tanto material ou podendo ser extraído das ruínas de velhos edifícios desmoronados, não seria possível, mas ainda nem seria difícil " (Kant, B863, p. 671, *grifo nosso*).

e nem deve figurar como como um amontoado de conceitos fragmentados; é preciso que haja não só organização, mas que esta seja feita de forma arquitetônica (e sistemática), sendo, portanto, capaz de erigir um fundamento seguro para si. Como em Kant essas noções certamente merecem um maior aprofundamento, dada sua complexidade, e que em muitos aspectos elas ultrapassam a perspectiva schopenhaueriana, encerramos aqui nossas considerações acerca do tema suscitado.

O pensamento único é então a expressão de uma filosofia que quer mostrar o sentido profundo da realidade. Dito de modo sumário, o propósito da filosofia de Schopenhauer pode se vislumbrar da seguinte forma: através dos pontos de vista (*Gesichtspunkten*), *Vontade* e *Representação*, o autor analiticamente perscruta o mundo dado na experiência. Seu ponto de partida, portanto, não é metafísico, mas a própria realidade concebida intuitivamente. Ele entende que o mundo concreto, real com todos os seus fenômenos é apreendido pela consciência em diversos ângulos e lados e, por isso, torna-se ela seu espelho a ser *a posteriori* traduzida conceitualmente[35]. O autor do *O Mundo* não esclarece o "que" (*was*) é o mundo, pelo menos não questiona de onde (*woher*) veio ou para que (*wozu*) ele existe, mas essencialmente busca saber "como" (*als*)[36] ele se apresenta. Implicitamente isso já está presente no título de sua obra magna (*Die Welt als Wille und Vorstellung).* Além disso, como sustenta Cacciola, essas duas considerações não são excludentes; na verdade para que elas possam exaurir todo o significado da realidade ambas se portam como "duas verdades independentes inteiramente (*durch und durch)* válidos nos dois aspectos" (CACCIOLA, 1994, p. 28).

Na primeira parte desse itinerário, nos empenhamos em analisar o *pensamento único* de Schopenhauer. Como o próprio autor afirmara, é ele que condensa e comunica sua filosofia. Não exaurimos o assunto, pois certamente, sobre ele existem muitas outras peculiaridades que talvez tenhamos que nos reportar adiante. Seja como for, passemos a segunda exigência, a leitura de sua tese de doutoramento. Com relação ao exame desse manuscrito, é preciso cercar-se de alguns cuidados, visto que entre a primeira (1813) e segunda edição (1847) existem algumas mudanças relevantes[37]. Numa visão abrangente e

[35] No § 15 do *O Mundo* Schopenhauer afirma: "a filosofia será uma repetição completa, por assim dizer um espelhamento, do mundo em conceitos abstratos, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em um conceito, e separação do diferente em outro" (Schopenhauer, § 15, p. 98).

[36] Cacciola evoca Torres Filho (1994, p. 22) e destaca "a proposição *als*, que não tem em português um equivalente preciso, "significa 'na condição de', 'no sentido de', 'entendido como' ou 'tomado como'.

[37] Sobre essa diferenciação, como chave de leitura sugerimos a obra *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer* de Eduardo Brandão. Na introdução do referido escrito ele destaca que, comparando as edições de algumas obras de Schopenhauer, especificamente a tese de doutoramento: "o leitor perceberá que tratamos,

não menos ingênua, não abordaremos pontualmente essas diferenças. Em linhas gerais, sua última versão, a mais consolidada e a que aqui nos interessa, defenderá que nossa atividade representativa – percepção e conhecimento – é elaborada a partir de um princípio e este sumariamente assim se expressa: nada existe sem uma razão de ser (*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit)*[38] (SCHOPENHAUER, p. 30). Essa sentença aplicada ao mundo exterior nos acena um novo quadro: explicitar em que de fato se apoia os nossos conhecimentos e sua profunda significação. Em um só termo: temos de indagar "porque" nenhum fenômeno existe no mundo, sem que antes tenha uma razão suficiente para que isso aconteça. Consequentemente Schopenhauer mostra que há quatro categorias[39] (classes) distintas de objetos a serem conhecidos. Para cada uma aplica-se um princípio (raiz), daí estabelece-se as conexões entre elas. Schopenhauer considera esta forma quádrupla de indagar, o fundamento de todas as ciências. Ora, as ciências, "dependem" do princípio de razão (em qualquer uma de suas faces); cada uma com seu problema e objeto específico possui sua razão[40] (*Vernuft*) de ser.

No tocante a terceira exigência, a necessidade de o leitor compreender a filosofia de Kant, algumas vezes interpretada como a parte de maior influência do autor do *O Mundo*[41], esboça uma das grandes revoluções ocorridas durante as últimas décadas do século dezoito, o surgimento do pensamento transcendental, e seu principal expoente, a filosofia crítica de Kant. Como veremos, esse novo empreendimento se assenta na compreensão das faculdades

---

por exemplo da *Dissertação* de 1813 e da *A Quádrupla Raiz de 1847* como textos distintos" (Brandão, 2009, p. 17).

[38] *Nichts iste ohne Grund warum es "sey".*

[39] As classes e suas raízes correspondentes são as seguintes: primeira classe – as representações intuitivas, totais, empíricas; aqui nos perguntamos pela razão do devir (*Grunde des Werdens),* ou seja, pelo "porquê" das coisas, ou seja, diz respeito ao princípio da causalidade em seu sentido estrito; segunda classe – as representações conceituais, das ideias abstratas; aqui nos perguntamos pelo conceitos que alicerçam nosso conhecimento (*Grunde des Erkennens*), isto é, queremos saber a razão por que afirmamos é dessa forma e não de outra; terceira classe – as representações das intuições *a priori* das formas da sensibilidade tempo (sentido interno) e espaço (sentido externo); aqui não nos perguntamos pela razão do acontecer, nem do conhecer, mas pelo próprio ser (*Grunde des Seins),* ou seja, tratam-se de evidências em si mesmas que não admitem quaisquer maiores investigações; quarta classe – direcionada ao objeto imediato da sensibilidade interior, ao sujeito do querer e seu agir (*Grund des Handelns*); aqui o princípio de razão suficiente possui uma natureza completamente especial, pois se refere as ações humanas; aqui perguntamo-nos pelo motivo pelo qual uma ação foi praticada. Cf. *Sobre a quádrupla raiz.*

[40] Schopenhauer tenta mostrar em sua tese que a razão é capaz de reunir e conservar conceitos (seja por meio de intuições simples ou representações de representações); ela os concatena, os combina, sem eles a razão permaneceria vazia e incapaz de qualquer compreensão.

[41]Jair Barboza a partir de Hübscher confirma: "De fato, se são levados em conta atualmente os temas da pesquisa em torno do autor, constata-se que ela respeita a história por ele contada acerca da origem do seu sistema e privilegia sobretudo as referências teóricas a Kant, em comparação com o qual mesmo Platão entre no ocaso. Essa fortuna crítica é reforçada por Schopenhauer e a sua *Crítica da filosofia kantiana,* em apêndice a *O mundo como vontade e como representação,* sua obra principal. Constantes remissões são feitas a conceitos básicos da filosofia crítica" (Barboza, 2003, p. 8).

do conhecimento, suas qualidades *apriorísticas* e seu "afincamento" no solo da experiência[42]. Depois dessa "aparição", a filosofia nunca mais seria a mesma, um fato que Schopenhauer tinha inteira consciência. A razão dessa afinidade é, em certo âmbito, fácil de ser esmiuçada. Vejamos, basta lembrar que Schopenhauer começou suas elucubrações filosóficas seguindo os passos do filósofo de Königsberg[43], através do mesmo ponto de partida, a dupla significação da realidade; em Kant nos reportamos ao mundo dos fenômenos e a coisa em si, em Schopenhauer ao mundo "tomado" como representação e como vontade respectivamente. Schopenhauer efetivamente considerara sua filosofia devedora do criticismo kantiano[44]. Sobre os escritos capitais de Kant ele afirma: "o efeito que eles provocam nos espíritos para os quais de fato falam é comparável, como já foi dito em outras ocasiões, à operação de catarata em um cego" (SCHOPENHAUER, p. 28)[45]

O modo como Schopenhauer recebe e traduz as ideias kantianas, sobremaneira, merece nossa atenção. Isso porque, enquanto *discípulo*, sua tarefa jamais consistiria na mera continuidade da filosofia anterior, aliás, ao mesmo tempo que demonstrava sua profunda admiração pelas concepções centrais do projeto crítico kantiano, penetrando em sua doutrina, o autor do *O Mundo* endossa suas divergências com relação àquele. Schopenhauer não buscava a construção de um sistema engenhoso que pudesse fornecer os julgamentos mais "corretos" e "adequados" à realidade, como tentara Kant. Nas palavras de Safranski (2011), o que movia nosso filósofo, sua "verdade" era a maneira de conduzir a própria existência. Lembramos que, conforme o autor do *O Mundo,* entre os méritos de Kant está a ideia da liberdade. Schopenhauer conhecia bem a discussão kantiana a esse respeito, pois é justamente a partir dela que ele trata da questão da Vontade como coisa-em-si. A tese kantiana acerca do mistério da liberdade aparece inicialmente[46] em sua obra principal, *A crítica da razão pura,* em específico na terceira antinomia. No *Apêndice* ao *O Mundo,* tomo I, Schopenhauer declara:

---

[42] Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura.*

[43] Em carta endereçada a Erdmann em 1851, Schopenhauer afirma que foi conduzido ao pensamento kantiano (e também a Platão) por Schulze. Segundo Schopenhauer, isso ocorreu quando ele frequentava a Universidade de Göttingen. Na época, o autor do *O Mundo* estava matriculado oficialmente em medicina e era ouvinte de disciplinas de "ciências da natureza e história". Cf. Brandão, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer.* Barboza, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer.*

[44] No prefácio a segunda edição do *O Mundo* ele sustenta: "já no prefácio da minha primeira edição observei que a minha filosofia parte da kantiana e, por conseguinte, pressupõe um conhecimento bem fundamentado dela (Schopenhauer, p. 29; *WWV*I, 2009, p. 18).

[45] Schopenhauer, A. *WWVI*, 2009, p. 11.

[46] Diferentemente de como muitos supõem, a questão da liberdade em Kant não foi tratada inicialmente em sua *Crítica da Razão Prática*, obra dedicada a moralidade, mas na *Crítica da Razão Pura*, manuscrito voltado, sobretudo, a questão do conhecimento.

> A solução da terceira antinomia, cujo objeto é a ideia de liberdade, merece uma consideração especial, na medida em que, para nós, é notável que Kant seja obrigado, precisamente aqui, em conexão com a ideia da Liberdade, a falar detalhadamente da coisa-em-si, que até então fora vista apenas no plano de fundo. Isso nos é bastante compreensível após termos reconhecido a coisa em si como a Vontade. Em geral este é o ponto que a filosofia de Kant conduz à minha, ou em que esta brota daquela como um galho do tronco (SCHOPENHAUER, p. 580)[47].

Pois bem, a influência de Kant sobre Schopenhauer é nítida nesse aspecto, ainda que ele tenha deixado aí, conforme o próprio autor do *O Mundo* confirma, um grande passo a ser dado por seu continuador. Há, contudo, outros pontos de aproximação entre os dois pensadores como já anunciamos. O mais conhecido talvez, diz respeito ao ponto de partida que a filosofia schopenhaueriana não abandonaria, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Em todo caso, muitos intérpretes[48] admitem que havia na proposta schopenhaueriana, não apenas o reconhecimento dos diversos méritos de Kant, o que equivalia o desejo de trilhar o caminho por ele iniciado, mas, além disso, mostra um tenaz esforço de corrigir o "mestre"[49]. Conforme Lefranc (2005, p. 67), "Schopenhauer não tem dúvidas de que ele em pessoa é o gênio filosófico capaz de encerrar a transição pós-kantiana, revelando o sistema orgânico cujos elementos eram anunciados pela crítica kantiana". Por fim, é possível ainda avistar o fato de que mesmo Schopenhauer passando a crítica detalhada do sistema kantiano, apontando suas insuficiências, não o despreza radicalmente, mas parece sempre sinalizar o quão ele é importante para a estruturação e compreensão de sua filosofia[50]. Abordaremos mais a fundo a relação entre Kant e Schopenhauer.

Quanto a quarta e última exigência, a iniciação à filosofia platônica e a familiaridade com a sabedoria védica, os quais consideramos não menos importantes, Schopenhauer chegar a considerar: "acredito, - devo confessar – que minha doutrina não poderia ter nascido antes que as *Upaniṣads*, Platão e Kant pudesse projetar suas ideias ao mesmo tempo sobre o

---

[47] Schopenhauer, A. *KK*, p. 438.
[48] Cf. E. Brandão, op. cit., Barboza, op. cit.
[49] As teses centrais de Schopenhauer acerca da filosofia kantiana estão no *Apêndice* do *O Mundo,* nos escritos reunidos sob a rubrica *Crítica da Filosofia Kantiana* (*Kritik der kantischen Philosophie).* Nela, ele afirma ter o seguinte objetivo: "o que intento nesse apêndice a minha obra é, propriamente, apenas uma justificação da doutrina por mim nela exposta, visto que em muitos pontos não concorda com a filosofia kantiana, sim, até mesmo a contradiz" (Schopenhauer, p. 483).
[50] Em contrapartida, Philonenko defende a tese de que a filosofia kantiana mostrar-se-ia mais como um *obstáculo* que como um *meio* propriamente para a compreensão da filosofia de Schopenhauer. Cf. A. Philonenko. *Schopenhauer*, une philosophie de la tragédie. Paris: Vrin, 1980.

espírito da humanidade" (SCHOPENHAUER, p. 422)[51]. Aqui vale destacar que se a filosofia de Schopenhauer realmente nos permite recolher os elementos para sua *compreensão*, isso se faz não apenas em termos de conhecimento, mas também de *sentido.* Esse é o espírito (*Geist*) que move sua filosofia. Como se vê, a tarefa da filosofia para Schopenhauer não é prática ou utilitária. Não por acaso nosso autor insiste nesse aspecto, ressaltando que a verdadeira inteligência filosófica é aquela desinteressada, capaz de gratuidade (SCHOPENHAUER, 2003). Schopenhauer construiu sua filosofia aspirando essa máxima.

Seu modo particular de *conhecer* e *sentir* o mundo, inspirado em Kant e agora em Platão e nos textos védicos, certamente lhe permitiria ir além, pois a proposta de sua filosofia, diferente da kantiana, que sorrateiramente pretendia atestar o fracasso da tradicional metafísica e progresso da razão, era fundar uma nova metafísica, uma assentada no sujeito, através do *corpo* e na própria experiência como um todo, conforme examinaremos. Sobre Platão, talvez o segundo principal expoente a influenciar Schopenhauer[52], é necessário que recuemos no tempo, antes que seja possível medir com clareza qual o real impacto deste no pensamento do autor alemão. O jovem Schopenhauer encontrara na doutrina platônica a velha metafísica autossuficiente e logo permaneceu atento e relutante a ela, já que não era esse tipo de saber que ele buscava, mas sua *teoria das ideias*, enquanto representações imediatas da Vontade[53]. Ainda no *Apêndice* a primeira edição do *O Mundo* encontramos uma referência sobre Platão e os Vedas no mínimo provocativa, pelo menos aos mais fiéis ao projeto crítico kantiano. Nessa passagem, Schopenhauer assevera que a maior e mais inconteste descoberta feita por Kant, a saber, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si já havia sido apresentada por Platão, sobretudo no sétimo livro da *República,* e pelos *Vedas* e *Puranas,* na doutrina de *Maya.* A reprodução dessa passagem clarifica a concepção do pensador:

> Pois, descoberta com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele apresentou que a mesma verdade por um novo lado e um novo caminho,

[51] No primeiro prefácio de *O Mundo,* ele também destaca: "Se, no entanto, o leitou já frequentou a escola do divino Platão, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos Vedas, cujo acesso permitido pelos *Upaniṣads,* aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV, se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor forma possível para ouvir o que tenho a dizer" (Schopenhauer, p. 29; *WWVI*, p. 11-12).

[52] Ao nosso ver, é possível considerar Kant o primeiro nesse rol.

[53] Como discutiremos no segundo capítulo deste trabalho, a noção de *ideia* adotada por Schopenhauer será fundamental para o conhecimento da Vontade.

> que já Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum ser verdadeiro, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento, mas uma ilusão. [....] – A mesma verdade, reapresentada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos Vedas e Puranas, a saber a doutrina de Maya, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia a aparência em oposição à coisa em si (SCHOPENHAUER, p. 485-486)[54].

O trecho revela os principais motivos que levam nosso filósofo a *aproximar* e também *distinguir* o pensamento do autor da *Crítica da Razão Pura* do filósofo de Atenas, assim como da filosofia indiana. Como suscitado no início, o ponto de partida da filosofia kantiana é o rigor, a especulação conceitual, a maneira regrada e arquitetônica de conhecer; em contrapartida, Platão e os indianos, se valem de um outro caminho, a intuição[55]. Nas palavras de Schopenhauer: "já Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram suas afirmações meramente sobre uma *intuição geral* do mundo, articulando tais afirmações como enunciados direto de sua consciência" (Schopenhauer, p. 486, *grifo nosso*)[56]. Mas o que revela essa intuição? A intuição revela que nossa experiência não precisa de um verdadeiro ser absoluto para existir, que o mundo e seus fenômenos são um incessante devir, que aquilo que conhecemos pode ser e não-ser, ou seja, que este é ilusório[57].

Também surpreende o fato de que Schopenhauer muitas vezes associa o termo ilusão (*Schein*), em referência ao *véu* (*Schleier*) *de maya* dos textos indianos, a ideia de fenômeno[58], fazendo menção ao mundo como representação. O autor de Dantizg acredita que a teia de ilusões que perpassa a realidade fenomênica, dos entes de modo geral, se assemelha ao mundo de *maya* inscrito nos textos védicos. Segundo ele, a ilusão ocorre sempre naqueles que se enganam pelos dados do entendimento, na confusão entre os sentidos e a razão. Daí a necessidade do desvelamento do véu que encobre e esconde tais armadilhas. Eis o mundo

---

[54] Schopenhauer, A. *KK*, p. 368-369;

[55] Ademais, como vimos, Platão e os indianos teriam se utilizado de uma forma alegórica, mítica, poética para expressar tal distinção.

[56] Schopenhauer, A. *KK*, p. 369.

[57] Schopenhauer (p. 486; *KK*, p. 370): "a obra de maya é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é".

[58] Com efeito, aqui talvez haja uma confusão que tenhamos de esclarecer. Embora Schopenhauer associe perfeitamente o mundo como representação ao mundo dos fenômenos de Kant, em si eles possuem uma distinção importante a depender de sua relação com o termo *ilusão*, como veremos.

de *maya*[59] o qual para Schopenhauer, mostrar-se-ia perfeitamente como o mundo "das" (visto a partir desse princípio) representações: "Trata-se de maya, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho" (Schopenhauer, §3, p. 9)[60]. Mais adiante, no §5 de *O Mundo* Schopenhauer (p. 20)[61] confirma a sabedoria milenar dos Vedas e Puranas; segundo o filósofo, para tal sabedoria a realidade e suas leis possuem um caráter ilusório e onírico: "os Vedas e Puranas não conhecem melhor comparação para todo o conhecimento do mundo efetivo (que eles chamam tecido de *maya*) do que o sonho".

Feito finalmente o exame exegético das exigências de Schopenhauer, retornamos ao nível teórico de nossa investida. Agora, então, nos perguntamos sobre as implicações que as análises precedentes nos permitem estabelecer. Grosso modo, entendemos que a compreensão da filosofia de Schopenhauer não pode ser reduzida ao percurso por ele indicado, ou seja, ao conjunto das condições que apresentamos. Nesse sentido, conduziremos a discussão em torno da seguinte questão: é possível compreender o pensamento do autor do *O Mundo,* desconsiderando alguma dessas exigências, ou acrescentando novos elementos, ou pelo menos, interpretando-as de um outro ponto de vista, ainda que em seu conjunto? Em outros termos, haveria um outro itinerário metodológico e outros aportes teóricos, que garantissem também uma significação profunda de sua filosofia, o qual ele sumariamente denomina de "pensamento único"? Para facilitar, focaremos nossa atenção nesse segundo questionamento. De modo sucinto comecemos observando que existem outros autores, doutrinas, ideias, herdeiros do criticismo kantiano e anteriores a ele, que se aproximam da

[59]Schopenhauer não declara explicitamente que está se referindo a *divindade Maya*, embora muitas passagens de sua obra possam convergir a essa interpretação, como explicaremos. Primeiramente, ressaltamos que é preciso um certo cuidado quando se trata da análise de termos e conceitos orientais na filosofia do autor. Isso porque, os textos da sabedoria milenar, aos quais Schopenhauer teve acesso, são apenas traduções, logo possivelmente existem variações de significados, considerando-se claro, as diferenças de tempo e os contextos que os perfazem. No caso das *Upaniṣads*, a versão por ele estudada foi uma tradução feita a partir da língua latina e persa, os chamados *Oupnek'hat.* Na verdade este compêndio reúne apenas 50 das 108 *Upaniṣads*. Acredita-se que foi através desse escrito e do estudo de alguns orientalistas, em específico dos que escreviam nos *Asiatic Researches* e nos *Asiatisches Magazin,* que Schopenhauer passou a se reportar aos conceitos e termos orientais. Assim destaca Pol Droit (2004, p. 171): "o filósofo leu, desde 1811, sobre o conselho deste ativo propagandista do renascimento oriental que foi Friedrich Majer, os *Oupnek'hat* de Anquetil-Duperron, publicados em 1801, feitos de uma tradução latina, de uma tradução persa, e contendo mais ou menos cinquenta das *Upaniṣads*". A expressão véu de Maya tão presente nos escritos schopenhauerianos surge desse contexto. Embora dentro da sabedoria indiana o termo e/ou expressão possuam outras significações e haja uma robusta discussão sobre o assunto, fica claro que os textos lidos por Schopenhauer, apresentam Maya como *ilusão*. Os trechos mostravam a divindade Maya como a responsável por todos os enganos e a aparências do mundo. A partir daí Schopenhauer aproxima Maya da ideia de ilusão. Por isso julgamos que ele fez uma leitura correta e precisa da questão.

[60] Schopenhauer, A. *WWVI*, §3, p. 29.

[61] Schopenhauer, A. *WWVI*, §5, p. 37.

filosofia de Dantzig. Como sugere Pol-Droit (1989), a filosofia de Schopenhauer é do tipo que possui elementos da filosofia clássica e romântica, da antiga e da moderna. Entretanto, isso não implica supor que todos possuem a mesma relevância nesse quadro, ou seja, que todos são igualmente capazes de nos levar a compreender, a letra, a filosofia schopenhaueriana. Por exemplo, é correto afirmar que haja consonâncias entre certas noções da filosofia de Schopenhauer e de filósofos antigos, como Heráclito, Empédocles e Aristóteles, conforme o próprio autor do *O Mundo* costuma citar[62]; por outro lado, também é necessário ter em mente que o contato que há entre eles, se comparado a filosofia platônica, mostra-se bem menos reluzente. Na verdade, o que Schopenhauer buscava nos antigos, exceção, em certo âmbito, de Platão, era a confirmação de sua filosofia, e não o inverso.

Aqui, vale a pena lembrar que Schopenhauer flertou também com dois expressivos movimentos, o *romantismo* e o *idealismo alemão*. Embora o filósofo não tenha admitido tal influência, é isso que parece ocorrer. O filósofo despertou interesse pelo primeiro movimento certamente ainda jovem, quando acometido pela angústia e inquietações, frutos de sua vida tempestuosa[63], fora impelido a construir seus próprios significados para a existência. Naquele momento, o autor de *O Mundo* aos poucos, *grosso modo,* aderia, a corrente que representava o espírito de sua época e temas como "o ceticismo da razão", "religião dogmática", "a valorização da vida comum", "a arte", pertencentes ao ideal romântico, tornar-se-iam caros a sua filosofia[64]. Também a perspectiva de que o indivíduo pode ser o único *construtor* de si mesmo, que através da *imaginação* o homem tudo consegue realizar o surpreendia. Pode-se dizer inclusive que antes de Kant, Schopenhauer se achava absorvido por essa atmosfera e só posteriormente sentiu falta daquela sólida objetividade que resguardava o autor da *Crítica a Razão Pura*. De todo modo fica a herança, os primeiros românticos acreditavam ser possível desvendar os segredos do mundo, o mesmo ímpeto que mais tarde moveria a filosofia Schopenhauer.

---

[62] Cf.: Schopenhauer, A. *Fragmentos para a História da Filosofia*. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

[63] Em relato biográfico, lembra Safranski (2011), Schopenhauer sentiu tão profundamente a morte do pai, Heinrich Floris Schopenhauer, dada a severa da educação que lhe fora dada (em favor sempre do aprendizado comercial e contra a carreira filosófica), que em luto, teve de enfrentar o tormento criado em torno de si, a luta interior e exterior, o desejo de seguir suas inclinações ou o caminho paterno.

[64] Recorrendo aos *Frühe Manuskripte* (1804-1818) de Schopenhauer, Safranski corrobora (2011, p. 120): 'o jovem Arthur Schopenhauer registrou as leituras românticas dessa época em seu diário: "'Se retirarmos da vida os poucos momentos da religião, da arte e do verdadeiro amor, o que permanece, senão uma fila de sentimentos triviais?'"

Nesse cenário, um importante pensador que o autor de *O Mundo* subitamente se sentiu atraído foi Fichte, embora depois tenha depositado sobre ele ácidas críticas[65]. Fichte considerava-se um legítimo continuador do subjetivismo kantiano[66]; sua filosofia, assim como as demais do idealismo, parte do chamado *problema da coisa em si*. Com efeito, ele acreditava ser possível reconstruir todo o saber filosófico com base num único princípio, este seguro e absoluto. O autor da *Doutrina da Ciência* estava preocupado em assegurar uma fundamentação última do conhecimento. Tal princípio edificaria "cientificamente" a filosofia, tanto prática quanto teórica. Segundo Fichte o objeto da filosofia é o sujeito autoconsciente[67]. A autoconsciência é um fato experimentado de modo imediato, entretanto, ela precisa ser precedida por um ato original; esse ato é o *Eu*, autônomo, criador que surge por si[68]. Para Schopenhauer, o principal erro de Fichte foi não ter percebido que quando o sujeito é concebido, imediatamente o objeto também o é, e vice-versa. Devido a isso, ele teria interpretado "equivocadamente" o *Eu* como coisa em si. Em resposta, nosso filósofo defenderá que seu pensamento único não começa nem do objeto (como com o "realismo") nem do sujeito (como no "idealismo" de Fichte), mas da representação "que contém e pressupõe os dois". Fica evidente aí que haveria mais divergências que aproximações entre Schopenhauer e Fichte, contudo, mesmo diante esse quadro, alguns aspectos do pensamento fichteana podem clarificar o sentido da filosofia do autor de *O Mundo*.

A influência de outros pensadores na constituição da filosofia de Schopenhauer parece indelével, inclusive daqueles os quais nosso autor abertamente era contrário, caso de Fichte e agora de Schelling como observaremos. Schelling, outro grande expoente do chamado idealismo alemão, também não foi aceito pelo autor de *O Mundo*[69], mas, diferente de Fichte (que revelara mais distâncias que proximidades), ideias essenciais de sua doutrina,

---

[65] Nas palavras de Safranski (2011, p. 259-260): "enquanto Fichte se limitava a falar que a filosofia "procede do assombro" (*aus dem Staunen komme*), encontrou a aprovação de Schopenhauer, igualmente quando mencionou o "relâmpago da evidência" (*Blitz der Evidenz*) pelo qual começa esse estranhamento. Mas no momento em que Fichte passou a desenvolver essa "evidência" tão sedutora para Schopenhauer ao longo da espiral da autorreflexão empírica, Arthur começou a zangar-se. Ele duvidava que mediante a reflexão da reflexão ou que através da percepção da percepção fosse possível alcançar uma nova qualidade – justamente o que Fichte afirmava buscar".

[66] É necessário reconhecer que o desenvolvimento filosófico de Fichte foi fortemente influenciado também por Schulze e Reinhold. Cf.: Dudley, Will. *Idealismo Alemão.* Petrópolis. Vozes, 2013.

[67] De acordo com Dudley (2013, p. 117) a autoconsciência se dá "quando descobrimos que estamos conscientes de nós, de um mundo externo e de várias formas de interação entre nós e o mundo". Ele acrescenta: "os objetos da filosofia são então atos da mente sem os quais não haveria afinal de contas mente alguma" (op.cit.).

[68] Cf.: Torres Filho. *O espírito e a letra*. A crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo: Ática, 1985.

[69] Nos *Fragmentos*, o autor de *O Mundo* enfatiza como sua filosofia se diferencia desses pensadores: "não devemos ficar admirados se encontrarmos nos filosofemas de Fichte e Schelling, que se originam de Kant, traços daquele mesmo *pensamento fundamental*, embora eles se apresentam sem sequência, coerência e continuidade" (Schopenhauer, 2003, p. 121, *grifo nosso*).

a exemplo da *filosofia da natureza*, parecem ressoar na filosofia de Schopenhauer. Herdeiro de Kant e Fichte sobretudo, Schelling sustenta que a filosofia transcendental precisa ser corrigida. Isso poderia ser feito, alega ele, graças a percepção de que não é a partir da experiência subjetiva, por si, que os objetos tornam-se cognoscíveis, mas do próprio mundo objetivo, natural. Diferente de Fichte, o qual afirma que apenas *o Eu* possui realidade, sendo este absoluto[70], Schelling defende justamente a conexão entre aquilo que o sujeito conhece e aquilo que ele pode conhecer, a natureza, o não-eu da filosofia fichteana[71]. Num só termo Dudley (2007, p.171, *grifo nosso*) sintetiza essa questão: "o *idealismo transcendental* (de Fichte) explica a objetividade em termos de subjetividade, e a *filosofia da natureza* (de Schelling) explica a subjetividade em termos de objetividade". A filosofia da natureza, surge, pois, como um avanço a filosofia de Fichte[72]. Para Schelling, a natureza é uma atividade originária e incondicionada, portanto livre; ela antecede à dicotomia sujeito-objeto, subsistindo em si mesma.

Schopenhauer acusa Schelling e os demais idealistas de terem se servido do princípio de razão para deduzirem o não-eu do eu. O princípio de razão, conforme já anunciado, expressa precisamente que uma coisa só existe em virtude de outra e assim por diante, num enlace infinito de encadeações. Esse raciocínio está na base da refutação do filósofo aos idealistas e todas as outras doutrinas que se valem desse argumento. Barboza (2003, p. 103) mostra que, com relação a Schelling, Schopenhauer talvez tenha cometido um equívoco, afinal, "Schelling ao procurar um mundo anterior à abertura do olho, independente das formas cognitivas da consciência, já se distancia do idealismo de Fichte". Ele desconfiava inclusive que o eu absoluto deste fosse meramente um eu individual. Nesse cenário, surge uma outra suspeita; mesmo sendo adversário de Schelling, em muitos aspectos, Schopenhauer parece seguir o pensamento do autor da filosofia da natureza. Barboza argumenta que alguns dos conceitos fundamentais de *O Mundo*, a exemplo da teoria da Vontade, a noção de ideia, a própria metafísica da natureza, se aproximam da filosofia schellinguiana[73]. Sobre a influência da *filosofia da natureza* na obra de Schopenhauer ele

[70] Absoluto dada sua identidade consigo mesmo e unidade (entre o real e o ideal).
[71] Nas palavras do autor (2001, p. 115): "a natureza é o espírito visível, o espírito a natureza invisível".
[72] Assim corroboramos: "Enquanto a filosofia transcendental considera a subjetividade como dada, e tenta explicar certos aspectos do mundo natural como as condições necessárias de sua possibilidade, a filosofia da natureza começa com mundo objetivo e tenta explicar por que a subjetividade precisa necessariamente emergir dele" (Dudley, 2007, p. 158).
[73] Jair Barboza defende essa questão em sua tese publicada em 2003 pela Editora Unesp. O trabalho que tem como título *Infinitude subjetiva e estética*: *natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, é um excelente e instigante escrito acerca das possíveis influências do pensamento schelligniano na obra de Schopenhauer.

chama atenção (2003, p. 103): "não teria Schopenhauer se servido da filosofia-da-natureza, no sentido de postular um *prius* inconsciente e volitivo do mundo independente do eu que reflete, das formas cognitivas da consciência". O autor de *O Mundo* com dificuldade admite essa proximidade, contudo, assegura ele, prefere agradecer a inspiração de sua metafísica a Platão e a Kant. A teoria da Vontade de Schopenhauer, assim como a filosofia da natureza de Schelling, desembocam na conexão do mundo exterior e interior. Em outras palavras, embora adote um viés bem menos especulativo que seu predecessor, o qual defende que a subjetividade e objetividade se entrecruzem em termos de *absoluto*, Schopenhauer, concluirá simplesmente que o conhecimento metafísico se dá partir da experiência externa e interna.

Tendo em vista que não estamos aqui investigando a fundo essas pertinências, mas tão somente colocando-as a título de esclarecimento e inquietação, basta considerar que a filosofia de Schopenhauer possui raízes que o próprio autor não admitiu, como a tese de Barbosa acerca de Schelling e Schopenhauer corrobora. Outrossim, a fim de não nos estendermos mais nesse tópico, faremos menção apenas a Novalis, um importante nome do romantismo alemão que, ao nosso ver, pode estabelecer diálogo com o autor do *O Mundo*. Novalis se refere poeticamente a natureza se reportando a Fichte, mas, como uma espécie de salto, apresenta um elemento extraordinário, o eu que se arrebata diante o querer[74]. Como Novalis, Schopenhauer mais tarde destacará que existe um tipo de sentido íntimo, uma *qualitas oculta* a qual experimentamos em si mesma, que se irradia pelo mundo externo, desvendando seus segredos.

Todas essas influências ajudaram, de algum modo, o filósofo de *O Mundo* a emoldurar seu pensamento. Contudo, é inequívoco que mesmo Schopenhauer bebendo em várias fontes, inclusive em seus antípodas, alguns forneceram bases sólidas para edificar sua filosofia mais que outros. Além disso, a própria postura de Schopenhauer diante estes pensadores, difere daquela adotada com relação a Platão e Kant sobretudo. Ao nosso ver, este último é, de longe, a força que mais reverbera em sua filosofia. Schopenhauer revela-se um entusiasta tão profundo da filosofia de Kant que, "não tem dúvidas de que ele em pessoa é o gênio capaz de encerrar a transição pós kantiana, revelando o sistema orgânico cujos elementos eram anunciados pela crítica kantiana" (Lefranc, 2007, p. 67). A *Crítica da*

Ademais, Barboza destaca a necessidade do reconhecimento de autores não aceitos por Schopenhauer (como Schelling), mas que também contribuíram para a gênese do chamado "pensamento único".

[74] Como afirma Safranski (2010, p 109): "em Novalis o eu absoluto de Fichte, que também deve estar na base da natureza, torna-se lentamente um tu. E que entre amantes tudo é possível, vale: "*o que eu quero, eu posso – entre os, homens coisa alguma é impossível*".

filosofia kantiana, apêndice de sua obra magna, *O Mundo,* é um manuscrito onde Schopenhauer realiza um acurado exame do projeto proposto por Kant. Lefranc (2007) ressalta que esse manuscrito se propõe mostrar três aspectos importantes: a) a exposição da ruptura fundamental que fora o kantismo; b) a crítica das insuficiências da própria obra kantiana; c) a introdução das ideias fundamentais que ela tornou possíveis. Analisaremos esses aspectos posteriormente.

Também vale ressaltar que até aqui, o que mostramos foram apenas possibilidades de compreensão da obra schopenhaueriana. Trata-se de uma tarefa que pode ser avaliada como dispensável, haja vista que o próprio autor já descreve um caminho para que possamos atingir tal empresa. Mas o pensamento de Schopenhauer parece ultrapassar essas fronteiras, afinal, conforme vimos, existem outros vieses de interpretação que também são capazes de aclarar o sentido de sua filosofia. Este ato de interpretar é central; ele permite-nos pensar a obra do autor e valorizar pontos de vistas, às vezes encobertos, pois é dinâmico. Não retomaremos a maneira como Schopenhauer coloca em questão o assunto, basta considerar a peculiaridade do que ele sugere. A reivindicação do autor é essencialmente a seguinte: que o intérprete siga suas regras e através delas conheça a *verdade* que é decifrar a significação profunda do mundo. Num tom *jocoso,* o *ranzinza* Schopenhauer espera receber gratidão dos leitores por ter posto essas condições, afinal sem elas, alerta ele, a leitura de sua obra tornar-se infrutífera. A reivindicação é precisa, porém, poderíamos perguntar: não ficaria o leitor preso, enclausurado a essas regras? Aspectos como autonomia, imaginação, criatividade do leitor deveriam então ser desconsiderados? Não seria isso um paradoxo ao próprio pensar filosófico? Certamente sim. Dessa forma, sentimo-nos obrigados a refutar Schopenhauer.

Não somos persuadidos a negar as exigências, pelo contrário, concordamos que cada uma possui relevância e espaço dentro da obra. Entretanto, é preciso contestar a maneira como Schopenhauer as coloca, especialmente, no que tange ao papel do intérprete nesse processo. Trata-se de um aspecto crucial, talvez negligenciado pelo autor. Acreditamos que o papel do leitor no processo de compreensão de uma obra ou pensamento como um todo não pode ser esquecido ou marginalizado. O que aqui está sendo ignorado, pelo menos na ótica do filósofo – mas não na relação em si obra-intérprete, é o papel ativo do leitor. Destarte, como a escrita filosófica de Schopenhauer é provocativa, sorrateiramente ela leva o leitor a uma profunda embriaguez, daí o motivo para que se aproxime o máximo possível de uma obra de arte. Aqui, o leitor de modo algum é visto como mero receptáculo.

Comparando-a a uma obra de arte, evocamos o pensamento e a letra de Umberto Eco. Eco em *Obra Aberta* (1960), *Os limites da interpretação* (1990) e outros textos discorre sobre a problemática supracitada. Ele destaca o deslocamento da relação autor-obra e o papel criativo do leitor na interpretação de um texto ou obra[75]. Para Eco, a obra não está oclusa, ela possui nuances vazias que precisam ser preenchidas e atualizadas pelo leitor, dado seu contexto histórico, cultural, existencial etc. É o leitor que lança hipóteses e pontos de vistas que dão continuamente sentido a obra. Porém, sublinha ele, o leitor não pode a toda sorte, realizar qualquer tipo de interpretação, interpretações abusivas, exageradas por exemplo.

A partir de Eco, criticamos então Schopenhauer: a proposta sugerida pelo filósofo nos leva a considerar a quase invisibilidade do leitor no processo de compreensão de seu pensamento. Essa invisibilidade deve-se claro a posição passiva do intérprete diante as regras mencionadas. Nesse interdito marca-se a contrapartida, a necessidade de Schopenhauer, enquanto autor, ir além de sua intencionalidade primeva, que foi estabelecer, ele próprio, o caminho para o alcance de sua filosofia, sob pena de, não sendo aceito, tornar-se aquela sem significação. Esse desdobramento constitui ponto chave de nosso exame. São vários aspectos que aí estão em jogo, enfatizamos apenas três: a) o papel centralizador do autor frente a obra; b) a obra enquanto produto talvez fechado a interpretações; e, por fim, c) o papel passivo do leitor neste quadro. A respeito do primeiro aspecto, observa-se que Schopenhauer tanto se considera a maior autoridade sobre sua obra, utilizando a linguagem de Eco, que ele próprio delimita as fronteiras para sua possível compreensão. Ademais, neste caso, obra e autor tendem a se confundir; na verdade, em última instância, a questão da compreensão (aqui tratada como interpretação) parece depender do simples espelhamento da vontade do autor.

Quanto a obra em si, cabe salientar que esta, de modo algum, admite um sentido último e inequívoco. Mesmo Schopenhauer considerando sua filosofia a comunicação de um *pensamento único*, é indelével, conforme apontamos, que há nele fortes contradições, a

[75] Referindo-se a obra de arte, afirma Eco: "O autor produz uma forma acabada em si, desejando que a forma em questão seja compreendida e fruída tal como a produziu; todavia no ato da reação à teia dos estímulos e de compreensão de suas relações, cada fruidor traz uma situação existencial concreta, uma sensibilidade particularmente condicionada, uma determinada cultura, gostos tendências, preconceitos pessoais, de modo que a compreensão da forma originária se verifica segundo uma determinada perspectiva individual. No fundo, a forma torna-se esteticamente válida na medida em que pode ser vista e compreendida segundo multíplices perspectivas, manifestando riqueza de aspectos e ressonâncias, sem jamais de ser ela própria. Nesse sentido, portanto, uma obra de arte, forma acabada e *fechada* em sua perfeição de organismo perfeitamente calibrado, é também *aberta*, isto é, passível de mil interpretações diferentes, sem que isso redundo em alteração de sua irreproduzível singularidade. Cada fruição é, assim, uma *interpretação* e uma *execução*, pois em cada fruição a obra revive dentro de uma perspectiva original" (Eco, 1991, p. 40, *grifos do autor).* O que Eco sustenta, mesmo que temporalmente distante de Schopenhauer, se aplica a ele como veremos.

exemplo de sua *falsa simetria*. Esse dado comprova que a obra permite que haja outras interpretações. Essas interpretações, porém, não são levadas *ad infinitum*. Eco também nos ajuda a esclarecer isso. Segundo ele, as interpretações não podem ser aleatórias pois, ainda que uma obra seja plural em termos de significados[76], ela se vale de uma estrutura reguladora que garante seu entendimento; por seu turno, essa estrutura parte essencialmente da perspectiva que o texto é expressão das ideias de seu autor. Fora isso, o leitor deve levar em conta a margem de coerência que a obra possui, algo que se vislumbra no conjunto da obra[77].

No que diz respeito ao papel do leitor, em específico ao leitor schopenhaueriano, questionamos: caberia a este tão somente interpretar passivamente o que o filósofo quis dizer? Nessa questão reside uma ironia. Apesar de Schopenhauer em todo seu pensamento *provocar* o leitor no sentido de instigá-lo a perceber o mundo em sua essência mais íntima e verdadeira, como algo real e concreto que não ultrapassa o mundo da experiência (externa e interna), no prefácio a primeira edição de sua obra magna, *O Mundo*, tomo I, num tom bem-humorado e, ao mesmo tempo, sarcástico reporta-se assim a seus leitores: "a maioria dos leitores já deve estar impaciente e talvez até *irrompendo-se em repreensões*, por algum tempo contidas com dificuldade, por eu submeter ao público um livro sob condições e exigências das quais as duas primeiras são *arrogantes*, totalmente imodestas" (SCHOPENHAUER, p. 29, *grifo nosso*)[78]. Logo ele complementa: "ora, como não tenho nada a expressar contra tais reprimendas, espero pelo menos receber a gratidão de tais leitores por tê-los alertado" (SCHOPENHAUER, p. 29)[79]. Esses trechos apontam quão secundário é o leitor diante as exigências prescritas. Isso se revela sobretudo na postura do filósofo: ele tanto se polariza, revestindo-se de uma arguta soberba, "*eu submeto ao público um pensamento com arrogância*", quanto parece pouco se interessar pela "*impressão*" que obra pode causar no leitor. Criticamos Schopenhauer pois, acreditamos que, assim como a

[76] Sem entrarmos no campo de discursão da semiótica, vejamos, grosso modo, como Eco define e caracteriza uma *obra* e claro, como ele trata a questão das múltiplas interpretações. Segundo o pensador italiano, o texto se circunscreve pelo dito e não-dito, isto é, nele entremeiam-se as palavras do autor, com toda sua riqueza de expressão, e os espaços em brancos a serem preenchidos pelo leitor. O texto, portanto, não é algo acabado, de fato, ele quer "deixar ao leitor a iniciativa interpretativa, embora seja interpretado com uma margem suficiente de *univocidade*" (Eco, 1988, p. 37, *gripo nosso*). É nesse contexto que surgem os *limites da interpretação*. Primeiramente Eco entende que um texto é um todo coerente. Como o leitor constata isso? Quando o leitor se propõe a interpretar um texto, ele o faz por porções; na prática ele considera uma parte do mesmo; parte essa que deve ser confirmada ou rejeitada pelas demais. Em outros termos, a interpretação depende dessa constatação.

[77] Op. cit.

[78] Schopenhauer, A. *WWV I*, *Vorrede zur ersten Ausflage*, p. 10.

[79] Op.cit.

arte, o pensar filosófico constrói-se de forma dialógica[80], ou seja, este não "pertence" a um sujeito estritamente, mas pressupõe sempre o compartilhamento, a rigor, o reconhecimento do outro. Essa relação *eu-tu* que se estabelece com a obra é também central nas reflexões econianas. Quem é o leitor, segundo Eco? O leitor é o outro que não se define como um ponto fixo, ele é aquele que se metamorfoseia[81], dando vida ao texto. Deste modo, conforme Eco, o leitor não pode ser simplesmente empírico. Além de receber a obra, enquanto destinatário, o leitor torna-se coparticipante do processo gerativo desta, dada as atualizações que ele realiza.

Todo este entorno trouxe consigo a complexidade que é compreender o pensamento de Schopenhauer, principalmente se levarmos em conta que o objeto que propomos investigar não aparece de modo primevo nessa esteira. Como foi assinalado, o assunto religião não possui um lugar delimitado na filosofia de Schopenhauer, como tem por exemplo, a arte. Essa orientação conduzirá nosso trabalho a uma espécie de lapidação: tratar-se-á de perceber quais elementos contribuem e dificultam o lugar do tema religião no pensamento do autor. Impõem-se vasculhar as intenções e influências filosóficas de Schopenhauer, assim como é preciso as suas contradições. A filosofia de Schopenhauer pode ser comparada a um labirinto, porém, não necessariamente sem saída. Embora o filósofo não admita modificações em seu pensamento, faremos exatamente o que propunha Eco e o próprio espírito da filosofia schopenhaueriana, ou seja, como intérpretes daremos vida, movimento a seus conceitos e inquietudes. O tema religião nos possibilita essa incursão. Ele não se situa em uma parte específica do pensamento único, porém, como veremos, consegue abarcá-lo em sua grande maioria[82].

Voltamos assim ao início deste preâmbulo. Através deste tópico foi possível refletir acerca do papel do leitor/intérprete no processo de compreensão de sua doutrina. Constatamos que de fato o filósofo não reconhece a autonomia do leitor nesse processo. Também conseguimos visualizar progressivamente as referências que influenciaram sua

[80] Sócrates na antiguidade é um dos grandes expoentes dessa concepção. Conforme Bakthin, para Sócrates, "a verdade não nasce nem se encontra na cabeça de um único homem; ela nasce entre os homens, que juntos a procuram no processo de sua comunicação dialógica" (Bakthin, 1981, p. 94).

[81] Para Eco, toda obra concebe um leitor modelo; este por seu turno distingue do chamado leitor empírico. O leitor empírico está inserido em uma determinada cultura, o leitor modelo independe dela.

[82] A partir da primeira parte, que trata do mundo da teoria do conhecimento de Schopenhauer, nos reportaremos aos os pressupostos gnosiológicos das provas da (in) existência de Deus; também através do mundo como representação chegaremos a necessidade metafísica do homem e sua dupla resposta: a filosofia e a religião; através da metafísica da vontade, analisaremos a Vontade e sua proximidade com a ideia do absoluto, bem como o problema do mal, da liberdade e do sofrimento, alicerce do chamado pessimismo schopenhaueriano e sua visão sobre as religiões.

filosofia, sobretudo as que se mostram mais pungentes e algumas que o autor tenta silenciar. Dentre as referências mencionadas, acreditamos que o projeto kantiano ainda desponta como o mais esclarecedor para a significação da filosofa do autor de *O Mundo.* Seguiremos adiante, portanto, confrontando essas duas filosofias. Nos debruçaremos especialmente sobre a parte teórica da filosofia de Kant. Optamos por essa vertente não apenas porque Schopenhauer se filia de forma quase incondicional à Kant. Muitas pesquisas sobre a filosofia schopenhaueriana se apoiam nesse fato. Contudo, há perspectivas que consideram que a filosofia kantiana inclusive dificulta a compreensão do autor de *O Mundo* e isso não podemos desprezar, como anunciamos[83]. Nossa escolha procurará justamente reunir esses dois posicionamentos. Como leitores/intérpretes, somos livres; mesmo respeitando o conjunto da obra e toda a trajetória de edificação do pensamento do autor podemos lançar algumas inquietações e arriscar elucidá-las.

Compreender o alcance da especulação kantiana no pensamento de Schopenhauer, num primeiro momento, pode ser visto como algo simples, mas, conforme observaremos, essa constitui uma tarefa árdua, dados os desdobramentos os quais ela alcança. Não se trata de uma simples relação de continuidade de pensamentos, embora esse pareça ser um dos primeiros objetivos que o filósofo tenha almejado[84]. Sobre o problema da *continuidade* na filosofia argumentamos: é próprio do pensar filosófico tentar se aproximar o máximo possível da "verdade" logo, ele tende a partir quase sempre dos mesmos objetos, sejam eles Deus, o mundo, a natureza humana, o próprio conhecimento, etc.; talvez nisso consista a essência da continuidade. Entretanto, por outro lado, há o progresso, o avanço nas reflexões e esse dar-se graças ao *devir*, não dos objetos meramente, mas do *modo* pelo qual os interrogamos. Assim, há uma boa razão para entendermos que a natureza geral da filosofia, ao longo da história e aqui aplicada a Kant e Schopenhauer, reside na maneira que colocamos tais questões. Kant e Schopenhauer criticam ferozmente a metafísica dogmática; Kant decreta seu declínio, Schopenhauer encontra uma saída, a metafísica imanente da Vontade. A filosofia de Schopenhauer pretende dessa forma *superar* a crítica kantiana. Ao tomar para si a tarefa de evidenciar os limites do projeto crítico kantiano, o autor de Dantzig examinará os erros cometidos pelo *mestre*, sem, contudo, deixar de reconhecer seus méritos.

---

[83] Cf. A. Philonenko. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1980

[84] Schopenhauer sobre Kant: "não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia entre *ele* e *mim*; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele" (Schopenhauer, p. 48, *grifo nosso*; *KK*, p. 366).

1.2 SCHOPENHAUER E A FILIAÇÃO A KANT, CONTINUIDADE E DESDOBRAMENTOS

É bem verdade que Schopenhauer se sente profundamente lisonjeado por ter descoberto a primeira edição da *Crítica a Razão Pura* de Kant e sobre ela tenha tido uma marcante influência. Ele tece vários elogios a obra, lhe concedendo uma magnitude que talvez nunca tenha sido dada anteriormente. Ainda assim, o filósofo deslinda suas insuficiências e obscuridades[85]. O declínio do entusiasmo, explica Schopenhauer, reside no fato de que o vigor presente na primeira edição da *Crítica* perdera fôlego em sua segunda edição e na *Crítica da razão prática*[86]. Dificilmente poderíamos aqui falar na relação entre Schopenhauer e Kant sem considerarmos essa intepretação que o autor de *O mundo* faz dessas obras, sobretudo da *Crítica da razão pura.* A preferência teórica de Schopenhauer pela primeira edição da *Crítica da razão pura* (1781) tem uma implicação importante: na primeira edição da Crítica, Kant permanece firme seguindo o idealismo, ainda que ao final, esse posicionamento contrarie sua dedução da coisa em si. O filósofo de *Könisberg* extrai o mundo visível, o mundo da aparência a partir do sujeito, embora não tenha feito isso como Berkeley e o próprio Schopenhauer. Kant na primeira *Crítica* mantém-se fiel a proposição idealista que "não existe objeto sem sujeito", a existência de um está relacionada a existência do outro; é desta centelha que despontará a coisa em si. Schopenhauer concorda com Kant neste aspecto. Entretanto, segundo o autor de *O Mundo,* Kant errou ao ter introduzido a coisa em si pela lei da causalidade. Segundo Schopenhauer, Kant afirmara que tudo que afeta os órgãos dos sentidos tem de possuir uma causa externa, contudo, ele não atentou que a lei da causalidade é por nós conhecida *a priori,* logo tratar-se-á de uma função do nosso intelecto, portanto de origem subjetiva. Isso significa que toda intuição empírica, isto é, tudo que se relaciona as sensações, espaço, mundo das aparências se assenta na subjetividade, fora disso

---

[85] Schopenhauer, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*, p. 497; *KK*, p. 376.

[86] Nas palavras do filósofo: "Que ninguém imagine conhecer a *Crítica da Razão Pura* e possuir um conceito distinto da doutrina de Kant caso a tenha lido apenas na segunda edição, ou nas seguintes baseadas nesta; isto é absolutamente impossível: pois leu apenas um texto mutilado, corrompido, em certa medida inautêntico" (Schopenhauer, p. 505; *KK*, p. 382). Sobre essa impressão de Schopenhauer a respeito de Kant, Lefranc (2007, p. 65) afirma: "enquanto o autor da primeira edição da *Crítica da razão pura* conserva o pleno vigor, conservada ainda nos *Fundamentos da metafísica dos costumes,* as modificações da segunda edição da *Crítica da razão pura* e a edição da *Crítica da razão prática* mostram, na opinião de Schopenhauer, uma verbosidade e um recuo do espírito crítico, que se vão acentuando mais ainda, lamentavelmente, na *Doutrina do Direito".* Em perspectiva semelhante, Cacciola (1994) destaca que esse declínio, nada mais é, na ótica de Schopenhauer, a recaída de Kant ao tradicional dogmatismo. "A ameaça dogmática já configurada na filosofia teórica concretiza-se na Ética de Kant, quando esta acolhe como postulados: Deus, imortalidade da alma e liberdade" (CACCIOLA, 1994, p. 20).

não há inteligibilidade da coisa em si. Schopenhauer em contrapartida a Kant, então determina: o mundo das aparências é apenas o mundo como representação; podemos alcançar o em si deste mundo trilhando outro caminho. A visão idealista expressa na primeira edição da *Crítica,* foi suprimida na segunda edição. Como foi dito, Schopenhauer ressalta a importância dessa primeira edição, embora mostre que o sistema kantiano não consegue se desvencilhar de sua maior contradição, a dedução da coisa em si a partir da causalidade.

Ademais, Schopenhauer também procura separar-se das chamadas filosofias idealistas, nomeadamente Fichte e seus sucessores. Para Schopenhauer, os idealistas se debruçaram sobre a filosofia prática de Kant (teor da *Crítica da Razão Prática*) muito mais que a primeira edição da *Crítica da razão pura* e, por conta disso, deturparam o *criticismo* que a duras penas havia sido erguido. Isso ocorrera, segundo Schopenhauer, porque nas mãos de seus intérpretes – filósofos leitores -, a filosofia de Kant se desvelava como um uma mera serva da teologia - *ancilla theologiae*[87] (CACCIOLA, 1994). A razão pura prática, tal qual pensara Kant, trata-se de uma faculdade que produz *a priori* deveres absolutos. Essa razão determina à vontade e não o inverso. A partir desta postulação, Kant far-nos-á, assim como ocorreu com seus intérpretes, regressar a discussões acerca do livre arbítrio, da imortalidade da alma, do Supremo bem, temas tão caros a teologia clássica. Dentre outros aspectos, Schopenhauer critica abertamente à concepção de um uso *prático* da faculdade racional, mas se tratando da moral, como veremos posteriormente nos capítulos dedicados a religião, o alvo da crítica engloba toda ética fundada em alicerces teológicos ou de natureza transcendente. Nesse ponto referente a religião e à moral (razão prática), Schopenhauer diferirá da filosofia kantiana e, nesse sentido, acusará àquela de ser uma mera vestimenta da moral teológica. Segundo o autor de *O Mundo,* a moral kantiana está presa a fundamentação teológica. Oposta a Schopenhauer, a "moral do dever" proposta pelo filósofo de *Könisberg,* afirmará que a filosofia moral não deve dizer simplesmente *o que é*, mas prescreve o dever,

[87] Essa relação entre filosofia e teologia esteve presente na doutrina de muitos filósofos, sobretudo com o advento do pensamento "moderno". Conforme Polka, os grandes filósofos da modernidade são expressamente aqueles que se ocuparam seriamente da teologia cristã, o *logos* de Deus: Descartes, Spinoza, Vico, Kant, Hegel, Kierkegaard, e até Nietzsche. De fato, esses filósofos evitaram qualquer dualismo simples (oposição) entre filosofia e teologia, entre razão e fé. Polka endossa que esses pensadores estão em conformidade com o propósito declarado por Spinoza no *Tratado Teológico-Político,* separar a filosofia da teologia, porém, sem hierarquizar nenhuma delas. Como resultado teríamos, pois, a eliminação de qualquer dominação de uma pela outra. Neste caso, não podemos afirmar, que uma é auxiliar (nem serve como a *ancilla* ou serva de) da outra. O que Spinoza nos mostra, em outras palavras, ressalta Polka, é que a separação entre filosofia e teologia não pode ser feita de um ponto de vista meramente filosófico (em sua oposição à teologia) ou meramente teológico (em sua oposição à filosofia). Cf.: POLKA, B. *Rethinking philosophy in light of the Bible: from Kant to Schopenhauer*. Lanha, MD: Lexingtion Books, 2014.

isto é, *como as coisas deve ser*. Em contrapartida, para Schopenhauer, a essência da filosofia é a contemplação, logo mantém-se restrita no seu campo, isto é, apenas reflete sobre a moral, especula, descreve, explica, não prescreve regras. A prescrição de regras, caberia a teologia.

Em suma, Schopenhauer aponta que os idealistas se debruçaram mais sobre a significação moral do agir humano, conteúdo da *Crítica da razão prática*, que a estética transcendental, cerne da primeira crítica. Na *Crítica da razão prática*, Kant sustenta que o fundamento de toda ética independe da experiência, ou seja, é universal. Esse fundamento não poderá ser outra coisa senão, o que na linguagem kantiana denominamos coisa-em-si. Baseado nisso, algumas filosofias pretenderão chegar ao em si do mundo pela via da causalidade. Schopenhauer criticará brutalmente essa tentativa, porém verá com plausibilidade o argumento kantiano acerca da indemonstrabilidade da coisa-em-si. Se a coisa-em-si, conforme veremos, permanece incognoscível, a metafísica entra declínio. A derrocada da metafísica também suplanta os dogmas apresentados pela religião. A filosofia de sua época e a precedente tinha essa tarefa, provar os dogmas, por isso constituía-se serva da teologia. Antes desta questão, analisemos como Schopenhauer compreende a filosofia kantiana em seu conjunto.

O que Schopenhauer pretende esclarecer afinal a partir de Kant? Por que seria relevante investigarmos tal questão? Tais perguntas, longe de retomarem o rebuscamento que se vale a escrita kantiana, conduzem-nos a respostas que trazem a imagem de um tempo em ruptura e descobertas. O tempo de Schopenhauer segue o espírito de sua época (*Zeitgeist*); é o tempo de contestação dos modelos absolutos, das tensões e contrastes, contraste entre o espírito e o instinto, paixão e a redenção, utilizando as palavras de Mann (1990). Em todo caso, pensar mais amiúde a posição de Schopenhauer com relação a Kant, não requer somente esses aspectos; é preciso também levar em conta o itinerário que o autor de Dantizg construiu para *corrigir* o criticismo, pois não é apenas no *Apêndice* a *O Mundo* que encontraremos referências sobre o assunto[88].

Tal reflexão, entendemos, é de suma importância, sobretudo para refutar perspectivas que muitas vezes defendem que a metafísica de Schopenhauer e a filosofia teórica de Kant são incompatíveis[89]. Essas interpretações apontam que a relação entre Schopenhauer e a filosofia kantiana não é de proximidade, mas de divergências, confrontos. Destarte, não é

[88] Em sua obra inaugural, *A quádrupla raiz* (1813), Schopenhauer já expõe seu posicionamento a respeito dos significados e limites do projeto crítico kantiano. Contudo, queremos deixar claro que as duas obras se complementam. Por uma questão de economia nos deteremos mais ao *Apêndice.*

[89] Cf. A. Philonenko, op. cit; Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde.* Paris: PUF, 1994.

sobre isso que discorremos inicialmente. Nosso objetivo primevo é examinar o alcance das implicações ontológicas, teóricas e epistemológicas de Kant em sua primeira *Crítica* nas teses de Schopenhauer. Talvez, uma das maiores facetas que podemos encontrar ao fazer um exame desse porte seja o fato de que Schopenhauer em sua obra nunca negou sua filiação a Kant; na verdade o que ele refutara foram alguns dos argumentos[90] do pensamento transcendental, não sua letra. Em outros termos, na *Crítica da filosofia kantiana* (Apêndice ao *O Mundo)*, ele deixa claro que rejeita alguns aspectos da filosofia transcendental, mas não seu espírito. Nas palavras do filósofo:

> Meus desacordos com relação a Kant, e que são encontrados em minha obra, só posso justificá-los inteiramente pelo fato de nos mesmos pontos eu o acusar de erro, descobrindo as falhas que ele cometeu. Eis porque neste apêndice tenho realmente de proceder polemicamente contra Kant e, em verdade com seriedade e com todo empenho: pois somente assim pode ocorrer que o erro, aderido à doutrina de Kant, seja removido, e a verdade dela brilhe tanto mais clara e se mantenha tanto mais firme (SCHOPENHAUER, p. 483)[91].

Contestar essa consideração significa, de alguma forma, falsear o escopo que ilumina o pensamento de Schopenhauer, ou seja, que as teses do autor de *O Mundo* se edificariam à margem da especulação kantiana[92]. Por ventura, ainda que Schopenhauer tenha refutado Kant, um dado permanece: ele jamais abandonou a distinção entre fenômeno (aparência) e coisa-em-si, núcleo da filosofia transcendental. Eis o compromisso e a fidelidade intelectual que a crítica schopenhaueriana certamente assume e que marca sua filosofia.

A tarefa de Schopenhauer era, portanto, transpor os limites da filosofia crítica kantiana e mostrar o germe que tornara o criticismo tão vazio e inócuo. Essa tarefa, além de difícil, era laboriosa afinal, exigia que o autor de *O Mundo* demonstrasse as falhas e erros de um dos grandes gênios da modernidade, como ele mesmo afirmara: "só através do tempo se tornará manifesta toda a força e importância da doutrina de Kant" (Schopenhauer, p. 482)[93].

---

[90] Cf. P. Guyer, Schopenhauer, Kant and The Methods of Philosophy, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Edited by Christopher Janaway, Birbeck College, University of London, New York, Cambridge University Press, 2007.

[91] Schopenhauer, A. *KK*, p. 366.

[92] A professora Maria Lúcia Cacciola em sua dissertação de mestrado defendida em 1982 aqui no Brasil já enunciava: "Examinando o elenco de "acertos" e "correções" enumerados por Schopenhauer, dá para concluir que este acaba praticamente por conformar Kant "a sua imagem e semelhança", coisa não tão rara em filósofos leitores" (Cacciola, 1983, p. 91).

[93] Schopenhauer, A. *KK*, p. 365.

Para Schopenhauer, o próprio espírito do tempo, reformado e transformado pelo influxo da doutrina kantiana conseguirá dar testemunho do poder que se revelara a filosofia de Kant. Neste caso, para além do reconhecimento e das insuficiências apontadas, tornava-se necessário que se erigisse um outro ponto de partida. Com efeito, era preciso perscrutar um novo caminho, um que mesmo seguindo a rota do kantismo, pudesse se desvencilhar das armadilhas[94] que ele construiu.

Conforme Schopenhauer, a descoberta fundamental da filosofia crítica de Kant repousa na distinção entre conhecimento *a posteriori e* conhecimento *a priori*, cerne do idealismo transcendental[95]. Isso quer dizer, não temos porque negar –tampouco é essa nossa intenção – que a própria filosofia schopenhaueriana, ao seu modo, viria a se realizar como um projeto transcendental. Por outro lado, cumpre-se já argumentar, que as noções e conceitos, a partir dos quais se desenvolve o pensamento único do autor de Dantizg, possuem um outro alicerce importante: não é a razão, mas a experiência. Ademais, nossa tese demonstrará que o percurso assumido pelo filósofo será a síntese do idealismo do pensamento transcendental e do realismo. Em linhas gerais, vale lembrar que a perspectiva que Schopenhauer adota tentará pôr em relevo, sobretudo no *Apêndice*, as desvantagens do idealismo transcendental.

Nosso autor insiste que a filosofia de Kant é subjetiva e, por isso mesmo, incompleta. Sobre o pensamento crítico-transcendental, ele sustenta que este toma como seu ponto de partida o subjetivo e considera a consciência como algo dado. Destarte, a partir dela mesma e de suas leis *a priori*, sustenta o autor, a consciência obtém o resultado de que aquilo que ali ocorre não pode ser nada além de mera aparência. Para que possamos de fato, adentrar e analisar as implicações desse embate, retomemos a leitura do *Apêndice*[96]. Neste escrito que complementa sua obra magna, encontramos o ponto de vista de Schopenhauer sobre Kant e não o pensamento crítico propriamente do autor Könisberg. Isso significa dizer que, embora

---

[94] Conforme Cacciola (1994, p. 20), "é no próprio núcleo da filosofia transcendental, na concepção de razão, que Schopenhauer localiza o germe que teria sido responsável pelo retorno ao dogmatismo".

[95] No ensaio *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer (2001) destaca que a separação entre o conhecimento *a priori* e o *a posteriori* realizada por Kant, foi uma das maiores e mais enriquecedoras descobertas da filosofia, de onde pode vangloriar-se a metafísica. Mas afinal, o que é um conhecimento *a priori*? "O fato, por Kant rigorosamente demonstrado, de uma parte de nosso conhecimento nos ser consciente *a priori* não admite nenhuma outra explanação a não ser a de que essa parte é constituída pelas formas de nosso intelecto: em realidade, antes de uma explanação isto é simplesmente a expressão distinta do fato mesmo; pois *a priori* significa apenas "não adquirido pelo caminho da experiência, portanto, não vido de fora para nós; ora, aquilo presente no intelecto sem ter vindo de fora é justamente o que lhe pertence originalmente, seu ser próprio" (Schopenhauer, p. 508-59; *KK* 385-386).

[96] Sem menosprezarmos a obra *Sobre a quádrupla raiz*, veremos que é no *Apêndice* que Schopenhauer realiza um grande esforço para compreender a filosofia de Kant, pelo menos em sua totalidade.

Schopenhauer tenha se preocupado em mostrar os principais traços do projeto crítico e seus problemas, o que é legítimo, há uma distância entre os filósofos, a qual não podemos desconsiderar. Um aspecto que claramente os separa, mostra Guyer (2007) é a questão metodológica: temos a primazia da percepção na filosofia schopenhaueriana e reflexão no projeto crítico kantiano[97].

No *Apêndice,* Schopenhauer procura justificar teoricamente o pensamento único, revelando seu sentido e alicerce. Esta justificação (*Rechtfertigung*) indicará um primeiro passo na delimitação das bases da metafísica a ser edificada. O autor de *O Mundo* intenta mostrar que embora sua filosofia em muitos pontos discorde da proposta kantiana, inclusive chegando a contradizê-la, um aspecto se sobressalta: seu pensamento, por mais diferente que seja do conteúdo (*Inhalt*) da crítica kantiana, ele a toma como ponto de partida (*Startpunkt*); não só o conteúdo da *Crítica*, mas também a intuição, os escritos hindus e a doutrina platônica[98]. Quanto a Kant, cumpre-se afirmar que à adesão schopenhaueriana ao kantismo e sua concomitante interpretação da filosofia transcendental, deve-se em parte a rejeição as filosofias idealistas. É a partir disso que emergirão as duas significações ou pontos de vista fundamentais de sua doutrina e sua *ontologia da Vontade*: vontade e representação.

A leitura de Schopenhauer tem como horizonte reconhecer os principais méritos da filosofia kantiana[99]. Para ele, o maior deles foi a distinção (*Unterscheidung*) entre aparência (*Erscheinung*) e coisa-em-si (*Ding an sich*) "com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o *Intelecto,* pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas" (Schopenhauer, p. 456)[100]. Aqui faz-se necessário tecermos alguns esclarecimentos. Muitos intérpretes da filosofia de Schopenhauer ao se reportarem a distinção kantiana, utilizam o termo fenômeno ao invés do termo aparência. Citemos apenas

[97] Enquanto a epistemologia Schopenhauer parte do conhecimento direto e intuitivo, a especulação kantiana se debruça sobre o conhecimento indireto e abstrato.

[98] Assim ele afirma: "manifestadamente, minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão (Schopenhauer, p. 483; *KK*, p. 365).

[99] Schopenhauer também destaca a beleza e o estilo de Kant. Segundo ele, trata-se de um "espírito superior", que possui uma força de pensamento inteiramente incomum, comparável a arquitetura gótica, dada sua simetria e multiplicidade. Também é oportuno enfatizar que Schopenhauer valoriza a visão idealista expressa tão distintamente na primeira edição da *Crítica da razão pura.*

[100] Schopenhauer, A. *KK*, p. 367.

três, um estrangeiro e dois brasileiros, Julian Young[101], Jarlle Salviano[102] e L. Petrich[103]. Young destaca que através da distinção entre fenômeno e coisa-em-si[104] (que Schopenhauer reconhece), Kant assegura tanto que a mente consciente é sempre ativa, empenhada na inteligibilidade das coisas, quanto mostra que o mundo da experiência cotidiana, o mundo espaço-temporal, é "aparência" (*appearance*) ou "fenômeno" (*phenomenon*), distinto da realidade em si mesma. Nessa última assertiva, *aparência* e *fenômeno* são concebidos praticamente como termos equivalentes. Na concepção de Jarlle Salviano (2009, p. 104) "o ponto de partida não só da epistemologia ou da ontologia, mas de toda a filosofia schopenhaueriana, é a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si (*Ding an sich*)". Salviano não faz menção ao termo aparência[105], pelo menos não no contexto do nosso debate, mas ao termo fenômeno; na verdade, ele evoca a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si com o intuito de demonstrar a filiação quase incondicionada de Schopenhauer à filosofia kantiana. Já Petrich seguindo o mesmo itinerário, sustenta em sua tese de doutoramento que Schopenhauer construiu seu sistema sobre as bases da filosofia kantiana, especialmente no que se refere à distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Por conta disso, o autor de *O Mundo* se autocompreende como herdeiro legítimo da filosofia exposta na *Crítica*. Como anunciamos no início, essa leitura não é uníssona, nem no Brasil, muito menos lá fora[106]. No caso dos estudos brasileiros, podemos considerar pioneira a interpretação de Jair Barboza em sua conhecida tradução de *O Mundo,* especificamente sua segunda edição.

Na tradução de *O Mundo* republicada em 2015, Jair Barboza verte o termo *Erscheinung* por "aparência". Na versão anterior (2005) o termo adotado foi "fenômeno". Barboza, que se dedicou sobremaneira a essa reflexão, argumenta que é preciso diferenciar, em se tratando do contexto da filosofia schopenhaueriana, esses dois termos. Distinção essa

---

[101] Cf.: Young, J. *Schopenhauer*, London and New York, Routledge, 2005.
[102] Cf.: Salviano, J. O Fundamento Epistemológico da Metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer. In: *Revista Transformação*, v. 32, n. 2, 2009.
[103] Cf.: Tese de Doutorado de Lademir R. Petrich. *O retorno do discurso religioso em Arthur Schopenhauer como expressão da limitação metafísica,* defendida em 2012, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), sob orientação do Prof.º Dr.º Luís Henrique Dreher.
[104] Young assevera que o grande mérito de Kant, segundo Schopenhauer, seria a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si*, baseado na tese de que entre nós e as coisas há sempre o intelecto: "'Kant's greatest merit', Schopenhauer writes, 'is the distinction of the **phenomenon** from the thing in itself, based on the proof that between things and us there always stands the intellect' (YOUNG, 2005, p. 4, *grifo nosso*):
[105] No referido ensaio ele afirma: "aparência é um problema de entendimento, do conhecimento intuitivo (*in concreto*), em que o mesmo objeto pode promover uma intuição falsa, se posto em determinados estados, ou relações com outros objetos, como, por exemplo, a percepção da lua no zênite e no horizonte" (2009, p. 111).
[106] Cf.: Janaway. *Will and Nature*, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Edited by Christopher Janaway, Birbeck College, University of London, New York, Cambridge University Press, 2006.

que, cumpre-se salientar, demarca o *distanciamento crítico* de Schopenhauer em relação a Kant (BARBOZA, 2014). Segundo Barboza, o termo *Erscheinung* em alemão pode compreender tudo aquilo que está oculto e de alguma forma vem a lume, ou seja, aparece (*erscheint*), enquanto o termo fenômeno utilizado por Kant tem sua origem na língua grega e significa tudo aquilo que aparece empiricamente[107]. Ademais, em Schopenhauer, como veremos, tudo o que *aparece* é representação – minha representação - (*Vorstellung*), o mundo que se desvela como irrealidade, ilusão[108] (*Schein*) dos sentidos. Já o mundo dos fenômenos de Kant, distintamente do schopenhaueriano, possui consistência, ele é real[109]. Com efeito, quando Kant refere-se aos fenômenos como *Erscheinung* não traz à baila essa visão quimérica da realidade que Schopenhauer afirma. Seja como for, assegura Barboza, permanece o fato de que, para Schopenhauer fenômeno tem sentido de *aparência extraordinária*, daí a tradução de *Erscheinung* por aparência. Christopher Janaway (1999), em seu capítulo intitulado "Vontade e Natureza" (*Will and Nature*) já se atentara para este fato[110]. Ele acrescenta apenas que Kant não chegou a ter ciência que a *aparência* é o mundo como representação e que a *coisa em si* é vontade.

Feita essas considerações, falemos dos limites do projeto crítico kantiano, segundo Schopenhauer. A primeira delas é a possibilidade da metafísica. Calcado na exigência de não admitir nenhum retorno ao dogmatismo pré-critico, Schopenhauer constata que a metafísica kantiana além de inviável, possui deturpações. Segundo Schopenhauer, Kant concebe a metafísica como o saber que se debruça sobre tudo aquilo que está além da

---

[107] No caso de Kant, ressalta Barboza (2014), o termo fenômeno opõe-se a outro termo caro ao criticismo, também de origem grega, o *número* (o inteligível), que seria a coisa em si.

[108] Um problema que inevitavelmente surgirá na ontologia schopenhaueriana é a relação entre verdade e ilusão diante da negação da Vontade como veremos no quarto capítulo deste trabalho. Nos livros I e II de *O Mundo*, primeiro tomo, Schopenhauer sustenta que o mundo é Vontade e Representação, ambos estão interligados e não podem ser concebidos em termos absolutos. Do mesmo modo, podemos analisar as concepções de *verdade* e *ilusão*: a Vontade é coisa-em-si e se manifesta no mundo fenomênico, noutros termos, o núcleo mais íntimo do mundo só encontra sua verdadeira significação com relação a "aparência" (ilusão) no mundo representativo. Verdade, ilusão (aparência, irrealidade) são, portanto, duas faces de uma mesma moeda. Poder-se-ia então pensar: se extinguirmos um dos lados, ao mesmo tempo, extinguiremos o outro? Em outras palavras, a negação da Vontade levaria a negação do outro, o mundo como representação?

[109] Safranski confirma essa perspectiva. Conforme ele (2011, p. 363) "para Kant, o fato de sermos um ser necessariamente aprisionado (*notwendige Verhaftsein*) ao mundo fenomênico das representações não representa de maneira alguma assinatura de uma vida falsa. Kant insistiu, sobretudo na segunda edição de *A Crítica da Razão Pura*, que o "mundo fenomênico" (*erscheinende Welt*) não deve ser entendido como uma mera "aparência" (*Schein*) no mesmo sentido de uma ilusão ou de um engano"

[110] Nas palavras de Janaway (2006, p. 165): "Even Schopenhauer seems to be reading himself this way: his claim that Kant's greatest merit is the distinction of appearance from thing in itself is followed by the qualification that Kant 'did not arrive at the knowledge that the appearance is the world as representation and that the thing in itself is will'. Yet in truth, Schopenhauer's notion of his task is quite distinctive and is not a direct competitor of Kant's".

experiência, tornando-se por isso inalcançável a qualquer princípio que possa dela advir. Assim lemos nos *Prolegômenos: "*no tocante às fontes do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas (KANT, 2003, p. 23)". O autor de Könisberg ainda acrescenta que os princípios e conceitos fundamentais da metafísica não poderão de modo algum ser hauridos da experiência, nem a externa, nem a interna. Schopenhauer ao deparar-se com essas incursões tanto sente que Kant falhara em seu ambicioso projeto, como caíra nos mesmos erros que os metafísicos tradicionais. Conforme o autor de *O Mundo,* Kant considera que a razão, investida de todo seu poder (as categorias do entendimento), pode conhecer tão somente aquilo que se encontra nos limites da experiência possível, ou seja, fora dela não há cognoscibilidade. Ora, como o objeto da metafísica ultrapassa a esfera da experiência, esta torna-se uma ciência inútil.

Mesmo convicto do quão brilhante fora a filosofia kantiana, a crítica de Schopenhauer ao autor de *Könisberg* é vigorosa. O filósofo de *O Mundo* ressalta o fato de Kant ter apontado a existência de estruturas "inatas" em nosso intelecto capazes de dar significado/entendimento a realidade, contudo, ele afirma que a partir delas não é possível que se erga nenhum conhecimento metafísico sólido. Essas estruturas não pertencem as coisas enquanto tais, senão teríamos a aceitação do puro realismo, mas ao sujeito. A percepção de Schopenhauer termina em uma substancial transformação da filosofia transcendental kantiana conforme veremos, ao esboçarmos os dois pilares da filosofia schopenhaueriana: vontade e representação. De todo modo temos uma ressalva, o autor sentencia o vazio que constitui o conceito de metafísica em Kant[111] e ainda assim, aponta um espectro positivo nesse cenário. Para Schopenhauer, Kant, apesar de tudo, trouxe a filosofia ao mundo.

Vários filósofos tentaram unir o empirismo ao racionalismo e, ao nosso ver, foi o projeto kantiano que fez a síntese mais produtiva. O filósofo tentou superar a antiga dicotomia existente entre racionalistas[112] (Descartes, Leibniz, p. ex.) e empiristas[113] (Locke, Berkeley e Hume p. ex.), criando sua teoria do conhecimento de Kant, denominada filosofia transcendental ou idealismo transcendental. Deleuze, por exemplo, em sua obra *A filosofia*

[111] A formulação kantiana de que a metafísica deve ser compreendida como o conhecimento daquilo que se situa para além da experiência possível parece seguir a definição clássica do termo, Wollf, por exemplo.
[112] O racionalismo é a "posição epistemológica que vê no pensamento, na razão, a fonte principal do conhecimento" (HESSEN, 1987, p. 60).
[113] O empirismo é a "concepção que fundamenta nosso conhecimento, ou o material com o qual ele é construído, na experiência através dos cinco sentidos" (HONDERICH, 1995; p. 226).

crítica de Kant, aponta que a grande querela entre empiristas e racionalistas foi resolvida por Kant através da razão; o filósofo da *Crítica* resolveu a questão, ao considerar a razão como um fim em si mesma. Segundo Deleuze, "os fins ou interesses da razão não são julgáveis nem pela experiência nem por outras instâncias da razão não julgáveis nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneçam exteriores ou superiores à razão. Kant recusa de antemão as decisões empíricas e os tribunais teológicos (2009, p. 09). Percebe-se aí que Kant propôs justificar a origem e possibilidade de todo conhecimento, partindo da constatação de que nem o *empirismo,* nem o racionalismo conseguem explicitar plausivelmente o conhecimento. O filósofo de *Könisberg* revela-nos que apesar de o conhecimento se alicerçar na experiência, ele necessita das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento para se realizar e tais características são inerentes a cognição humana. A epistemologia kantiana buscou mostrar que a dicotomia empirismo/racionalismo necessitaria de um ponto intermediário, haja vista que pensamentos sem conteúdo são vazios, e intuições sem conceitos são cegas (KANT, 2003).

Com tal objetivo crítico, o autor buscou, ao mesmo tempo, livrar a razão das impurezas impostas pelo dogmatismo ou fisiologismo, bem como restituir a metafísica seu verdadeiro lugar. É nesse sentido que Kant realiza a chamada *revolução copernicana* na filosofia[114], apontando o sujeito como possibilidade do conhecimento. Na *Crítica* ele afirma que só conhecemos *a priori* as coisas a partir daquilo que nós mesmos nelas pomos. Trata-se de conhecimento necessário e universal que independe da experiência, não desta ou daquela, mas de toda experiência (KANT, 2001). Em Kant permanece, pois, o velho desejo de conhecer e esse conhecimento é tão mais seguro na medida que segue os preceitos da universalidade e da necessidade. Conquanto, há uma ressalva: este conhecimento, embora não exaurido da experiência, deve concordar com ela. Chega-se aqui a pedra de toque da filosofia kantiana; o autor de Könisberg entende que o conhecimento *a priori* diz respeito à estrutura cognitiva do sujeito, sejam elas as "formas originárias do intelecto[115]", ou " formas *a priori da* sensibilidade", tempo e espaço[116]. Assim, Kant consegue despertar do "sono

[114] Cf.: Prefácio a segunda edição da *Crítica* de Kant. Neste preâmbulo, Kant sustenta que os objetos não devem ser referência para a cognoscibilidade das coisas, mas o sujeito, o sujeito transcendental; é a partir dele que os objetos devem se regular.

[115] Conforme Lefranc (2007, p. 70) é preciso que "observemos que esses conhecimentos *a priori* não são de modo algum as ideias inatas da filosofia clássica, mas somente as condições de nossa faculdade de conhecer". Ele complementa: "Schopenhauer esclarece o *a priori* mediante esta imagem: *a mão pode deixar escapar tudo, salvo a si mesma"* (LEFRANC, 2007, p. 70, *grifo nosso*).

[116] Tempo e espaço não são conceitos, mas intuições. São eles o fundamento dos juízos sintéticos *a priori* da *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Nesse aspecto Schopenhauer com Kant. Como na

dogmático", conduzindo sua filosofia a idealidade transcendental. É na esteira dessa guinada, a partir do sujeito (*Subjekt*) e da própria experiência (*Erfahrung*) que o filósofo de Dantzig tenta decifrar o enigma do mundo. Assim lemos nos *Fragmentos:*

> Já que eu mesmo sou kantiano, quero aqui assinalar minha relação com ele com uma palavra: Kant ensina que nada podemos saber além da experiência e de sua possibilidade. Admito isso, afirmando, todavia que a própria experiência no seu todo é passível de uma interpretação que tentei dar, decifrando-a como um escrito, não, porém como os filósofos anteriores que se incumbiram de ir além dela apenas por meio de suas formas, o que o próprio Kant mostrou ser proibido (SCHOPENHAUER, 2003, p.32).

Talvez seja possível afirmar que, entre os pensadores pós-kantianos, Schopenhauer figure como aquele que mais se empenhou no problema da experiência, uma vez que ele tentou abarcá-la de um modo totalmente *sui generis.* O filósofo procurou tratá-la não apenas como um objeto geral para o entendimento, mas como chave que soluciona o enigma do mundo. Para o autor de *O Mundo* essa chave é justamente a conexão entre a experiência externa e a interna. Se em Kant, a metafísica diz respeito ao que está além, em Schopenhauer esta refere-se a uma compreensão profunda do mundo mesmo, mediante o "entrelaçamento adequando e no ponto certo" da experiência externa e interna. De toda sorte, vejamos, Schopenhauer, salvaguarda o mérito kantiano no que diz respeito a aporética questão dos *limites* do *conhecer*, mas pensa algo antes não suscitado pela descoberta transcendental, o próprio significado o mundo[117]. Esse esquecimento abre espaço para a construção de uma outra metafísica, uma *metafísica imanente*, pautada na experiência e suas vicissitudes.

---

perspectiva kantiana, Schopenhauer considera que o *espaço* e o *tempo* não são princípios extraídos da experiência sensível, como pensava o empirismo, mas são formas *a priori* do conhecimento, são como *lentes* através dos quais os objetos nos são dados.

[117] Para Schopenhauer, tanto o dogmatismo clássico e ainda a filosofia transcendental kantiana consideraram inexequível que a solução do mundo, a possibilidade de todo conhecimento, pudesse vir da experiência. Na verdade, ambos, cada um a seu modo, tomaram como idênticos *metafísica* e conhecimento *a priori*. Na ótica do autor de *O Mundo,* se fosse possível pensar uma chave (*Schlüssel*) para o enigma do mundo a partir do idealismo transcendental, esta deveria ser apenas conceitual, uma vez que o único elemento capaz de fornecer essa solução, a *experiência*, foi suplantada. Eis o erro fundamental dos filósofos anteriores: "o mundo e nossa própria existência apresentam-se a nós, necessariamente, como um enigma; ora, sem mais, é admitido que a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele (pois este é o significado de "para além da possibilidade de toda experiência"); e que, daquela solução, teria de ser excluído tudo o que de alguma maneira pudéssemos conhecer de modo *imediato* (pois este é o significado da experiência possível, tanto interna quanto externa); a solução do enigma tem antes de ser procurada somente naquilo que podemos obter indiretamente, a saber, por meio de deduções, a partir de princípios universais *a priori*" (Schopenhauer, p. 495-496; *KK*, p. 375).

Concomitante a crítica, seguindo a distinção kantiana entre conhecimento *a priori* e conhecimento *a posteriori, coisa-em-si* e *fenômeno* (aparência), Schopenhauer lançará as bases fundamentais de sua doutrina, Vontade e representação.

O filósofo de Dantizg quer construir uma doutrina ancorada no saber intuitivo, distintamente de Kant, que buscou fundamentar explicitamente seu projeto na abstração, nos conceitos. Segundo o autor de *O Mundo,* a filosofia kantiana tanto não soube definir com clareza noções como "entendimento, "intuição", como acabou confundindo "conhecimento intuitivo" com "conhecimento abstrato". Em sua epistemologia, Kant afirma que o conhecimento possui duas fontes: a sensibilidade e o entendimento. Pelo primeiro recebemos as representações/intuições empíricas (sensações), pelo segundo conhecemos os objetos; pela sensibilidade um objeto nos é dado, pelo entendimento ele é pensado. Observemos; a perspectiva kantiana considera que as impressões (fruto das sensações) vêm do exterior, portanto, são objetos, "tornam-se" representações. Para a Schopenhauer, há um equívoco nessa incursão, a impressão não vem do mundo exterior, ela é uma afecção dos órgãos dos sentidos, logo, parte do intelecto, é subjetiva. A passagem, por assim dizer, da sensação à representação, só se dá mediante a *causalidade*[118], função do entendimento; é através dela que objetos (presentes no tempo e no espaço), passam a existir e serem percebidos. Assim profere Schopenhauer: "só pela aplicação do *entendimento* (isto é, da lei causalidade) e das formas da intuição do tempo e do espaço é que nosso *intelecto* converte essa mera *sensação* em uma *representação*, que doravante, existe como objeto (SCHOPENHAUER, p. 509,)[119]. A crítica schopenhaueriana despreza a analítica transcendental, julgando justamente que a faculdade do entendimento (a lei da causalidade) e do conhecimento intuitivo são, por si, suficientes; os próprios animais são capazes de possuir semelhantes representações. Para o autor de Dantzig não há necessidade, portanto, nem de conceito nem de pensamento.

Na ótica do autor de *O Mundo,* os objetos não são diferentes de suas representações, na verdade eles mesmos são a própria representação (*Vorstellung*), ou seja, os objetos são exatamente aquilo que nos aparece de modo imediato em nosso entendimento[120]. Kant em

[118] Kant se ocupa em sua *Lógica Transcendental,* com doze categorias do entendimento, dentre elas, a lei da causalidade, Schopenhauer, por seu turno, só conserva esta, o princípio de causa-efeito. O autor de *O Mundo* considera fundamental dispensar as outras categorias. Para ele, a falta de simplicidade é algo nítido no esquematismo kantiano; a lógica é repleta de "falsas" simetrias, além de possuir um gosto exagerado por complicações inúteis.

[119] Schopenhauer, A. *KK*, p. 385.

[120] Em Schopenhauer o entendimento recebe a matéria da intuição, estando diretamente ligada a ela, em Kant, o entendimento permanece associado aos conceitos, abstração. Mas Kant esclarece, mesmo o entendimento

seu procedimento, distinguiu ambos, objeto e objeto da representação, daí a insistência de Schopenhauer em censurá-lo. Para Schopenhauer o objeto sempre existe *na* e *para* intuição. A intuição em Schopenhauer não é apenas empírica, ela é ainda intelectual[121]. Aliás, de acordo com o filósofo o entendimento, por meio da intuição possui uma atividade intelectual primária, por meio do qual se concebe o mundo exterior. Isso implica dizer que os objetos (da intuição, que aparecem de modo imediato) só poderão ser pensados, pela razão, conceito, de modo mediato[122]. No caso de Kant, não há essa separação, os objetos são prescritos diretamente como objetos do pensamento. A consequência é que Kant não concebe a intuição como uma faculdade do entendimento (*Verstand*). Na filosofia kantiana, a intuição pertence unicamente a sensibilidade; há a intuição empírica (dados dos sentidos) e a intuição pura (formas *a priori* da sensibilidade). Em Schopenhauer encontramos uma grande distinção; para ele, pela mera sensibilidade não podemos obter nenhuma intuição, na verdade, ela apenas oferta a matéria para que a causalidade, enquanto categoria do entendimento, possa situá-los no tempo e no espaço, isto é, conferi-lhe sentido. Ou seja, o entendimento sozinho não engendra nenhum conhecimento sem o *conteúdo* fornecido pelos dados dos sentidos. Não basta a mera sensibilidade para que o sujeito cognoscente tenha uma intuição, pois esta precisa de seu correlato subjetivo, o entendimento. Entender (*verstehen*) para Schopenhauer, significa, pois, a apreensão imediata e, portanto, intuitiva da conexão causal dos objetos. Assim, explica Cacciola:

> Para determinar um objeto, na filosofia kantiana, é necessário que sejam aplicados os conceitos puros do entendimento às intuições sensíveis. Em contrapartida, para Schopenhauer, a intuição empírica é diretamente objetiva e, quando nos movemos no "pensar já abandonamos as coisas

não sendo uma faculdade intuitiva, sem ele, nenhum objeto pode ser intuído e, por conseguinte, pensado. Ou seja, a intuição não subsiste sem conceito, embora o conceito seja algo ainda sem intuição

[121] É preciso uma certa atenção quanto a este aspecto. O termo intelectual não trata aqui, de uma operação da razão como propunha, por exemplo, Kant. Em Schopenhauer a intelectualidade é antes de tudo, uma atividade intuitiva. O autor de *O Mundo* se separa do mestre, portanto, já que as representações intuitivas não possuem racionalidade. Cf.: Schopenhauer, A. *Sobre la cuadruple raiz del principio del razon suficiente*, capítulo *21*, intitulado "aprioridad del concepto de causalidad: intelectualidade del conocimiento empírico, la inteligencia". Em *O Mundo* Schopenhauer também afirma: "a primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo: este nada mais é absolutamente senão conhecimento da causa a partir do efeito: por conseguinte, toda intuição é *intelectual* (Schopenhauer, § 4 p. 13, *grifo nosso*; *WWI*, p. 37).

[122] Os conceitos (razão, reflexão) não têm por função conferir realidade aos objetos, eles servem apenas para estabelecer seus caracteres universais. Para o autor de *O Mundo*, um objeto individual independe do pensar, já que ele é dado na intuição e, por conseguinte, pela própria faculdade do entendimento, a causalidade. A tarefa do pensamento é tão somente abstrair os dados comuns dos objetos, engendrando assim seus conceitos universais. Noutros termos, nenhum objeto passará ao crivo dos conceitos sem que antes tenha sido extraído do entendimento, isto é, das representações intuitivas. Para Schopenhauer, o conceito só existe e tem valor em função das intuições. Como veremos, são as representações intuitivas (entendimento) que dão o substrato para as representações abstratas (conceitos).

> individuais e nos encontramos no domínio puro conceitual. Para ele, não há justificativa para admitir, como o faz Kant, que só o pensamento dê realidade à intuição e esta só se torne experiência pela aplicação dos conceitos puros do entendimento ou categorias (CACCIOLA, 1983, p. 93).

Na epistemologia schopenhaueriana temos, pois, que a primeira classe dos objetos são as representações intuitivas. Nessas representações, o espaço (sentido externo) e o tempo (sentido interno) unem-se, conforme o princípio de causalidade. O resultado dessa união é a matéria[123], seu ser é o seu fazer efeito (*Wirken*). Em virtude disso, Schopenhauer afirma que tudo que é material "é de maneira bastante acertada, nomeado *Wirklichkeit*, efetividade na língua alemã muito mais expressiva que *Realität* (SCHOPENHAUER, § 4, p. 10)[124]. Isso deve ser entendido da seguinte forma: a causalidade trata apenas dos estados da *matéria*, não da matéria enquanto tal, ou seja, a lei da causa e do efeito entra em cena apenas quando há mudança, não na permanência[125]. Assim afirma o filósofo: "a matéria enquanto tal não está sob a lei de causalidade, já que não vem a ser, nem perece: tampouco a coisa toda como se costuma dizer; mas exclusivamente os estados da matéria" (SCHOPENHAUER, p. 532)[126].

---

[123] Assim afirma o filósofo: "do mesmo modo, quem reconheceu a figura do princípio de razão que o conteúdo daquelas formas // (tempo e espaço), assim como a sua perceptibilidade, isto é a matéria, portanto a lei de causalidade, também reconheceu a essência inteira da matéria como tal, pois esta é por completo apenas causalidade (Schopenhauer, §4, p. 9; *WWVI*, p. 29). Sobre a concepção de matéria em Schopenhauer temos a excelente reflexão do Prof. E. Brandão. Cf.: Tese/livro Brandão, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer:* São Paulo, Humanitas, 2009. Brandão mostrará que a noção de matéria possui um significado bem mais amplo na filosofia schopenhaueriana daquele que é atribuído pela maioria de seus intérpretes: *Materie e Stoff*. Não se trata de duas matérias, mas sim de duas significações de um mesmo *conceito.* Matéria enquanto *Materie* é uma abstração, um conceito, a condição de toda experiência, puro entendimento: "a matéria, meramente como tal, não é objeto de intuição, mas apenas de pensamento, portanto, propriamente dizendo é uma abstração" (Schopenhauer, cap. 24, p. 367; *WWVII*, p. 714). Matéria enquanto *Stoff* diz respeito aos diferentes estados da Matéria (*Materie*); nesse caso é aquilo que se determina e existe no tempo e no espaço, aquilo que muda e não permanece. A matéria em Schopenhauer só pode ser pensada *in abstracto*, e não intuída, visto que aparece sempre à intuição já em forma e em qualidade. O termo matéria – ora traduzido como *Stoff*, ora como *Materie*, não tem um sentido unívoco. Em síntese, podemos considerar que matéria enquanto *Materie* é aquilo que permanece em toda mudança, já como *Stoff* é a matéria qualificada e formada, aquela que está presente em nosso quotidiano.

[124] Schopenhauer, A. *WWVI*, § 4, p. 36

[125] Sendo a essência da matéria seu fazer-efeito, seu ser consiste exatamente na *atividade.* Ademais, Schopenhauer entende que a matéria não pode ser percebida sem as categorias do espaço e do tempo. A matéria localiza-se no espaço e sua ação consiste na mudança, a qual é determinada sempre pelo tempo. Não se trata de uma sucessão de estados no mero tempo, mas de uma sucessão de estados em referência a um espaço determinado. Ou seja, tempo e espaço são simultâneos. "A mudança, isto é, a alteração ocorrida segundo a lei causal, concerne, portanto, sempre a uma parte determinada do espaço e a uma parte determinada do tempo, *simultaneamente* e em união" (SCHOPENHAUER, § 4, p. 11; *WWVI*, p. 31). O mundo não poderia existir apenas no espaço, pois se assim o fosse, ele seria rígido; se ele existisse só no tempo, seria fugidio. É a união dessas duas instâncias que nos permite ver algum tipo de permanência na matéria, uma permanência não *a priori*, mas que se assenta no fazer-efeito.

[126] Schopenhauer, A. *KK*, p. 398.

Ressaltemos ainda que, a crítica schopenhaueriana a Kant fará menção ao problema da coisa-em-si[127], especificamente a maneira como o autor de Könisberg a coloca. As soluções que surgiriam para o problema da coisa-em-si, estariam apoiados em dois solos precisos, o realismo ou o idealismo[128]. Schopenhauer examina esses caminhos, para então, trilhar seu próprio itinerário. Na verdade, ele não os toma como polos antagônicos; essa perspectiva dualística pertence ao cartesianismo, o que, de modo algum, o autor de *O Mundo* pretende levar a frente. Seu intento é encontrar um ponto certo (*Rechtpunkt*), que seja capaz de superar essa dualidade e dê acesso a coisa-em-si. Esse ponto, conforme veremos é o *corpo*, o alicerce seguro sobre o qual se entrelaçam o micro e o macrocosmos, a experiência externa e interna, o subjetivo e o objetivo.

Schopenhauer observará que na metafísica pré-crítica e particularmente na kantiana há sempre a necessidade de postulação de uma causa primordial, fundamental. Conforme esse postulado, tudo o que é condicionado requer uma condição primeira; sem essa causação universal, todas as séries de causalidades dependentes seriam incompletas e incompreensíveis[129]. É essa necessidade que conduz a razão ao *incondicionado.* Schopenhauer explica que, conforme o projeto kantiano, a razão produz "ideias" que se aplicam a unidade completa dessas condições, mas, por serem puros conceitos, não fazem referência alguma a experiência. O autor de *O Mundo* contesta, pois, para ele, a relação causal diz respeito apenas aos objetos (representação), nunca a uma "ideia pura", sem a qual

[127] O problema da coisa-em-si não só constitui a base do projeto crítico, quanto tornar-se-ia a base do chamado movimento idealista. Jacobi, por exemplo, se ocupou demasiadamente com a questão. No texto *Sobre o idealismo transcendental,* apêndice de *David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo* (1987) ele procurou demonstrar quão incoerente era o projeto crítico, em específico objetou a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Para Jacobi, a ideia de que as coisas externas são causa de nossas afecções, sensações é contraditória. Nesse quadro não temos apenas Jacobi, mas também Fichte, Schelling, Hegel e outros.

[128] Lefranc (2007, p. 72) mostra como para Schopenhauer, o idealismo simples de Berkeley se aproxima do idealismo transcendental kantiano, ainda que com algumas distinções importantes: "o idealismo de Berkeley é um idealismo simples; repousa inteiramente sobre o princípio: não há objeto sem sujeito. No idealismo transcendental, a realidade empírica não é somente condicionada *materialmente* pelo sujeito (isto é, enquanto representação), mas também formalmente (enquanto relacionada às formas originárias do intelecto, espaço, tempo e causalidade)". Segundo Schopenhauer, a conclusão natural dessa aproximação é que o idealismo simples de Berkeley se refere em geral ao objeto e o de Kant, a existência do objeto. Por outro lado, fazendo menção ao empirismo de Locke, Schopenhauer em *Sobre a Vontade de Natureza* afirma que "após Locke, na intenção de conhecer as coisas em si, sob o nome de propriedades secundárias, ter retirado das cosias como elas aparecem a porção que cabe às funções sensíveis, Kant, tomado de uma profundidade infinita, subtraiu delas a porção altamente considerável da função cerebral, a qual compreende justamente as propriedades primárias de Locke" (Schopenhauer, 2013, p. 66). Tanto o idealismo simples de Berkeley revelar-se-ia incompleto quanto o realismo lockeano, apenas o idealismo transcendental que consegue fornecer a chave para a significação do mistério que o mundo.

[129] Ou seja, o autor mostra-nos que por meio do entendimento, o objeto aparece sempre seguindo uma cadeia infinita de causalidade, não há um começo. Isso implica sustentar que para todo efeito há uma causa que o antecede; esta, por sua vez, é efeito de uma outra causa e assim sucessivamente.

não se pode conceber um objeto da experiência sensível correspondente. Ademais, à própria possibilidade de que algo aconteça sem uma causa e a perspectiva de completude de uma série[130] ferem o princípio de razão suficiente. Mais uma vez Schopenhauer deixa explicito que a raiz do problema reside na distinção entre conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo; é preciso investigar a generalidade indeterminada do primeiro e o solo firme do segundo, ressalta[131].

Distintamente de Kant, Schopenhauer entende que a razão é apenas uma faculdade do conhecer e, por isso mesmo, possui limitações. Segue-se daí que ela não necessita de um *incondicionado*[132]. O autor de *O Mundo* também lembra que a partir do incondicionado surgem as provas cosmológicas da existência de Deus (enquanto ser absoluto) do mundo e da alma na filosofia kantiana. Sobre isso Cacciola (1994) interpretará: Schopenhauer entende que em Kant, a razão, investida de poder, produziu ideias e buscou legitimamente o incondicionado, tendo, de certo modo, "esquecido" as limitações que ela mesmo se impôs no domínio teórico. É a partir daí que ela – a razão - se transforma, e eis que ocorre a passagem da *razão pura teórica* a *razão prática*[133].

A crítica schopenhaueriana a Kant demonstrou o quanto a dedução da coisa-em-si era incoerente e vulnerável. Sem embargo, o que está em crivo não é a existência da coisa-em-si, mas o caminho embaraçoso pelo qual o autor da *Crítica* chega a ela, como ele a postulou. O que se revelava contraditório era a afirmação de as sensações captadas pelos órgãos dos sentidos deveriam possuir uma causa externa, ou seja, que a existência das intuições empíricas dependeria, em última instância, de uma condição exterior. Ora, como a lei da causalidade não nos permite sair mundo dos fenômenos, dirá Schopenhauer, o acesso

---

[130] Sobre a questão da completude, o autor esclarece: "a cadeia de causas, só nasce do fato de considerarmos aquilo que há pouco era condição como, doravante, sendo outra vez o condicionado, quanto então de imediato recomeça desde o início toda a operação, e o princípio de razão entra em cena mais uma vez com sua exigência. Nunca, porém, pode dar-se para um condicionado uma *série* propriamente sucessiva de condições que existisse meramente como tal e em virtude daquilo que, ao fim, é ultimamente condicionado; ao contrário, ela é sempre uma série alternante de condicionados e condições: a cada elo posto atrás, a cadeia é interrompida e a exigência do princípio de razão é inteiramente satisfeita. Tal exigência recomeça no momento em que a condição se torna o condicionado. Assim, o princípio de razão *suficiente* exige tão somente a completude da *condição mais próxima*, nunca a completude de uma série" (SCHOPENHAUER, p. 558, *KK*, p. 376).

[131] Cf. Schopenhauer A, *KK*.

[132] Para Schopenhauer o *in-condicionado* representa uma não coisa, ou seja, um contrassenso. O autor faz referência ao termo alemão *Unbedingt*, que literalmente significa incondicionado e também poderia ser traduzido pelo termo *incoisificado* (*Unding* – não coisa). Ambas as palavras - *Unbedingt* e *Unding* - se aproximam, pois os dois tem como raiz o termo *Ding* (coisa) e a partícula "*un*" que pode agregar aos termos uma certa negatividade. Cf.: Nota de rodapé da tradução de *O Mundo* de Jair Barbosa, 2015, p. 559.

[133] No âmbito da razão prática, o *incondicionado* surge de modo espontâneo, livre, donde emana um dever moral absoluto, o imperativo categórico. Cf.: Kant, I. *Crítica da Razão Prática.* Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo. Escala, 2006.

a coisa-em-si por essa via torna-se insustentável. Além disso, o princípio da causalidade é por nós conhecido de forma *a priori*, ou seja, trata-se de uma função do nosso intelecto, portanto, de origem *subjetiva*, sem falar que toda intuição empírica tem também um fundamento subjetivo e deve ser concebida como resultado de um processo que se passa em nós[134]. Por que então, Kant insistiria em manter essa problemática conclusão? Segundo a crítica schopenhaueriana, mais uma vez a questão deve-se a confusão entre saber intuitivo e abstrato[135] que Kant teria feito. O autor da *Crítica* não soube reconhecer diretamente que a intuição possibilitaria o entendimento, por conseguinte, introduziu o pensamento conceitual. Nesse aspecto, Schopenhauer distancia-se marcadamente do mestre. Enquanto para Kant existem apenas conceitos dos objetos, não intuições, em Schopenhauer, prevalece o contrário, são as intuições que poderão trazer o real significado das coisas no mundo.

O que tudo isso tem a ver com o projeto schopenhaueriano? Muito, pois é através da intuição que o autor de *O Mundo* tenta resolver o problema da coisa-em-si, concedendo-lhe um estatuto que Kant não conseguiu vislumbrar. Schopenhauer chega a coisa-em-si não pela via conceitual, mas pelo sujeito (através do corpo e da *consciência de si*). Trata-se agora de perscrutar um caminho seguro; um caminho que embora dogmático[136], mostre-se confiável, *imanente*, fincado no solo firme da experiência. O conhecimento que tem por fundamento apenas o *subjetivo* (por meio das categorias do entendimento) não consegue alcançar o *em si* do mundo; na linguagem schopenhaueriana este tipo de conhecimento refere-se à *aparência* das coisas, como veremos. Em suma, ao pensar o problema da coisa-em-si e a distinção entre intuição e abstração a partir de Kant, o que vimos até agora, Schopenhauer tem uma clara intenção: mostrar a obscuridade da lógica de seu mestre, destacar a importância do princípio de causalidade para o entendimento[137], resguardar o papel da

[134] Corroborando o autor também ressalta que "a própria sensação dos sentidos, sobre a qual aplicamos a lei da causalidade, é também inegavelmente subjetiva; por fim, a até mesmo o espaço, no qual, por meio dessa aplicação, situamos a causa da sensação como objeto, é uma forma de nosso intelecto dada *a priori*, por conseguinte, é da mesma maneira subjetiva (Schopenhauer, p. 506; *KK*, p. 383).

[135] De alguma forma Kant tentou distinguir o saber intuitivo do abstrato, afinal, segundo ele: "constituem, pois, os elementos de todo nosso conhecimento, a intuição e os conceitos; de tal modo, que não existe conhecimento por conceitos sem a correspondente intuição ou por intuições sem conceitos. Ambos são puros ou empíricos: empíricos se neles se contém uma sensação (que supõe a presença real do objeto); puro, se na representação não se mescla sensação alguma. Pode chamar-se à sensação, a matéria do conhecimento sensível" (KANT, p. 26).

[136] Assim afirma o próprio filósofo nos *Fragmentos*: "poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois embora seus princípios doutrinais sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam, todavia, o mundo dado na experiência, mas esclarecem *o que ele é*, já que o decompõe em suas partes componentes" (Schopenhauer, 2003, p. 118).

[137] Observamos que Schopenhauer descarta onze doze categorias puras do entendimento que Kant havia estabelecido, conservando apenas uma, a lei da causalidade.

intuição nesse processo e firmar seu compromisso com o idealismo. A despeito desse último aspecto afirma Cacciola (1994, p. 22): “se houve infidelidade na leitura que ele faz da filosofia crítica, ela não significa uma volta atrás, ou seja, uma retomada do dogmatismo pré-crítico, mas uma verdadeira ruptura que abre um novo campo de investigações sobre a questão da finitude do saber humano, posta por Kant".

O idealismo pensado por Schopenhauer não parte puramente do sujeito, mas sim, da correlação entre sujeito e objeto. Em Schopenhauer o macrocosmo do mundo exterior (objeto) está em consonância direta com o microcosmo interior que é sujeito, ambos se refletem. Entendemos isso como uma espécie de simetria, pois aquilo que integra o ‘grande’ cosmo, o mundo e seus fenômenos, do mesmo modo, aparece no ‘pequeno’ cosmo, o sujeito. A idealidade neste caso não retira coisa alguma à realidade empírica, como pretendia o idealismo absoluto[138]. Na verdade, o que Schopenhauer propõe é uma filosofia que reconheça que não é possível um sujeito sem objeto ou objeto sem sujeito. Como ele sugere, uma consciência sem objeto não é consciência. O idealismo schopenhaueriano poderia ainda assim ser acusado de s*olipsista*? Observemos as implicações dessa armadilha. Conforme Craig (1998), o solipsismo possui três formas. O primeiro afirma que a consciência (ou o eu) é o único centro. O segundo ressalta que nada pode existir em separado da própria mente. O terceiro e último afirma que todo conteúdo do pensamento é independente da exterioridade, logo não pode se determinar de modo relacional. Quando Schopenhauer afirma que o objeto *nos é dado*, ele leva o leitor a deduzir que existem coisas externas a consciência dele, contudo, alega, que o intelecto só o reconhece e lhe dá significação graças a idealidade do tempo e do espaço (princípios *a priori* subjetivos) e a lei da causalidade (também subjetivo). Ou seja, só há cognoscibilidade do sujeito e do objeto dentro dessa relação, fora dela é inviável. Por essa consideração, principalmente no que se refere a terceira forma, podemos atestar que a filosofia schopenhaueriana não cai no solipsismo. Voltaremos a essa discussão mais à frente, quando nos reportamos diretamente ao mundo como Representação, próximo tópico de nossa análise.

Em síntese, a crítica schopenhaueriana a Kant pode assim ser esmiuçada: o autor de *O Mundo* conserva o núcleo central da filosofia transcendental, as formas *a priori*, tempo e espaço, e a lei da causalidade (única na tábua dos juízos, descartando as demais). São esses

[138] Nos *Fragmentos*, o autor profere contra Fichte (2003, p. 84): “surge Fichte, que, já que a coisa-em-si estava em descrédito, preparou depressa um sistema sem qualquer coisa-em-si, rejeitando, com isso a admissão de qualquer coisa que não fosse apenas nossa representação e deixando, assim, o sujeito cognoscente ser tudo ou tudo produzir a partir de seus próprios recursos”.

os três pilares do mundo como Representação. Entretanto, distintamente de Kant, Schopenhauer considera que o entendimento – princípio de causalidade - tratar-se-á de uma faculdade intuitiva, ligada a sensibilidade e não conceitual. É justamente a junção de ambas, a intuição e as afecções sensíveis, que darão origem ao conhecimento. Schopenhauer também crítica a coisa-em-si pensada por Kant, não sua existência, mas a maneira pela qual ele a postulou. Conforme nosso filósofo, Kant errou ao deduzir a coisa-em-si a partir das sensações. O filósofo de Könisberg teria se fundamentado no princípio de causalidade, esquecendo-se que tanto este, como as sensações são subjetivos. Já situados quanto a crítica a Kant, centraremos nossa atenção agora nos "dois lados" do mundo, vale dizer, o mundo como *Representação* e o mundo como *Vontade*, o que nos leva necessariamente a sua concepção de *metafísica imanente.*

De modo geral, com este subtópico quisemos demonstrar que Schopenhauer embora reconheça muitos aspectos da filosofia kantiana, sobretudo, o espírito da estética transcendental, rejeita a ênfase que o filósofo de Könisberg dá a abstração, aos conceitos, especulação. Com efeito, e aqui nos interessa observar, nosso filósofo constata que mesmo Kant decretando a "demolição" da escolástica e "morte" da metafísica, por outro lado, através da inteligibilidade da coisa em si não consegue se separar daquilo que prescreve o dogmatismo. O filósofo de Könisberg continua refém do dogmatismo em sua razão prática, pois submete sua filosofia a tutela da teologia, conforme veremos.

1.3 O PRIMEIRO "LADO DA MOEDA": O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

Como vimos, o idealismo schopenhaueriano parte não só do sujeito, mas também do objeto; é a relação entre ambos que torna possível o conhecimento, ou seja, a *representação*[139]. O conhecimento que temos da realidade, segundo Schopenhauer, é

[139] Nem sujeito, nem objeto, o porto de partida da epistemologia schopenhaueriana é a representação. Assim afirma Schopenhauer: "não partimos do objeto nem do sujeito, mas da *representação,* que já contém e pressupõe os dois; pois a divisão em sujeito e objeto é a forma primária, mais universal e essencial da representação. Esta forma nela mesma foi a primeira considerada por nós (embora aqui remetendo, no principal, ao ensaio introdutório), em seguida as outras formas subordinadas, tempo, espaço e causalidade, que concernem apenas ao *objeto*; entretanto, como estas são essenciais ao objeto como tal, que, por sua vez, é essencial ao sujeito como tal, também podem ser encontradas a partir do sujeito, isto é conhecidas *a priori;* neste sentido, podem ser vistas como o limite comum entre sujeito e objeto (SCHOPENHAUER, § 7, p. 29; *WWVI*, p. 44).

representativo, isto é, não conhecemos os objetos em si mesmos, mas tão somente como eles se mostram[140] a partir das figuras do princípio de razão (tempo, espaço e causalidade). A sentença de abertura de *O Mundo* já preconiza: "O mundo é minha representação" (*Die Welt ist meine Vorstellung*[141]) (SCHOPENHAUER, § 1, p. 3). Essa verdade vale para todo ser vivente, embora no homem ela atinja sua mais alta clarividência, dada sua consciência e reflexão. O autor entende que essa verdade mesmo *unilateral*[142] e fruto de uma abstração voluntária, é a única capaz de mostrar o conhecimento objetivo do mundo. Aqui Schopenhauer evoca os filósofos modernos, especificamente Descartes. Ele reconhece com plausibilidade o *cogito ergo sum* de cartesiano[143] (apenas isto, o restante da filosofia cartesiana ele desconsidera). Conforme o filósofo, o *cogito* revelar-se-ia uma verdade epistemológica fundamental, pois conseguiu libertar o homem do realismo prejudicial que havia se impregnado.

A filosofia schopenhaueriana procurará deixar ineludível que as coisas possuem uma dupla consideração – são *subjetivas e objetivas;* optar apenas por um desses caminhos é insuficiente[144]. A peça chave dessa verdade é a correlação originária entre sujeito e objeto,

---

[140] Assim lemos no § 1 de *O Mundo:* "Torna-se claro e certo que não conhece Sol e Terra alguma, mas sempre apensa um olho que vê um Sol, uma mão que toca uma terra; que o mundo que o cerca, existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, que é ele mesmo (SCHOPENHAUER, § 1, p. 3; *WWVI*, p. 25).

[141] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 25.

[142] O que define a unilateralidade dessa assertiva é a resistência interior que todos manifestam em aceitar essa verdade, que o mundo inteiro *fenomênico* só existe como representação. Essa sensação de estranheza é "admissível", pois todos entendem, sem uma rigorosa reflexão, que o mundo *realmente* existe totalmente e independente do sujeito. Schopenhauer mostrará que todas as coisas existentes no mundo, submetidas a lei da causalidade possuem apenas uma existência relativa: "do mesmo modo que o tempo, também o espaço e, como este, tudo que se encontra simultaneamente nele e no tempo, portanto, tudo o que resulta de causas e motivos, tem apenas existência relativa, // existe apenas por e para um outro que se lhe assemelha, isto é, por sua vez também relativo (SCHOPENHAUER, § 3, p. 8; *WWVI*, p. 29). Fundamental considerar que a existência relativa dos objetos aqui discutida não tem a ver com a perspectiva do mundo como Vontade, mas tão somente da fórmula geral de toda representação – ser sujeito para um objeto.

[143] Assim lemos no capítulo 1, intitulado *A propósito do ponto de vista idealista* do segundo tomo de *O Mundo:* "Aparentemente Descartes, foi o primeiro a atingir o grau de introspecção exigido para aquela verdade fundamental e, em consequência, converteu-a, apesar de apenas provisoriamente e só na figura da desconfiança cética, no ponto de partida de sua filosofia. Quando ele considerou o *cogito ergo sum, //* "penso, logo existo", como unicamente certo, e a existência do mundo como provisoriamente problemática, encontrou de fato o ponto de partida essencial, o único correto de toda filosofia e o seu verdadeiro ponto de apoio. Esse ponto de apoio absolutamente necessário e essencial é o subjetivo, a própria consciência (Schopenhauer, p. 6; *WWV II*, p. 470).

[144] Mesmo reconhecendo o esforço de Descartes, o de Berkeley, e ainda o de Kant, Schopenhauer considera que nenhum deles conseguiu vislumbrar com inteireza a concepção de que a existência objetiva das coisas só se dá como *representação.* Schopenhauer também leva em conta que o próprio *materialismo* pode se contrapor, de forma justificada, ao ponto de vista idealista: "é certo que diante do ponto de vista *subjetivo* "o mundo é minha representação", contrapõe-se provisoriamente com igual legitimidade o ponto de partida *objetivo* "o mundo é matéria" ou "somente a matéria existe absolutamente" (Schopenhauer, p. 17; *WWVII*, p.478). Ao final, contudo, ele ressalva e aponta sua insuficiência: "mesmo se o materialismo presume postular tão somente a matéria, algo como átomos, ainda assim acresce inconscientemente não apenas o sujeito, mas também o

sob a qual se apresentam todas as representações. Não se trata, aqui, de uma relação de causa-efeito ou temporalidade, pois tempo, espaço e causalidade, conforme veremos, são formas secundárias da representação; a primeira é essa, ser sujeito para um objeto, ambos constituem a *fórmula geral* de todas as representações[145]. Nas palavras do filósofo: "o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação" (Schopenhauer, § 1, p. 3). O objeto está sob a forma do espaço e do tempo e, por isso, na pluralidade, já o sujeito é inteiro e indiviso em cada objeto que representa[146]. Desse quadro decorre, portanto, o velho problema enfrentado pela filosofia, a relação entre o *real* e o *ideal*[147]. Indo um pouco além, Schopenhauer argumentará que o ponto de partida mais honesto e legítimo para o conhecimento objetivo dos fenômenos é a *consciência* (*Bewusstsein*). A consciência é sempre consciência de alguma coisa; "pessoa alguma pode sair de si mesma para identificar-se imediatamente com as coisas diferentes de si; tudo aquilo de que está seguro, isto é, de que tem percepção imediata, reside no interior de sua *consciência* (SCHOPENHAUER, p. 7, *grifo nosso*). A consciência é mais um motivo para não considerarmos a perspectiva schopenhaueriana *solipsista*, afinal, mesmo sendo ela o centro e ponto de partida para o conhecimento objetivo da realidade, enquanto tal, é um fenômeno que só entra em cena mediante a conexão exata entre sujeito e objeto.

O ponto de vista (*Gesichtspunkten*) da representação é, portanto, central na doutrina schopenhaueriana; a representação é um produto intelectual (dada na consciência), logo,

---

espaço, tempo e causalidade, que repousam em determinações especiais do sujeito (Schopenhauer, p. 17; *WWVII*, p. 479). Segundo Lefranc (2007), para Schopenhauer o idealismo está sempre "um passo à frente" do materialismo. "Schopenhauer sempre sustentou a prioridade do idealismo por este argumento essencial, que a *consciência* nos é imediatamente dada" (Lefranc, 2007, p. 79, *grifo nosso*).

[145] Assim Schopenhauer livra-se da antiga controvérsia que protagonizam o dogmatismo e o ceticismo: "já que sujeito e objeto são termos correlatos, constituindo a forma da representação, Schopenhauer critica como dogmáticas as filosofias que, partindo de um dos dois termos, o estabelecem como causa do qual o outro é efeito. Isto porque a relação causal pressupõe a distinção entre sujeito e objeto. Do mesmo modo como o dogmatismo antigo consistia numa falsa aplicação do princípio transcendente, o novo dogmatismo pós-kantiano também aplica equivocadamente aquele princípio, quando admite uma relação causal entre sujeito e objeto" (CACCIOLA, 1994, p. 30). Por seu turno, "o dogmatismo realista põe o objeto como causa e o sujeito como efeito. Se a representação é, pois, um efeito do objeto, o realismo ignora que objeto e representação sejam o mesmo, separando-os indevidamente e concebendo algo impensável, um objeto em si. O realismo dogmático torna-se presa fácil para o ceticismo, que, partindo da mesma separação entre objeto e representação, conclui que, quando representamos, conhecemos apenas o agir (*Wirken*) dos objetos e não o seu ser e que não é necessário que haja "nenhuma semelhança (*Ähnlichkeit*)" entre eles" (id.).

[146] Assim, "um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão de seres que representam" (SCHOPENHAUER § 2, p. 6; *WWVI*, p. 27).

[147] Para Schopenhauer, portanto, é através da representação, ou seja, da intersecção entre sujeito e objeto (fórmula primeira), bem como do princípio de razão e suas faculdades (fórmula secundária) que chegamos ao conhecimento *objetivo* do mundo e aos limites de tal conhecimento.

subjetivo, ainda que ancorado no mundo dos fenômenos. Cabe ao idealismo por ele defendido aprofundar essa questão. Não se trata de um idealismo ingênuo, pois todo sujeito supõe um objeto e, do mesmo modo, todo objeto do conhecimento reivindica um sujeito. Como veremos, inclusive a intuição *imediata* do corpo resulta das afeções da matéria que o constitui. Não há um sujeito absoluto, desvinculado totalmente da realidade exterior[148]. No § 7 de *O Mundo,* o autor esclarece que a forma primeira de toda representação é esta, ser-objeto-para-um-sujeito; dela deriva as demais (tempo, espaço e causalidade). Tempo, espaço e causalidade pertencem ao *objeto* enquanto tal, contudo, como este é essencial ao *sujeito,* tais formas são encontradas também no sujeito[149], embora este não se submeta a elas. Lemos no § 2 que o sujeito é o *substratum* do mundo; ele está presente em todo fenômeno, em todo objeto, na medida que os conhece, sem, contudo, ser conhecido por aquele. Na letra do autor: "aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o sujeito. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo que existe, existe para o sujeito (SCHOPENHAUER, § 2, p. 5)[150]. Assim, enquanto teoria do conhecimento, representação, o mundo possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis e é através delas que chegamos a conhecê-lo. Conhecemos o mundo, contudo não alcançamos seu significado. O autor de *O Mundo* sustenta mostrará que esse significado deve ser procurado em um *outro lugar,* de uma *outra maneira*: no *mundo como Vontade* através da *autoconsciência*.

O mundo como representação é o mundo da aparência; aquele que se opõe[151] à coisa-em-si[152]. Schopenhauer entende que não conhecemos os objetos como eles são em si mesmos; em outros termos, o que alcançamos não ultrapassa a relação destes com nossa percepção. Não adentramos, portanto, sua essência, seu núcleo mais íntimo, mas tão somente

---

[148] Seria amplamente falso afirmar a existência da realidade exterior independente do sujeito, bem como o sujeito independente do objeto – sujeito e objeto são correlatos. Sobre a correlação sujeito-objeto ressalta Pernin: "esses dois polos do mundo da representação só assumem sua realidade e seu sentido um pelo outro. O desaparecimento de um aniquila o outro: um é ininteligível sem o outro" (PERNIN, 1995, p. 37).

[149] São essas formas que dão origem aquilo que Schopenhauer denominou *principium individuatonis* (princípio de individuação), base de toda pluralidade e particularidade. O tempo possibilita a sucessão das coisas no mundo, o espaço a posição e a causalidade, o fazer-efeito, isto é, a perceptibilidade da matéria.

[150] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 27.

[151] Como antecipamos, essa distinção não desemboca em nenhuma forma de dualismo. Assim nos referimos, apenas para efeito de exposição.

[152] Precisamos aqui, mais uma vez nos reportar ao equívoco que muitos intérpretes cometem, a saber: a significação do termo "aparência" e do termo "fenômeno" na filosofia de Schopenhauer, como oposição a coisa-em-si. Como anunciamos, embora o autor de *O Mundo* siga a perspectiva kantiana, considerando fundamental a distinção entre coisa-em-si e fenômeno que o mestre da *Crítica* realiza, ambos se distanciam, pois, a ideia de fenômeno presente em Kant se converte no termo "aparência" em Schopenhauer. Há uma justificação para isso; por ora, vale salientar apenas que aquilo que chamamos "fenômeno" na crítica kantiana, não traduz diretamente o *mundo como representação* de Schopenhauer.

a sua aparência (*Erscheinung*), seu mostrar-se. Por conta disso ele profere: "este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum ser verdadeiro, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é, sua apreensão não é tanto um conhecimento, mas uma ilusão" (SCHOPENHAUER, p. 486)[153]. Como a representação não possui uma realidade em si mesma, ela é nesse sentido *ilusória.* Afirmar que o mundo considerado como representação é uma ilusão (*Schein*) não implica negar sua existência, mas sim que ele possui um substrato mais profundo. O autor de Dantzing compara o mundo que *me aparece* – representação subordinada ao princípio de razão – ao véu de *māyā*, divindade dos escritos hindus. Embora o autor não tenha citado explicitamente *māyā* como ilusão do mundo representado, diversos trechos convergem a essa interpretação[154]. Consoante a isto, muitas passagens da obra schopenhaueriana apresentam *māyā* como ilusão, irrealidade[155]. Aqui faremos um parêntese, pois gostaríamos de compreender os motivos que levaram Schopenhauer a correlacionar o mundo como representação a *māyā.*

Fábio Luiz de Almeida Mesquita em sua dissertação intitulada *Schopenhauer e o Oriente*[156] ressalta que os textos lidos[157] por Schopenhauer, os *Oupnek'hat*, possuem trechos que concebem *māyā* como ilusão. Nos *Oupnek'hat* Schopenhauer observa que a divindade *māyā* é responsável pela criação de todas as aparências do mundo. Tudo que existe é engano, fantasia. Essa certamente é uma das razões para que Schopenhauer tenha identificado *māyā* como ilusão[158], uma aparência inconstante e destituída de ser, e a relacionado a ideia de representação. O autor de *O Mundo* já havia assegurado que os objetos não existem de modo independente, mas apenas a partir de um sujeito cognoscente e que o sujeito é o único capaz de representar (conhecer) as coisas, ainda que em termos de aparência. Tais concepções foram engendradas na esteira da filosofia kantiana conforme vimos. Mas diferente de Schopenhauer, Kant se referiu apenas a aparência (aparição - *Erscheinung*) dos fenômenos

---

[153] Schopenhauer, A. *KK*, p. 368.

[154] No § 3 de *O Mundo*, por exemplo, ele associa o *māyā* ao mundo como representação, destacando: "trata-se de māyā, o véu da ilusão que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do Sol sobre a areia tomando à distância pelo andarilho como água ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como serpente" (Schopenhauer, § 3, p. 9, *WWVI*, p. 29).

[155] No *Apêndice*, assim ele afirma: "a obra de *māyā* é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável a ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é" (Schopenhauer, p.486; *KK*, p. 368).

[156] Cf.: F. L. A. Mesquita. Schopenhauer e o Oriente. 2007. Dissertação de Mestrado defendida na USP FFLCH – São Paulo, 2007. Orientação Prof. Dr.ª Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

[157] Os textos que ele se refere é uma antiga versão latina das *Upaniṣad* (foram traduzidas 50 especificamente), os *Oupnek'hat.* Essa versão foi traduzida do persa, que por sua vez, foi traduzida do sânscrito original.

[158] O véu (*Schleier*) de *māyā* se aproxima de aparência (*Schein*), aparência no sentido de ilusão.

no mundo, não a ilusão. Dessa forma, nosso filósofo se distancia do mestre e, ao que tudo indica, devido ao seu contato com os *Oupnek'hat*. Através de *māyā* percebemos mais uma vez que mundo como representação de modo algum, é idêntico ao fenômeno kantiano.

No livro I de *O Mundo*, Schopenhauer frequentemente concebe a *representação* como algo ilusório, similar a natureza dos sonhos. As representações estão subordinadas ao princípio de razão, assim pois, não alcançam o em si da realidade, elas são torrentes fugidias[159]. O autor de Dantizg costuma afirmar que não temos um critério definido para distinguir o mundo real do mundo onírico. De modo preciso ele questiona: "há um critério seguro para distinguir o sonho da realidade, os fantasmas dos objetos reais? " (Schopenhauer, § 5, p. 19)[160]. Nenhum critério existe. No fim das contas, nos reportaremos sempre a ruptura que se cria no despertar empírico, ou seja, a passagem do mundo dos sonhos ao mundo da vigília. Ademais, conforme veremos, são os sentidos que constroem as ilusões, são eles muitas vezes responsáveis por enganos que ocorrem na mente. Nos manuscritos de juventude (1814) ele já destacava acerca da ilusão: "o ser humano não está sujeito só ao pecado e a morte, mas também a *ilusão*, e essa ilusão é tão real como a vida, como mundo dos sentidos, tornam-se um só (*māyā* dos hindus): sobre ela se assentam todos nossos desejos e vícios, os quais constituem, por sua vez, expressão da vida" (SCHOPENHAUER, p. 75)[161]. Mas como estar seguro de que a realidade não seja a mera ilusão destituída de um fundamento objetivo? Em outras palavras, como assegurar a distinção entre verdade e aparência, se o mundo depende da criação do sujeito? Assim lemos em *O Mundo:* "Perguntamos se este mundo não é nada além de representação; caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção; ou se de fato é algo outro, algo a mais e qual sua natureza" (SCHOPENHAUER, § 17, p. 115)[162]. A crítica schopenhaueriana demonstra a necessidade de se procurar em um outro lugar, que não no universo mesmo, a essência íntima do mundo. Antes disso, porém, voltemos a analisar as representações.

As representações podem ser intuitivas ou abstratas. As intuitivas são dadas diretamente pelo entendimento, compreendendo o mundo sensível e a experiência em geral;

159 Muitos filósofos se debruçaram sobre essa questão, a relação entre ser e aparecer, entre verdade e ilusão. Depois de Schopenhauer, destacamos Freud com sua teoria psicanalítica.
160 Schopenhauer, A. *WWVI*, § 5, p. 36.
161 Esse trecho foi retirado do livro *Schopenhauer sobre oriente*, organizado por Giovanni Gurisatti e publicado em 2011 pela Alianza Editorial. Trata-se de uma compilação de passagens, apontamentos, fragmentos e aforismas de algumas obras schopenhauerianas relacionadas ao pensamento oriental, como o budismo e o hinduísmo.
162 Schopenhauer, A. *WWVI*, § 17, p. 104.

as abstratas formam os conceitos e pertencem exclusivamente ao homem, o que garante sua superioridade com relação aos demais animais, estes que se valem apenas das intuições. O primeiro tipo de conhecimento é imediato, direto, não discursivo; como vimos, ele se submete tão somente as formas *a priori* do tempo e espaço, as quais engendram a sucessão e extensão dos fenômenos no mundo, e a causalidade, responsável pelo entendimento, isto é, perceptibilidade da matéria. O segundo tem como faculdade cognitiva a própria razão, a qual produz os conceitos. Isso implica dizer que as representações abstratas não existem de modo independente, mas de modo mediato, derivado, tendo como fundamento outras representações. São essas classes de representações que configuram a teoria do conhecimento schopenhaueriano. Falaremos inicialmente das representações intuitivas.

Embora Schopenhauer explicitamente classifique as representações como intuitivas ou abstratas, as intuitivas possuem uma certa peculiaridade: elas podem ser puras ou empíricas. No geral, a maioria dos intérpretes reportam-se tão somente a esta segunda, as *representações intuitivas empíricas*, pois em amplo sentido, elas já conservam as primeiras, as intuições puras. Vejamos em que elas se distinguem. As representações intuitivas puras dizem respeito as formas puras da sensibilidade, tempo e espaço, são elas que possibilitam a cognição de toda experiência; as intuições empíricas referem-se aos objetos reais, singulares; elas se assentam basicamente no princípio da causalidade, responsável pelo entendimento. Ora, na epistemologia schopenhaueriana é fundamental que consideremos essa sequência; primeiro temos as formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) que formam as representações intuitivas puras, depois passa-se ao entendimento com o princípio de causalidade, adentramos então as representações intuitivas empíricas, e por fim, chegamos a produção dos conceitos com a razão, isto é, as representações abstratas. As formas do conhecimento e suas respectivas representações estão, portanto, inter-relacionadas.

Conforme destacamos, são as representações intuitivas puras, através das formas puras da sensibilidade, tempo e espaço, que possibilitam toda experiência. Tempo e espaço são faculdades *a priori* distintas, cada uma possui uma lei e um princípio de ser. Segundo Souza (2015, p. 72), “o espaço como forma da sensibilidade é intuível por si mesmo e sem conteúdo empírico algum, pois a experiência já é dependente desta forma a priori, aliás, um ensinamento kantiano”. A essência do espaço é tão somente a possibilidade das

determinações recíprocas de suas partes, isto é, a *posição*[163]. Quanto ao tempo, sua essência é a *sucessão*[164]. Tudo que ocorre no tempo, diga-se, tudo aquilo que o preenche, só possui uma existência relativa, por isso não podemos concebê-lo como permanente, perene. Schopenhauer assevera que cada momento só existe na medida em que se aniquila o momento precedente[165]; nada existirá então de modo independente, há sempre a condição irrevogável de que algo aconteça antes e desapareça. De modo geral, assim como apregoava Kant, Schopenhauer também entende que o tempo e espaço, enquanto formas *a priori*, estão livres de todo conteúdo empírico. Elas constituem as representações intuitivas puras justamente porque não recorrem a mediação alguma, isto é, são reconhecidas diretamente, embora condicionem o conhecimento dos objetos.

Quanto as representações intuitivas empíricas, Schopenhauer afirma que estas possuem uma única faculdade do conhecimento, a saber, o entendimento. O entendimento diz respeito primeiramente aos objetos reais, na linguagem schopenhaueriana, ao próprio *mundo efetivo*. O mundo efetivo é constituído de matéria; é a matéria que unifica o tempo e o espaço, tornando-os perceptíveis. Como visto antes, o autor de *O Mundo* atesta que só alcançamos a perceptibilidade da matéria graças ao seu *fazer-efeito*, isto é, sua mudança conforme o tempo e ao espaço. O entendimento tem, portanto, como função exclusiva conhecer a causalidade, ou seja, a relação de causa e o efeito que ocorre entre os objetos. Mas há um ponto de partida, um objeto "primeiro" capaz de sentir de modo imediato um *efeito*; é por intermédio deste objeto que se darão as demais intuições. Esse objeto é o corpo animal, sem ele não chegaríamos a qualquer intuição. Depreende-se daí que o corpo ganhará uma importância fulcral na filosofia de Schopenhauer. Será ele o ponto de partida do conhecimento, por meio do entendimento e das afecções dos sentidos. Nosso filósofo explica que "as mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à sua causa, origina-se a intuição desta última como um objeto" (Schopenhauer, § 4, p. 13)[166]. Em um só golpe, o entendimento transforma as sensações, afecções nuas, despidas de sentido, em intuições[167].

---

[163] Cf.: Schopenhauer, A. *O Mundo* I, § 5, p. 9; *WWV*I, p. 30.
[164] Cf.: Schopenhauer, op. cit, p. 9; *WWVI*, p. 30.
[165] Na letra do autor: "assim como no tempo cada momento só existe na medida em que aniquila o precedente, seu pai, por sua vez de novo rapidamente aniquilado" (Schopenhauer, § 3, p. 8; *WWVI*, p.29).
[166] Cf.: Schopenhauer, *WWVI*, p. 32.
[167] Assim lemos no § 4 de *O Mundo* (p. 14; *WWVI*, p. 33)*:* "o que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição: são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da matéria, isto é, eficácia".

Isso não ocorre claro, por reflexão[168] ou abstração, mas como um procedimento certo e necessário[169]. Schopenhauer lembra que Kant havia equivocadamente considerado a intuição uma faculdade distinta do entendimento. Para o autor de *Könisberg*, a intuição é uma faculdade puramente sensível e, por conta disso, não consegue apreender os objetos, sendo apenas o pensamento (categoria do entendimento) capaz de fazê-lo. Além disso, Kant pretende que o objeto do pensamento seja universal e essencial, entretanto, se engana, pois o que ele recebe do mundo da experiência são objetos individuais. Em contrapartida Schopenhauer irá mostrar que o próprio entendimento, por meio do princípio de causalidade (aqui não mais considerada como uma categoria do pensamento), é uma faculdade da intuição e que seus objetos são singulares, empíricos.

Qual seria então a relevância das intuições empíricas, especificadamente a noção do *entendimento* para a teoria schopenhaueriana? O autor sentencia: "este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas *pelo* entendimento, existe só *para* o entendimento" (SCHOPENHAUER, § 4, p. 14, *grifo nosso*)[170]. Isso corrobora mais uma vez que a intuição não pertence apenas ao plano da sensibilidade, ela é ainda intelectual, isto é, *puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito* (*reine Verstandeserkenntniβ der Ursache aus der Wirkung ist)*. No § 5 de *O Mundo*, o autor também esclarece que o entendimento, por conseguinte, a lei da causalidade, aplica-se tão somente aos objetos, jamais a relação entre sujeito e objeto como pressupunham os realistas e idealistas[171]. Schopenhauer já havia antecipado que a única função do entendimento é conhecer a causa e efeito das relações entre os objetos. Em virtude disso, este tipo de conhecimento possui múltiplas aplicações. A primeira delas, como vimos, é a intuição do

---

[168] Nesse sentido, podemos considerar o entendimento como uma faculdade cognoscitiva irracional. Conforme Sousa (2015, p. 84) não devemos "tomar o termo irracional em sentido axiológico, ou seja, como significando ruim, imperfeito, mau, e nem como sinônimo de loucura, desarmonia, caos, bestialidade. Quando Schopenhauer refere-se à irracionalidade do entendimento, tem um significado bem preciso e também menos grandioso, a saber, o modo de conhecimento do entendimento é não racional, isto é, não se dá por conceitos da razão"

[169] Em *Sobre a visão e as cores*, o autor afirma: O reconhecimento de um objeto nunca resulta de uma mera impressão, mas apenas da aplicação da lei da causalidade e, por conseguinte, do intelecto. Por isso, de certa forma, é tão absurdo fazer brotar conhecimento da lei da causalidade – enquanto única forma do intelecto e condição da possibilidade de qualquer perspectiva, como por exemplo, da resistência que os corpos opõem à nossa pressão, pois a lei da causalidade é a condição prévia para percebermos tais corpos, e deve ser também o motivo de nossa atuação sobre eles (SCHOPENHAUER, 2003, p. 36).

[170] Cf.: Schopenhauer, *WWVI*, p. 33.

[171] Assim ele justifica: "o realismo põe o objeto como causa, e localiza o efeito no sujeito. O idealismo fichtiano faz do objeto um efeito do sujeito. Como, entretanto, no que // nunca é demais insistir – entre sujeito e objeto não há relação alguma segundo o princípio de razão, segue-se que nem uma nem outra das duas afirmações pode ser comprovada, e o ceticismo faz ataques vitoriosos a ambos" (SCHOPENHAUER, § 5, p. 16-17; *WWVI*, p. 34).

mundo empírico a partir das afecções dos sentidos. Uma outra possibilidade diz respeito a causalidade que se aplica exclusivamente aos objetos empíricos na natureza, independente dos órgãos sensoriais. Aqui permanece o entendimento, não à razão[172]. Neste âmbito, Schopenhauer tende a radicalizar sua concepção de entendimento, pois estabelece que o conhecimento da causalidade pode ser visto em variados graus[173]. De forma simples, temos a intuição da realidade efetiva a partir das afecções do corpo, de modo mais complexo, a conexão somente entre os objetos. Em síntese, podemos afirmar que o entendimento é uma faculdade subjetiva responsável pelo conhecimento causal dos objetos no mundo e que tal conhecimento ocorre em diferentes níveis.

Feitas essas exposições, chegamos finalmente as representações abstratas. São elas que constituem o modo de conhecimento especificamente humano. Se o conhecimento intuitivo empírico dos objetos, o entendimento, possui uma faculdade específica para o conhecer, a causalidade, do mesmo modo haverá uma faculdade para o conhecimento abstrato, esta será denominada *razão* (*Vernuft*). A razão é responsável pelas representações abstratas e tem como função formular os conceitos. Schopenhauer sustenta que o conhecimento abstrato, conceitual repousa e tem seu conteúdo em referência ao conhecimento intuitivo. De modo metafórico ele afirma que a passagem das representações intuitivas às abstratas se assemelha "a passagem da luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua" (SCHOPENHAUER § 8, p.40-41)[174]. Em primeira instância podemos compreender desse trecho o seguinte: assim como a lua depende da luz do sol para iluminar-se, os conceitos (enquanto reflexão) também não se sustentam por si mesmos, seu conteúdo vem de fora, eles necessitam de uma referência externa que possa lhe aclarar, neste caso, as intuições. As intuições são sempre mais fortes que a reflexão. Assim expressa o autor no § 8 de *O Mundo:*

> Apareceu ainda no homem, no homem somente, entre todos os habitantes da terra, uma outra faculdade de conhecimento; despontou uma consciência completamente nova, que muito apropriadamente e com

[172] Segundo Schopenhauer cabe a razão, através dos conceitos abstratos, tão somente servir-se da causalidade para acolher aquela compreensão imediata das coisas, fixá-las e ligá-las, mas jamais produzir tal tipo de compreensão.

[173] O autor mostrará que *entendimento*, enquanto conhecimento da causalidade, é basicamente a mesmo nos animais e nos homens, contudo, varia em termos agudez e extensão de sua esfera cognitiva. No grau mais baixo, tanto o homem quanto os animais conhecem a relação causal que se dá entre o objeto imediato (corpo – afeção dos órgãos dos sentidos) e os mediatos (demais objetos do mundo empírico). Essa é a primeira intuição que defende a teoria schopenhaueriana. Em graus mais elevados, temos a conexão causal dos objetos mediatos entre si, o que ocorre por exemplo, nas ciências da natureza. Cf.: § 6 de *O Mundo.*

[174] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 52

> precisão infalível se denominou reflexão. Pois, de fato, esta é uma aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu natureza e índole fundamentalmente diferentes, sem as formas do conhecimento intuitivo. Também o princípio de razão que rege todos os objetos adquiriu aqui uma figura completamente outra (SCHOPENHAUER, § 8, p. 42)[175].

Constata-se aqui mais uma ruptura e inovação que filosofia schopenhaueriana se propôs empreender. Distintamente dos pensadores precedentes, a exemplo de Leibniz e do próprio Kant, o autor de Dantizg, em sua teoria do conhecimento, *inverteu* o que de mais seguro e pungente foi postulado pela tradicional filosofia, o privilégio do saber conceitual (reflexivo) sobre o intuitivo. Para Schopenhauer, são as representações intuitivas que possuem clareza e supremacia; quanto as representações abstratas, são elas secundárias. O conhecimento reflexivo na verdade subsiste tão somente em função das intuições, sem elas, este permaneceria vazio e estéril[176]. Essa é uma correlação necessária que Schopenhauer deixa evidente desde o início ao se referir as representações abstratas. Ademais, é notório que, para o autor o conhecimento abstrato nos conduz ao engano bem mais que o conhecimento intuitivo; "na representação intuitiva a ilusão distorce por momentos a realidade, na representação abstrata o erro pode imperar por séculos (SCHOPENHAUER, § 8, p. 81, 2015a)[177]. Aqui precisamos destacar que Schopenhauer estabelece uma diferença entre *erro* e *ilusão*. A ilusão é fruto de um equívoco que ocorre no entendimento, ou seja, diz respeito ao conhecimento intuitivo; o erro, em contrapartida, refere-se aos conceitos abstratos, logo está no plano da razão[178]. Na ilusão, um efeito pode ser produzido por duas causas completamente diferentes, sendo uma frequente e outra não; nesse caso, o entendimento não consegue distinguir qual das duas seria falsa, visto que sua ação não é reflexiva ou discursiva, mas imediata, a partir dos órgãos dos sentidos. O erro, ao contrário

---

[175] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 53.

[176] Tamanha é essa necessidade que Schopenhauer denomina as representações abstratas de *representações de representações*: "embora, pois, os conceitos sejam desde o fundamento diferentes das representações intuitivas, ainda assim se encontram numa relação necessária com estas, sem as quais nada seriam. Relação que, por conseguinte, constitui toda a sua essência e existência. A reflexão é necessariamente cópia, embora de tipo inteiramente especial, é repetição do mundo intuitivo primariamente figura como estofo completamente heterogêneo. Por isso os conceitos podem ser denominados de maneira bastante apropriada representações de representações (SCHOPENHAUER § 9, p. 47; *WWVI*, p. 57).

[177] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 52.

[178] Nessa passagem Schopenhauer deixa claro que a ilusão está para o entendimento, assim como erro está para a razão: "aquilo conhecido corretamente através do *entendimento* é a *realidade*, ou seja, a passagem correta do efeito, no objeto imediato, para a sua causa. À verdade se opõe ao *erro* como engano da *razão*, à *realidade* se opõe a *ilusão* como engano do *entendimento* (Schopenhauer, § 6, p.28, 2015a; *WWVI*, p. 43).

da ilusão, não pode ser combatido de forma tão fácil, isso porque ele tem uma durabilidade muito maior que aquela[179].

Em favor do conhecimento abstrato, Schopenhauer sustenta que o conhecimento reflexivo é justamente aquele que distingue o homem dos demais animais. É este tipo de conhecimento que "confere ao homem a clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua consciência do animal e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais" (SCHOPENHAUER, § 8, p. 42,)[180]. Qual a importância dessa distinção para Schopenhauer? Na verdade, o autor quer essencialmente nos advertir que embora o homem seja um animal racional, não será a razão sua essência metafísica. Conforme veremos, essa essência é a *Vontade* (*Wille*). Ademais, preso a racionalidade o homem não consegue atingir seu núcleo mais íntimo, seu verdadeiro ser, mas permanece no terreno da superfície, na teia das aparências. Tudo converge agora para essa distinção basilar. Antes, porém, examinemos se há ainda algum outro ponto positivo no conhecimento abstrato segundo a teoria schopenhaueriana. Enquanto os animais vivem exclusivamente no presente, se valendo apenas das representações intuitivas empíricas, o homem, por seu turno, vive ao mesmo tempo no futuro e no passado, abstraindo por completo às impressões do momento, as intuições, por estar apoiado nos conceitos abstratos. Isso significa que o conhecimento humano, ainda que determinado pelas representações intuitivas, igualmente os outros animais, consegue delas se distanciar e vislumbrar outros patamares[181]. Tal distanciamento torna a vida do homem bem distinta da vida animal. Por meio dos conceitos, o homem é capaz de dirigir suas ações, desenvolver a linguagem e a ciência. Entretanto, com relação a ciência Schopenhauer adverte, destaca Pernin: esta, quanto a filosofia[182], confiam excessivamente na razão, faculdade das representações abstratas (PERNIN, 1995). O autor de *O Mundo* defende também que através da linguagem, a razão consegue criar a civilização, o Estado, comunicar a verdade, propagar o erro, o pensamento, bem como os dogmas e as

[179] Corrobora o filósofo: "se na representação intuitiva a *ilusão* distorce por momentos a realidade, na representação abstrata o erro pode imperar por séculos, impondo seu jugo férreo a povos inteiros sufocando as mais nobres disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados" (Schopenhauer, § 8, p. 4; *WWVI*, p. 52).

[180] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 57.

[181] Cacciola lembra que na filosofia schopenhaueriana, a razão permite que o homem pense "o essencial, deixando de lado as diferenças assessórias, e ultrapassar o momento presente, podendo assim olhar retrospectivamente o passado e projetar o futuro" (Cacciola, 1991, p. 96).

[182] Segundo Pernin, para Schopenhauer, a filosofia e a ciência se encarregam de garantir a *certeza*, a *verdade* e a *felicidade* aos homens. "Acalentados por essa esperança abusiva, os homens não hesitam em incumbir a razão de todas as tarefas que não lhe cabem, em estender sobre todas as coisas e sua jurisdição (Pernin, 1995, p. 63).

superstições. Observamos aí que embora o autor de *O Mundo* não seja contrário a razão, ele apresenta alguns de seus feitos negativos[183]. Schopenhauer assim objeta seus predecessores, pois mostra que razão tanto é fonte de erro, quanto não pode ser o núcleo mais íntimo da realidade.

Na teoria schopenhaueriana, como vimos, todo objeto do conhecimento só existe em função do sujeito, por conseguinte, cada classe de objetos possuirá uma faculdade específica para sua cognição. Com relação as representações abstratas, a faculdade responsável pelo conhecimento é a razão. Em síntese, a razão, para Schopenhauer tem apenas uma função, "a formação de conceitos" (SCHOPENHAUER, § 8, p. 45)[184]. A tarefa da razão é, portanto, produzir conceitos, cujo conteúdo advém do mundo da experiência. Mas o que são os conceitos? Segundo filósofo, "os conceitos permitem apenas pensar, não intuir, e tão somente os efeitos que o homem produz são objetos da experiência propriamente dita" (SCHOPENHAUER, 46)[185]. Isso implica pois, que os conceitos dizem respeito apenas as formas e regras das operações do pensamento. Como os conceitos escapam às determinações do tempo e do espaço, sendo captados senão através da linguagem, *toto genere* eles se distinguem das representações intuitivas. A fala é como um telégrafo bastante aperfeiçoado que comunica sinais (*Zeichen*) com grande rapidez e nuances sutis, sem, contudo, alcançar a essência dos conceitos. Ora, a essência das representações abstratas é tão somente esta, a relação com outras representações e, para que não regressemos ao infinito, teremos de nos reportar ao conhecimento intuitivo[186], fundamento de todo o saber.

No pensamento schopenhaueriano, tão importante quanto esta progressão das representações - das intuitivas puras, passando-se pelas intuitivas empíricas até as abstratas - é o conhecimento do mundo como ele é *em si* mesmo. Como vislumbramos, logo no início de sua obra capital, Schopenhauer aponta que o mundo possui uma essência mais íntima,

---

[183] Sobre o caráter negativo da razão – o conhecimento abstrato - Schopenhauer recorre ao problema da morte, especificamente como ela se apresenta no mundo humano e o mundo animal: "o animal conhece a morte tão-somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável, mesmo para quem não conheceu no todo mesmo da vida o seu caráter de contínua aniquilação" (Schopenhauer, § 8, p. 43; *WWVI*, p. 53).

[184] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 50.

[185] Ibid.

[186] Assim lemos em *O Mundo:* "a essência completa dos conceitos, ou da classe das representações abstratas, reside exclusivamente na relação que o princípio de razão exprime nelas. Ora, como tal relação é a do fundamento de conhecimento, segue-se que a representação abstrata possui sua essência, inteira e exclusivamente em sua relação com uma outra representação que é seu fundamento de conhecimento. Esta última pode ser de novo um conceito, ou representação abstrata, que por sua vez também pode ter um semelhante fundamento de conhecimento; mas não ao infinito, pois a série de fundamentos de conhecimento tem de findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo" (SCHOPENHAUER, § 9, p. 47; *WWVI*, p. 56).

para além da superfície das coisas, isto é, da representação. Essa essência é a *Vontade* (*Wille*) e ela contrasta com todo conhecimento regido pelas formas de conhecer vistas anteriormente. Trata-se de uma verdade não imediatamente certa como a primeira, a de que "o mundo é minha representação", mas que revela o mistério da realidade: "aquilo do que se faz aqui abstração, como espero que mais tarde se tornará certo a cada um, é sempre a *Vontade*, única que constitui o outro lado do mundo" (SCHOPENHAUER, § 1, p. 5)[187]. É através dessa dupla consideração que o autor engendra todo seu pensamento. Examinemos agora como se entrelaçam essas duas concepções, posto que a análise desse "outro lado do mundo" só aparece no segundo livro de sua obra magna.

No livro I de sua obra magna, Schopenhauer afirma que o mundo é, de um lado, inteiramente Representação e, de outro, inteiramente Vontade. O que isso implicaria? Implica que os "dois lados" do mundo são distintos entre si, por conseguinte, não podemos reduzi-los um ao outro. Quanto a isso Rábade Obradó (1995, p. 21) ressalta: "a distinção fundamental estabelecida entre Representação e Vontade pretende, portanto, em primeiro lugar atestar a complexidade do mundo: só podemos falar deste mundo que temos nos olhos e que vivemos, mas este único mundo não se deixa reduzir a uma única expressão". Fica claro dessa forma que, se são distintos, o caminho que devemos percorrer para compreendê-los também o serão. O procedimento, método adotado para desvelarmos/interpretarmos o mundo como Vontade diferirá daquele utilizado no mundo como Representação. Eis o significado do termo *como*[188] (*als*) no título da obra: *O mundo* ***como*** *Vontade e* ***como*** *Representação.*

Acreditamos que foi necessária a realização desta longa e quiçá um pouco árida análise dos princípios epistemológicos de Schopenhauer para que no quarto capítulo deste trabalho possamos adentrar a crítica schopenhaueriana as provas da existência de Deus. É certo que o filósofo de Dantzig segue os passos kantianos e que ambos possuem pontos dissonantes, porém nosso filósofo seguirá fiel a seu ponto de partida e, assim como o mestre, desmontará todo aparato da teologia especulativa, reduzindo o absoluto, divino a mera falácia conceitual. Nesse aspecto, como investigaremos, Schopenhauer se assemelhará

---

[187] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 27.

[188] No alemão a obra tem o seguinte título: *Die Welt* ***als*** *Wille und Vorstellung.* Em língua portuguesa traduz-se assim: *O mundo* ***como*** *Vontade e* ***como*** *Representação*. Note-se que a preposição "*als*" verte-se em "como", por não haver uma melhor tradução. Seguindo o espírito da obra, o termo "*als*" pode ser entendido ainda dessa forma: "na condição de", " no sentido de", "tomado como", "considerado como". Cacciola corrobora: "a formula da cosmologia schopenhaueriana já está contida no título de sua obra principal: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Nela não é dito o que (*was*) o mundo é, mas como (*wie*) o mundo é" (Cacciola, 1994, p. 28).

também a Feuerbach. De todo modo, a partir do conhecimento do mundo efetivo, Schopenhauer reforça Kant e decreta de forma definitiva a impossibilidade de se ascender a Deus por meio das faculdades do nosso conhecer. Mas antes de nos debruçarmos sobre essas questões, analisemos o segundo lado da moeda proposto por Schopenhauer, *o Mundo como Vontade.*

1.4 O SEGUNDO LADO DA MOEDA, O MUNDO COMO VONTADE

A perspectiva do mundo considerado como Vontade não exclui o mundo como Representação; um complementa o outro, mutuamente, para que possamos esgotar o significado da realidade. O que ocorre é, "se nos situarmos do ponto de vista de um deles não há lugar em nossa consciência para o outro: o mundo é, por um lado representação e nada mais que representação, por outro, Vontade e nada mais que Vontade" (RÁBADE OBRADÓ, 1995, p. 22).

Perguntamo-nos então pelo estatuto da Vontade. Schopenhauer afirma que o mundo como ele é *em si* mesmo, escapa a todo tipo de representação, tentar conhecê-lo como um simples fenômeno é como tentar agarrar o fluxo contínuo das coisas impermanentes que constituem a realidade, o *devir* heracilitiano. Quando tentamos experimentar o *em si* do mundo, percebemos que só dispomos de uma mera teia de encadeamentos, estes submetidos ao princípio de razão; por seu turno, a cadeia se esvai antes mesmo que possamos alcançá-la em seu núcleo mais essencial. Teria assim a Vontade um "caráter ontológico de um substrato real ou Absoluto" ou "manteria uma função crítica para o conhecimento, como seu limite, evitando ao mesmo tempo, que se hipostasiasse o fenômeno num ente real", como questiona Cacciola (1994, p. 34)?

No § 61 dos *Parerga II*, Schopenhauer explicita (p. 117): "a coisa em si significa o que existe independentemente de nossa percepção, isto é, o que verdadeiramente existe. Para Demócrito era a matéria submetida a uma forma; era ainda no fundo a mesma coisa para Locke; para Kant, era um "x", para mim, é a Vontade". Essa formulação sumária proposta pelo autor, aos olhos de muitos intérpretes, remonta ao clássico dogmatismo. Nesse sentido, poder-se-ia pensar que aquilo que Schopenhauer afirma como metafísica, quando se refere à Vontade como coisa em si, se identificaria mais um retorno a filosofia pré-crítica, que uma ressignificação do próprio criticismo. Mas o autor de *O Mundo* está convicto de ter resolvido o problema que instaurara Kant. Na verdade, ele tenta se desvencilhar o máximo possível do

idealismo e do materialismo dogmáticos, em favor de uma filosofia que possa positivamente solucionar o problema da coisa-em-si[189]. Schopenhauer apoia-se "neste outro lado do mundo", isto é, na Vontade, com o firme propósito de mostrar que a coisa-em-si não se distingue radicalmente do fenômeno, mas pode ser reconhecida justamente no ponto em que este último aparece[190]. Noutras palavras, a oposição entre fenômeno e coisa-em-si, apresentada pelo criticismo, não se esgota na refutação do dogmatismo. Em Schopenhauer, é preciso compreender que esse "néctar" essencial se identifica com a representação. Do ponto de vista da representação, a coisa-em-si, é apenas objeto; enquanto Vontade, ela é algo totalmente extraordinário, tem a ver com o conhecimento interno do próprio sujeito, conforme veremos. Segundo Cacciola, a recusa schopenhaueriana ao caráter absoluto e dogmático da Vontade não se mostra fortuito:

> Esta hipótese ganha em plausibilidade se tivermos em mente que na sua refutação, tanto do idealismo quanto do realismo dogmáticos, a alternativa é a Vontade como um fato imediatamente dado ao ser vivo, que tem, portanto, um caráter de atividade, na medida em que se liga à Vida, e de negação de uma espiritualidade pura, desde que é um fato dado ao organismo. Em suma a tarefa de Schopenhauer pode ser vista como a refutação do idealismo e do materialismo, guardando, não obstante, a pretensão de salvar a Metafísica e com isso o significado moral do mundo. Daí esse apelo à Vontade como um duplo da representação, como o "outro lado da moeda" (CACCIOLA, 1994, p. 34).

Aqui, devemos rememorar que para Schopenhauer, a essência do mundo, a coisa-em-si, jamais poderá ser encontrada por aquele fio condutor que enreda os fenômenos numa cadeia infindável de causa-efeito, como sustentara Kant. Conforme nosso filósofo, considerar o princípio de razão suficiente e suas leis como a *verdade por excelência* do universo, foi o grande erro da metafísica clássica, inclusive do autor de *Könisberg*. Partir da causalidade, significa, pois, pôr o acidental no lugar daquilo que é precisamente essencial.

---

[189] Cacciola corrobora essa perspectiva, apontando que a identidade absoluta, seja diante de um idealismo subjetivo, ou de um materialismo que põe a matéria como causa primeira leva Schopenhauer "a refugiar-se "neste outro lado do mundo", no avesso da representação, para escapar da consequência de estar fundando um fenômeno, seja a partir de um de seus elementos, seja a partir da própria lei que o rege, caindo num círculo vicioso" (Cacciola, 1994, p. 34).

[190] Sobre esse propósito, salienta Lefranc (2007, p. 82): "sempre seguindo os passos de Kant, Schopenhauer faz suceder a esta primeira etapa dogmática uma fase cética, que nasce do fracasso do dogmatismo, e finalmente o criticismo, que distingue radicalmente o fenômeno em coisa-em-si. E agora é necessário ainda acrescentar a isso um quarto estádio: não previsto por Kant: aquele em que a coisa-em-si é reconhecida no ponto em que aparece o fenômeno, tarefa que propriamente caberá a Schopenhauer".

O mundo como Vontade, conforme já aludimos, surge por uma via excepcional, essa via é a experiência (*Erfahrung*). De antemão é possível notar que o grande salto da teoria schopenhaueriana será, portanto, a reformulação da antiga "metafísica"[191]. Para o autor de *O Mundo*, a própria impossibilidade da metafísica pela "experiência" revela-se um equívoco no projeto crítico. É exatamente através dela que o autor de Dantzig traçará o itinerário para a decifração do enigma do mundo, por conseguinte, as bases da metafísica da Vontade. Assim lemos no *Apêndice*: "a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica, não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir do seu fundamento" (SCHOPENHAUER, p. 496)[192]. A solução encontrada pela filosofia schopenhaueriana para a metafísica é a experiência, não a mera experiência, mas a *externa* e a *interna*; é a perfeita conexão entre elas que dá origem a todo conhecimento e, consequentemente o segredo da essência da realidade[193].

Essa noção de *experiência* que o autor propõe diverge pontualmente da perspectiva kantiana. Kant na *Introdução* a *Crítica da razão pura* afirma que o conhecimento que temos das coisas é resultado das *afecções* causadas pelos objetos (matéria) aos *órgãos dos sentidos*; tais afecções originam em nós mesmos sensações/ impressões/representações; por seu turno, a *matéria bruta* dessas afecções será sintetizada pelo entendimento. De um lado temos os objetos que *afetam nossos sentidos*, e de outro, nossa *faculdade intelectual* que transforma a matéria bruta dessas afecções em conhecimento. A junção dessas duas faculdades engendra a cognoscibilidade das coisas e é isso que o autor denomina *experiência*[194] (KANT, B1). Assim, devemos compreender por experiência (*Erfahrung*) tanto os dados da sensibilidade que modificam os sentidos, como a síntese da ação do entendimento que se realiza sobre as impressões. Note-se bem: no segundo aspecto, a experiência não se refere diretamente aos objetos, mas as afecções que chegam a sensibilidade e transforma-se em substrato (matéria) para o entendimento; a experiência é aqui apenas mediata. Como é possível então que os

[191] Como vimos no tópico anterior, Schopenhauer observa que em Kant, o acesso a coisa-em-si (o incondicionado) permanece inacessível ao conhecimento humano.
[192] Schopenhauer, A. *KK*, p. 376
[193] O estatuto ontológico da Vontade ultrapassa assim as dificuldades que surgiram no seio do criticismo kantiano, quanto o próprio idealismo transcendental que lhe foi posterior.
[194] Assim lemos na *Crítica:* "Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado originam por si mesmos as representações, e, por outro lado, põe em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las, ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?" (KANT, B1, p. 62).

objetos nos afetem, se nosso entendimento não consegue diretamente captá-los, senão apenas atuando sobre a *matéria bruta* fornecida pelas afecções nas sensações produzidas em nós? O que torna possível que algo exterior (objetos/matéria) seja dado aos nossos sentidos e torne-se, por conseguinte, formalmente cognoscível é a *intuição*. Os conceitos podem "comparar", "ligar", "separar" as coisas, entretanto, sem matéria, são estéreis. Não obstante, Kant assim formula sua teoria: o conhecimento começa *com* a experiência, como algo que nos é *dado,* todavia, "nem por isso, todo ele se origina justamente na experiência" (KANT, op. cit. p. 62). O autor de *Könisberg* pretende mostrar que nosso conhecimento é um "composto" daquilo que recebemos por impressões, e daquilo que nossa própria faculdade de conhecer fornece de si mesma. Os objetos nos são *dados* de modo imediato; por isso, trata-se de um conhecimento *intuitivo*[195]. Ademais, as intuições ocorrem graças a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), que é a capacidade de recebermos representações/sensações[196]. Essas intuições são denominadas *intuições empíricas* haja vista que dizem respeito as sensações. Conquanto, não podemos ordenar ainda sua forma (submetê-las aos conceitos), pois a *matéria* que produz as sensações é dada apenas *a posteriori*. Precisamos, pois, encontrar algo que seja dado *a priori* na mente humana pronto a tornar àquele substrato, de fato, um conhecimento objetivo. Essa forma pura da sensibilidade, como já mencionamos, chamar-se-á *intuição pura*. Serão intuições puras, o tempo e o espaço; ambos independem dos objetos reais dos sentidos, mas determinam o que pode ser intuído e aplicado aos conceitos. A intuição é, portanto, uma representação individual, ao passo que, os conceitos formam uma representação geral. Aqui mais uma vez, relembramos a máxima kantiana: pela intuição um objeto nos é *dado*, pelas categorias é *pensado*; um sem o outro não há conhecimento que se formule (KANT, B75; A51). Neste ponto, fica nítido o incômodo de Schopenhauer quanto a proposta kantiana.

O autor de *O Mundo* se mostra desapontado com Kant, ao mostrar que ele se equivocou ao considerar que o objeto da experiência só existe quando pensado

---

[195] Como afirma Kant: "sejam quais forem os modos e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado, o que, por sua vez, só é possível [pelo menos para nós humanos] se o objeto afetar o espírito de certa maneira (KANT, B14, p. 87).

[196] Assim lemos na *Crítica:* "a capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições" (op.cit.). Deixaremos claro logo adiante que na filosofia kantiana, a intuição empírica (dados dos sentidos) e intuição pura (formas puras *a priori da sensibilidade*) são funções da sensibilidade.

universalmente, em geral, pelas categorias do entendimento e não pela intuição[197]; embora possa haver um objeto em geral, ressalta nosso filósofo, este se determina sempre pela intuição[198]. Noutros termos, não são os conceitos que conferem realidade aos objetos, com efeito, "o objeto só existe enquanto intuído, a intuição tem sua fonte nos sentidos e na imaginação e o que é pensado é sempre um conceito universal" (CACCIOLA, 1994, p. 36). Schopenhauer reconhece com profundo pesar que faltou clareza a Kant no que se refere a intuição e a concepção de um *objeto em geral*. Decerto, o autor de Könisberg teria "esquecido" que o objeto do pensamento é um objeto particular, real e que a função dos conceitos é apenas abstrair os traços comuns pertences àquele.

A divergência de Schopenhauer com relação a Kant no que diz respeito a questão da intuição talvez fique mais clara se recordarmos que o entendimento, a letra do autor de *Könisberg*, é uma faculdade de julgar que determina os objetos através das categorias; essas categorias seriam uma espécie de segunda *lente* pelo qual o entendimento imprime uma nova roupagem (esquemas) aos dados da sensibilidade. Já conforme o autor de *O Mundo*, o entendimento trata-se de uma mera faculdade intuitiva; ele atesta que a sensibilidade oferece a matéria para que a intuição (regidos pelo tempo e espaço e pelo princípio de causalidade) torne o mundo e seus fenômenos cognoscíveis, sem obrigatoriamente recorrer a intelecção[199]. Mas por que Schopenhauer insiste, sobremaneira, em se distanciar de Kant nesse aspecto? A resposta é simples, certamente a redução da experiência ao conhecimento abstrato - dessa forma que o autor de *O Mundo* entende o conhecimento próprio da razão - não altera o mundo da experiência; este permanece intangível do ponto de vista da coisa-em-si[200]. Desta feita, seguindo o itinerário kantiano, resta-nos concebê-lo apenas como fenômeno. Mas Schopenhauer pretende superar Kant. Ele deixará claro que o que está em jogo no problema acima mencionado, é a própria possibilidade de se vislumbrar a compreensão essencial do mundo a partir da experiência, especificamente a experiência

[197] Na Crítica Kant já postula: "se retirar o conhecimento empírico todo o pensamento (efetuado mediante as categorias) não resta o conhecimento de nenhum objeto; porque pela simples intuição nada é pensado, e do fato desta afecção da minha sensibilidade se produzir em mim não deriva nenhuma referência de uma tal representação a qualquer objeto. Se em contrapartida, abstrair de toda intuição, resta ainda a forma do pensamento, isto é, o modo de um objeto para o diverso de uma intuição possível (KANT, B309; A254).

[198] Schopenhauer confessa no Apêndice: Kant "deixa a intuição nela mesma incompreensível, puramente sensível, portanto, inteiramente passiva, e só pelo pensamento (categorias do entendimento) permite que um objeto seja apreendido; com isso repita-se, traz *o pensamento para a intuição* (SCHOPENHAUER, p. 509; *KKP*, p. 386).

[199] Corroboramos que a intuição além de sensível, é intelectual. Intelectual, pois, depende do encadeamento causal que é dado pelo entendimento.

[200] Assim como os dogmáticos, para Kant, a metafísica é a ciência que prescinde a experiência.

imediata. Por um lado, e todo o primeiro livro I de *O Mundo* ratifica tal afirmação, o mundo como representação, considerado por este "lado", é tão somente conhecimento para o sujeito. Por outro, considera que a essência verdadeira e indestrutível do mundo deve ser buscada nele mesmo, entretanto, por uma "via subterrânea", "contato secreto", uma "espécie de traição"[201], pois partindo da representação, isto é, da aparência, permaneceremos do lado exterior das coisas, razão pela qual nunca penetraremos no seu interior. Assim sendo questionamos: por não alcançar o *em si* da realidade, o mundo representativo tende a tornar-se uma simples fantasmagoria? E o que seria afinal o mundo em si, para além dos fenômenos, na teoria schopenhaueriana? Nas palavras do filósofo:

> Queremos conhecer a significação dessas representações: perguntamos se este mundo não é nada além de representação; caso em que se teria de desfilar diante de nós como um sonho essencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção; ou se de fato é algo outro, algo a mais e qual sua natureza. Decerto aquilo que perguntamos é algo, em conformidade com sua essência totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às suas formas e leis; nesse sentido, não se pode alcança-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio de razão (SCHOPENHAUER, § 17, 115)[202]

O trecho questiona, portanto, como ultrapassar a experiência, seu caráter imediato e chegar a mais profunda compreensão do mundo, isto é, como a realidade pode ser mais do que aquilo que nos aparece na representação. Ora, este *em si* tem que ser dado de forma imediata, por meio de uma intuição que conjugue aquela experiência externa e interna, a qual nos referimos anteriormente. Essa experiência é o conhecimento que o sujeito tem de seu próprio *corpo,* dirá Schopenhauer. A possibilidade de que o sujeito fique restrito à experiência externa o impede irremediavelmente de sair do terreno das representações. Por isso "o mero sujeito do conhecimento seria incapaz de ultrapassar os limites impostos pela forma intuitiva do seu conhecimento" (CACCIOLA, 1994, p. 39). Tal como nos indica esta citação, não somos apenas o *sujeito do conhecimento* (cabeça de anjo alada destituída de

[201] Assim lemos no capítulo 18 do segundo tomo de *O Mundo:* "algo assim como uma passagem subterrânea, um contato secreto que como por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desde fora era impossível tomar por ataque" (SCHOPENHAUER, p. 236; *WWVII*, p. 624).
[202] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 103.

corpo[203]), somos também a *coisa-em-si*[204], corrobora Schopenhauer. Por conta disso, da ação do corpo, chegamos a consciência de maneira imediata do núcleo mais íntimo do mundo e de nós mesmos. O corpo (*Leib*) será o ponto de intersecção entre o mundo como Representação e o mundo como Vontade. Surge aqui uma outra questão fundamental. De que modo então Schopenhauer resolve o problema da realidade *objetiva* do mundo, se o corpo do qual partimos para chegar a verdadeira significação das coisas, é ao mesmo tempo tão particular e *subjetivo* a cada um? Em sua obra capital, o autor mostra que por meio do corpo o sujeito do conhecimento "enraíza-se" no mundo e torna-se *indivíduo*; são as afecções do corpo que possibilitam a intuição do mundo pelo entendimento.

O caráter singular do corpo, deve-se ao fato de que este, somente este, pode ser considerado de duas maneiras distintas: como objeto mediato com relação ao mundo como representação e imediato, através de seus atos, sem mediação do entendimento, como Vontade[205]. Pelo primeiro, o corpo é um objeto como outro qualquer, pelo segundo, ele é completamente distinto; é nessa instância que ele permite que o sujeito – agora indivíduo – conheça algo totalmente diferente da representação. Aqui, "todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo: ele não pode realmente querer sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal" (SCHOPENHAUER, § 18, 117)[206].

Conforme aludimos, como simples objeto, o corpo se submete ao princípio de razão, suas ações e movimentos seguem a relação de causa-efeito. O corpo assim entendido se subordina às formas da representação, do mesmo modo que quaisquer outros objetos. De um outro ângulo, o corpo surge como um elemento imediatamente conhecido, sem a mediação das formas do entendimento, portanto, sem qualquer relação de causalidade. Noutros termos, não podemos considerar que os movimentos corporais sejam efeito cuja causa se remonta uma causa anterior, onde encontraríamos em última instância a Vontade. O corpo identifica-

[203] Metáfora utilizada por Schopenhauer para confirmar que a busca pela significação do mundo não poderia constituir-se uma mera representação, pois, se o próprio investigador fosse apenas o sujeito do conhecimento, sem corpo, não alcançaria o aspecto essencial do mundo, por ser-lhe completamente estranho.
[204] Schopenhauer se refere ao *sujeito cognoscente* quando trata da relação sujeito-objeto; ele falará do *sujeito volente* quando se referir à Vontade; fará menção ainda ao *puro sujeito do conhecimento* quando evocar a teoria das *ideias* e a própria noção de *indivíduo* ao se reportar ao sujeito como manifestação imediata da Vontade através do corpo.
[205] No § 18 de *O Mundo* lemos: "ao sujeito do conhecimento, que por meio de sua identidade com o corpo entra em cena como indivíduo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos, e submetido a lei destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra Vontade" (SCHOPENHAUER, § 18, p. 117; *WWVI*, p. 105).
[206] Schopenhauer, A. *WWI*, p. 105.

se com *ela – a Vontade,* sua ação nada mais é que o ato da vontade objetivado[207], isto é, que apareceu na intuição. É assim pois, que o corpo, enquanto objeto extraordinário[208], permite conhecer algo distinto do mundo representativo. A teoria schopenhaueriana confirma que através das quatro classes do princípio de razão as coisas são cognoscíveis apenas do ponto de vista externo (representação), como meras imagens; destarte, seu íntimo jamais pode ser alcançado. A essência profunda dos fenômenos, aquilo que fundamenta toda existência deve, portanto, deve ser buscado em um conhecimento *outro*, neste caso, o corpo. Cacciola confirma:

> Para chegar ao em-si é pois necessário deslocar o ponto de vista (*den Standpunkt verlegen*), partindo do que é representado (*was vorgestellt wird*) e não do que representa (*was vorstellt*). Ora, isto "só é possível numa única coisa", o próprio corpo, que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, do mundo objetivo como (*als*) Representação e na autoconsciência como (*als*) Vontade (CACCIOLA, 1994, p. 48).

O que Cacciola mostra é que Schopenhauer, ao contrário dos filósofos anteriores, consegue "inverter" o "lado da moeda", revelando que o conhecimento da essência verdadeira e indestrutível das coisas não parte daquilo que o sujeito representa (o mundo como representação), mas sim daquilo que é representado (o mundo como vontade), através do corpo e sua percepção imediata. Também, tal como aponta a intérprete, o autor de *O Mundo* pretende atribuir uma nova égide a metafísica descontruída por Kant. A metafísica schopenhaueriana não recorre a nenhum princípio transcendente para explicar a realidade. Com efeito, como vimos, ela distingue sujeito e objeto, deixando claro que o "objeto" que

---

[207] Schopenhauer denomina a manifestação da vontade no corpo de *objetidade* da vontade (*Objektität des Willes*). Lemos em *O Mundo:* "o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei objeto imediato, conforme o ponto de vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado *objetidade da vontade* (Schopenhauer, § 18, p. 117; WWI, p. 106). O filósofo lança mão do neologismo *objektität* com o propósito de melhor expressar a relação que ocorre entre o corpo e a Vontade. Jair Barboza na tradução da obra capital do autor de Dantzig insere uma nota de rodapé acerca do trecho supracitado, afirmando que o termo *Objektität* (neologismo schopenhaueriano) por vezes, provoca confusões entre os intérpretes, haja vista que muitos traduzem equivocadamente o termo por objetividade. Cf.: Nota de rodapé nº 3, p. 117. Cacciola (1994, p. 42) também faz menção a questão. Segundo ela, o termo foi escolhido para expressar a visibilidade (*Sichtbarkeit*) da Vontade, o seu aparecer (*erscheinen*) no corpo em ação, sem que este seja concebido como um objeto ou representação entre outras.

[208] Já no § 6 de *O Mundo,* Schopenhauer chama atenção para esta questão, pois assevera que não devemos tomar o conceito de objeto no sentido estrito do termo. Ele explica que o conhecimento imediato que temos do corpo, cujo qual dispensa o uso do entendimento, não revela o corpo propriamente como um objeto. Nas palavras do autor: o corpo mesmo não se mostrando propriamente como objeto, mas, antes, os corpos que fazem efeito sobre ele; já que todo conhecimento de um objeto propriamente dito, ou seja, de uma representação intuível no espaço, existe apenas para e pelo entendimento, //logo, não antes, mas somente após o seu uso (SCHOPENHAUER, § 6, p. 23; *WWVI*, p. 39).

conhece jamais pode tornar-se conhecido. Uma vez que objeto e sujeito revelam-se distintos, para que o segundo seja cognoscível, isto é, seja objeto da representação, é preciso que ele não se submeta as formas daquele. É o conhecimento do sujeito, fora do mundo fenomênico, isto é, não condicionado a ele, que fornece a chave para a decifração do enigma do mundo. Mas que conhecimento é esse especificamente? É o conhecimento do corpo. Somente o corpo, através de sua dupla consideração, que une a parte que conhece com a parte que é conhecida. Essa união Schopenhauer denomina identidade entre corpo e Vontade ou "indivíduo" ou simplesmente o "eu". Conforme Ciamarra (1996, p. 69), o "eu" schopenhaueriano circunscreve-se como um milagre metafísico; é milagre pois desvela-se "como o ponto de fusão do sujeito do conhecimento e sujeito da vontade, e intuitivamente como o ponto de indiferença entre a afecção do corpo e a atividade do intelecto". O eu é assim, o ponto *par excellence* de manifestação da Vontade, nele o sujeito se torna conhecido para si mesmo.

O sujeito schopenhaueriano está teoricamente cindido[209] em duas partes, a primeira, o sujeito que conhece e a segunda, o sujeito que é conhecido, mas ambos estão intimamente interligados, conforme detalharemos. Nosso filósofo denomina o primeiro de sujeito cognoscente ou sujeito do conhecimento e o segundo de sujeito do querer ou sujeito volente. O sujeito do conhecimento tem como característica principal ser desconhecido para si mesmo, mesmo conhecendo todos os fenômenos. O sujeito do querer, por seu turno, conhece a si mesmo, embora trate-se de um conhecimento relativo. Na consciência de si[210], o que é conhecido é apenas o querer manifesto no corpo em ação[211], seus impulsos, desejos, seja em

[209] Sobre o sujeito schopenhaueriano afirma Janaway (1994, p. 68): "parecemos ser a um só tempo dois tipos de sujeito: sujeito de vontade, que é essencialmente corporificado, e sujeito de conhecimento, que conhece todas as coisas objetivamente, incluindo seu próprio corpo e seus próprios atos de vontade, e que paira totalmente fora do mundo de coisas individuais. Nossa concepção de nós mesmos talvez deva ser cindida. Mas pensamos o "eu" que pensa e percebe, e o "eu" que age como um único. A ideia de um único "eu" aparentemente cindido em duas partes, reproduz de uma outra forma, o movimento geral da obra schopenhaueriana, a perspectiva de que o "mesmo mundo", possa ser considerado como Vontade e como Representação.

[210] Schopenhauer afirma que "o conhecimento do mundo exterior também pode ser definido como a *consciência de outras coisas*, em oposição à *consciência de si*" (SCHOPENHAUER, op. cit. 297; *WWVII*, p. 665, *grifo nosso*).

[211] Cartwright (2005) nos mostra através de um exemplo esse duplo aspecto do corpo. Segundo ele, assim como vejo minha mão segurando uma caneta, vejo também um papel e uma sequência de letras em sua superfície. Nesse sentido, minha mão é uma representação, assim como todos os outros objetos que estão em meu campo visual. Entretanto aí, algo excepcional se dá a consciência; ao contrário de outras representações, que aparecem como meros fenômenos no mundo, eu tenho uma experiência única da 'minha' mão, assim como qualquer outra representação que eu identifico como meu corpo, pois eu os experimento a partir de dentro, enquanto meu próprio ser. Sem essa experiência, minha mão e todo o meu corpo seriam vistos sob a mesma perspectiva da caneta e do papel postos em meu campo visual, isto é, como uma representação, semelhante às demais representações. Com efeito, esta não seria mesmo a 'minha' mão, ainda que eu a tratasse

forma de prazer, bem-estar, (satisfação da vontade) ou de repulsa (quando a vontade não sacia seus apetites). No § 18 de *O Mundo* Schopenhauer corrobora que todo ato verdadeiro da Vontade é também simultânea e imediatamente um ato do corpo e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente uma ação da vontade, "que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme" (SCHOPENHAUER, § 18, p. 118)[212]. Veremos adiante que como os desejos e anseios humanos são incomensuráveis, o querer também não possui finalidade, fundamento. Nosso filósofo também aponta que os desejos e apetites radicados no corpo possibilitam ao sujeito do conhecimento perceber o sujeito volente como um puro ímpeto cego, sem consciência. Dessa forma, a Vontade torna-se o fundamento da consciência de si. Cartwright (2005) interpretando essa questão, salienta que a experiência consciente que temos de nossa Vontade não é uma consciência da Vontade como unidade, mas dos seus atos[213]. O próprio filósofo reconhece: "conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo que é a forma de todo e fenômeno e de todo objeto" (SCHOPENHAUER, § 18, p. 119)[214]. Logo ficará claro que, como sujeito do conhecimento não se dissocia do sujeito do querer, a Vontade constituirá o sustentáculo das representações produzidas pelo intelecto, por conseguinte, de todo o mundo fenomênico. Para melhor entendermos a relação entre corpo e Vontade nos reportemos ainda ao chamado *fisiologismo schopenhaueriano*.

O entendimento (que formula as representações) embora intuitivo e intelectual, ocorre em um lugar específico do corpo, a saber no cérebro. Assim lemos no segundo tomo de sua obra magna: "pois o mundo real dos corpos é antes de tudo apenas representação intuitiva e como tal *fenômeno cerebral*" (SCHOPENHAUER, capt. 20, p. 297)[215]. Conforme o autor, é no cérebro da cabeça animal que se localiza o entendimento ou intelecto, logo as representações devem ser o resultado de uma atividade do próprio corpo, no caso, do

sob esta ótica, pois entre mim e ela não haveria nenhuma ligação. Minha mão neste caso, é uma objetivação ou visualização da minha Vontade.

[212] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 105.

[213] Uma vez constatado que os atos da Vontade são sempre idênticos aos atos do corpo, Schopenhauer faz saber que, com relação ao futuro, as decisões da Vontade são apenas ponderações da razão, isto é, não são atos da Vontade propriamente ditos. Para ele, muito embora a razão projete o que o indivíduo irá querer um dia, só em sua execução é que podemos considerá-la um ato da Vontade. "Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam, na efetividade são uma e mesma coisa", conclui o filósofo (SCHOPENHAUER, § 18, p.118). Isso significa que a diferença entre a Vontade e corpo, entre o querer e o fazer, só pode ser pensado *in abstracto*, pela reflexão, pois, "a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade (idem.).

[214] Schopenhauer, A. *WWI*, p. 107.

[215] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 665.

cérebro[216]. Mas eis que se formula uma questão em tese paradoxal: incialmente Schopenhauer afirma que o mundo tal qual nos aparece é representação do sujeito; em seguida reconhece que o que conhecemos do mundo fenomênico resulta de uma atividade cerebral. O cérebro, sede do entendimento, é um instrumento que a vontade utiliza para satisfazer seu anseio de conhecer. Assim sendo, se a Vontade não tivesse produzido tal órgão, não haveria quaisquer representações. Contudo, conforme, confirma o próprio autor nosso cérebro é também representação. Encontramo-nos então diante do seguinte círculo: saber se a representação é um produto do cérebro ou se o cérebro é produto da representação. Caciolla (1994, p. 77) enuncia a referida querela dessa maneira: "se tudo o que aparece no mundo é mera representação do sujeito, inclusive o cérebro, como considerar que o cérebro, enquanto parte do organismo, é a fonte do conhecimento representativo? ". Esse círculo aparentemente sem solução ficou conhecido como o "Paradoxo de Zeller"[217]. O paradoxo aponta uma das principais contradições da teoria da representação schopenhaueriana. Schopenhauer (p.35)[218] mesmo reconheceu essa circularidade, nomeando-a no § 7 de *O Mundo* de *antinomia da faculdade do conhecer*[219].

Não podemos deixar de sustentar que na perspectiva schopenhaueriana, o cérebro e todo o organismo possui, para além de seu papel no processo de conhecimento, um significado privilegiado, descortinar nitidamente a identidade do corpo com a Vontade. Por tal identidade, é permitido que indivíduo não seja tão somente um simples sujeito do conhecimento. Não obstante, o que parece interessar de fato a Schopenhauer, e é a isso que ele empenha seus maiores esforços, é encontrar uma saída para o mundo fenomênico, o mundo como representação, fora dele, sem, contudo, recorrer a uma via transcendente. O velho Schopenhauer encontra essa saída na relação especial que o corpo tem com a Vontade. O filósofo não admite que o sujeito do conhecimento, submetido as formas do mundo fenomênico seja *causa sui* e resultado de si mesmo. É à Vontade, fora do tempo e do espaço

---

[216] Também em sua tese de doutoramento ele sustenta: entenda-se por representação um determinado "processo fisiológico muito complicado que se opera no cérebro de um animal e cujo resultado é a consciência de uma imagem no próprio cérebro" (Schopenhauer, 1950, p. 209).

[217] Em nota de rodapé Cacciola ressalta que Zeller fez referência a esse paradoxo da teoria schopenhaueriana no manuscrito *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz München*: Oldenbourg, 1875. Também segundo a estudiosa, outros intérpretes, antes de Zeller, já haviam criticado esse aspecto da filosofia de Schopenhauer. Cf.: Cacciola, M. L. *Op.cit*. 1994, p.77. (Nota de rodapé 28).

[218] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 48.

[219] O autor expressa sumariamente a circularidade da faculdade do conhecimento da seguinte maneira: "assim, vemos de um lado a existência de todo o mundo necessariamente dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente também necessariamente dependente de uma longa cadeira de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto" (SCHOPENHAUER, § 7, p. 35, *WWI*, p. 48).

e insubordinada a causalidade que põe fim a esse paradoxo. Conforme Barboza (2005), enquanto outros filósofos, a exemplo dos idealistas, buscaram o significado das representações no incondicionado do saber mesmo, Schopenhauer ultrapassa essa esfera ao fisiologizar o conhecimento; ele remete a questão ao próprio corpo, antes não inscrito no domínio do saber[220]. Mas o autor amplia sua concepção, sua *Weltanschaunng,* estendendo a todos os corpos dos quais temos representações, a objetivação da Vontade. De que forma ele chega a essa resolução? O que legitima Schopenhauer a passar da descoberta do corpo do indivíduo como *objetidade* imediata da Vontade para a ideia de que todos os fenômenos do mundo também são Vontade? Ora, já demonstramos que através da identidade do sujeito do querer com o sujeito do conhecimento, a saber no corpo, Schopenhauer chega ao conceito de Vontade. Com essa descoberta ele encontra a essência verdadeira e indestrutível do homem. Mas resta-nos ainda uma outra inquietação que constitui o pano de fundo das questões supracitadas: se o corpo se revela o elemento privilegiado dentre os demais, que status possuiria então os demais fenômenos no mundo? Seriam eles apenas fantasmas, quimeras? Podemos aqui suscitar duas hipóteses: ou o corpo é, por si mesmo, um objeto completamente diferente dos demais, e apenas nele a Vontade se aparece; ou todas as coisas podem ser objetivação daquela. Schopenhauer define sua filosofia a partir da segunda perspectiva. A primeira hipótese recai no egoísmo teórico, o qual ele procura combater.

Segundo Schopenhauer, o sujeito que conhece é indivíduo, "eu", em virtude justamente do corpo; sem sua percepção imediata, o sujeito seria uma representação igual a qualquer outra. É o conhecimento dessa dupla referência do corpo, como representação e vontade que o torna privilegiado. Em outras palavras, o que o distingue dos demais fenômenos se encontra meramente no fato de seu conhecimento estar nessa dupla consideração. Somente o homem, graças a intuição do corpo, se abre a essa dupla inteleção, isso que justifica a diferença desse objeto em face de todos os demais. Do contrário, na ótica do filósofo, teríamos de assumir que este objeto (o corpo) é essencialmente distinto e só ele é ao mesmo tempo, vontade e representação, já os demais seriam meras representações. Assim lemos no § 19 de *O Mundo:*

[220] Segundo Barbosa (2003, p. 105) o saber "é mera posse de juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, formados a partir da combinação de diversas esferas conceituais, cujo fundamento-de-conhecimento reside fora dele (e assim é verdadeiro). Porém todo saber tem de ser remetido às intuições empíricas e estas passam pelo corpo.

> Ora, que os outros objetos, considerados como meras representações, são iguais ao seu corpo, isto é, preenchem como este (possivelmente existindo apenas como representação) o espaço e também fazem efeito nele eis aí algo demonstrável com certeza pela lei da causalidade, válida *a priori* para as representações, e que não admite efeito algum sem causa: contudo, abstraindo-se o fato do que se pode inferir do efeito somente uma causa em geral, não uma causa igual ainda estamos no domínio da mera representação para a qual exclusivamente vale a lei da causalidade e que nunca nos leva além daquela. Se, entretanto, os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhantemente ao seu corpo, aparência de uma vontade - eis aí como dissemos no livro precedente, o sentido propriamente dito da questão acerca da realidade do mundo exterior: negá-lo é justamente o sentido do *egoísmo teórico* (*teoetischen Egoismus*), que considera todas as aparências, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas (SCHOPENHAUER § 19, P. 121-122, *grifo nosso*)[221].

Não é difícil perceber que Schopenhauer refuta o egoísmo teórico, contudo, é oportuno que conheçamos os motivos dessa escolha. Primeiramente o que parece levar o filósofo a concluir que o corpo não é o único objeto real no mundo, é o fato de que para ele, todos os objetos possuem uma certa semelhança com o corpo. Do ponto de vista representativo, nada distingue os demais objetos do mundo do meu próprio corpo. Assim como os demais objetos se submetem ao espaço, tempo e causalidade, meu corpo, como simples objeto também se subordina a eles. Daí surge o que o filósofo denominou *procedimento analógico*: se enquanto corpos, somos meras *representações*, assim como todos os demais fenômenos – e se enquanto essência, núcleo íntimo, somos *vontade*, sem esforço, conclui Schopenhauer, toda realidade objetiva é expressão dessa mesma essência, a Vontade. O que diferencia meu corpo dos outros objetos, conforme mencionamos, é o fato de que apenas sobre ele eu tenho um conhecimento privilegiado. O corpo eu conheço de forma imediata, por meio de uma intuição interna, por outro lado, de modo mediato, por analogia (*Analogie*) eu posso estender essa dupla significação aos demais objetos do mundo. Assim Schopenhauer chega ao conceito de Vontade enquanto essência íntima de cada coisa presente no mundo. Não podemos esquecer que a Vontade que se manifesta no corpo de modo imediato e nos demais fenômenos de modo mediato está submetida em certo sentido ao tempo, portanto, também constitui um conhecimento fenomênico. Por isso, fica claro que

[221] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 109.

ela "não é plenamente conhecida, desde que permanece uma última barreira, a temporalidade" (CACCIOLA, 1994, p. 58).

Embora Schopenhauer chegue a essa resolução, isto é, a passagem da descoberta do corpo do indivíduo como objetidade imediata da Vontade para ideia de que todo o mundo é também Vontade, não fica claro o que garante esse procedimento. Por consequência, muitos estudiosos da filosofia schopenhaueriana questionam a legitimidade deste procedimento. Aqui optamos ainda por não tomar partido acerca da eficácia ou desse argumento, mas tão somente apresentá-lo a letra do autor. Na segunda parte deste trabalho problematizaremos rigorosamente esta questão, mas por ora basta salientar que o reconhecimento da coisa em si em todos os fenômenos não torna o mundo uma mera quimera. Ademais, a realidade que a Vontade confere ao mundo exterior, conclui Schopenhauer, é a única via que atribui plena significação a experiência corporal; sem essa significação o corpo não passaria de uma simples representação e o mundo apenas fantasmagoria.

Acabamos de ver que a Vontade é o fundamento último, essência de todas as coisas. Entretanto, não basta a nós investigarmos somente seu ser, isto é, sua ontologia e possível cognoscibilidade. A Vontade schopenhaueriana está arraigada no mundo e dele não se desvencilha; por isso denominar-se-á uma Vontade imanente. A Vontade se afirma como posteriormente detalharemos, ao objetivar-se em toda natureza, tanto na orgânica quanto a inorgânica. Ela está em toda parte irradiando sua pungência e poderio. A afirmação da Vontade em Schopenhauer está profundamente entrelaçada ao problema do sofrimento e mal no mundo, a questão da liberdade humana e ao próprio debate acerca da morte/imortalidade do homem. Esses aspectos também interessam as religiões, dirá Schopenhauer. Daí que religião e filosofia[222] em certo sentido se confundam. O filósofo partirá desses aspectos para tratar daquilo que ele denominou "necessidade metafísica do homem", revelando o papel das religiões e do que elas se ocupam. É em relação a essas questões que o filósofo qualifica as religiões, distinguindo-as[223]. Dessa forma, discorrer sobre o tema religião em Schopenhauer implica mostrar tanto, o encadeamento deste com o mundo como Representação como vimos sucintamente, bem como com a teoria da Vontade. A teoria da Vontade é o semblante genuíno da compreensão profunda da existência. Por outro lado,

[222] Ficará bastante claro que, para Schopenhauer se refere a *filosofia da religião* no sentido clássico do termo, como um estranho hermafrodita ou centauro, já que em tese, na visão do filósofo, as duas coisas não unificáveis.
[223] Ele conceberá algumas religiões como pessimistas e outras como otimistas. Quando tratarmos sobre o pessimismo schopenhaueriano, ficará claro quais elementos teóricos definem "pessimismo" e seu contraposto, o "otimismo".

ressaltemos: a Vontade afirma-se no mundo, mas também se nega. Uma das possibilidades de negação da Vontade em Schopenhauer é a compaixão. A compaixão, segundo o autor, permite que o indivíduo sinta o sofrimento do outro como se fosse o seu próprio sofrimento, e, assim, queira o bem de outrem. Em linhas gerais, a negação da vontade põe fim à toda afirmação da vontade no indivíduo. O filósofo considera a negação da vontade como o *summum bonun*, pois através dela, a vontade do homem enfim se aquieta. Schopenhauer abraça a compaixão e percebe que ela está presente em muitas religiões. Ou seja, embora crítico mordaz de todo argumento teológico dogmático, principalmente daqueles que consideram Deus como causa e fundamento da existência, o filósofo lança mão de um viés religioso em sua doutrina, especificamente em sua ética, com a negação da Vontade. Visualizemos melhor este quadro: a partir de sua teoria da Vontade, Schopenhauer seguindo Kant pretende desconstruir o dogmatismo vigente em sua época (dogmatismo teológico e filosófico), porém ainda assim mantém um elemento religioso em sua doutrina, a saber, a compaixão. Para nós, portanto, a teoria da Vontade constitui pano de fundo do discurso religioso em Schopenhauer. É preciso ver agora o desenrolar dessa Vontade no mundo e em seguida, mais a fundo, as implicações dessa consideração com tema religião na visão do filósofo.

2. SOBRE A VONTADE CÓSMICA E O PIOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

Do ponto de vista da Vontade, as coisas não são distintas, isto é, quando se trata de compreender o "*que"* é o mundo e *"como"* ele aparece, percebemos que a realidade objetiva, assim como nós, possui o mesmo núcleo. Como vimos anteriormente, essa descoberta fundamental não está associada à fórmula geral de toda consciência, a saber, a relação sujeito-objeto. O autor de *O Mundo* escapa dessa fórmula para assim afirmar qualquer verdade a respeito do *coisa-em-si*. Quando o filósofo descobre que sujeito e objeto se confundem[224] na consciência de si (ou autoconsciência) (*Selbstbewßstein*) através da percepção do corpo, ele se defronta com uma centelha capaz de desvendar o nó do mundo (*Weltknoten*). A consciência de si possibilita um conhecimento de outra ordem; trata-se de um conhecimento imediato, interno que mostra nosso próprio corpo de uma forma distinta dos demais objetos do mundo fenomênico. Conforme examinamos no primeiro capítulo, o conhecimento do corpo é especial pois, por meio dele, temos acesso a nós mesmos enquanto Vontade. Mais tarde vislumbraremos que a partir do corpo podemos alcançar a natureza profunda de todos os fenômenos; é ele que nos fornece a chave para a compreensão metafísica da realidade. O mistério que há na identidade do sujeito do querer com o sujeito do conhecer é o mesmo daquele que encobre o mundo. Nesse bojo, entretanto, encontramos uma limitação crucial a qual não podemos prescindir. O conhecimento da coisa-em-si, isto é, o conhecimento que diz respeito ao ser da Vontade, distingue aquilo que pertence a "ele" *mesmo* daquilo que está presente e é intrínseco a sua aparência, portanto, os separando[225]. No tópico seguinte, procuraremos justamente fazer essa distinção, o que a Vontade é em si mesma, e o que é ela em sua forma visível.

---

[224] Schopenhauer afirma que neste caso, o "eu" é absolutamente complexo: se compõe de uma parte cognoscente, o intelecto, e de uma parte a ser conhecida, a Vontade. O primeiro não é conhecido, o segundo não se conhece, logo os dois se encontram e se confundem na consciência de um mesmo eu. O filósofo invoca a experiência externa e interna como ponto de partida do conhecimento metafísico, se aproximando fortemente do pensamento novalesiano. Assim como ele, Novalis queria entender a natureza a partir do próprio eu. Novalis, revela Safranski, teve primeiramente a influência de Fichte, a partir da estrutura da consciência; mais tarde, partindo das forças obscuras e ao mesmo tempo instintivas e criadoras. De acordo com Safranski, Novalis afirmava o seguinte: "estranho que o interior do homem tenha sido observado tão pouco e que tenha sido tratado com tão pouco espírito. Ninguém teve a ideia de buscar por foças novas, inominadas" (SAFRANSKI, 2010, p. 110). Essas forças inominadas, Novalis chama desejo e Schopenhauer mais tarde a designará pelo termo Vontade.

[225] Acerca dessa separação, destaca Cacciola (1994, p. 51): "fazer com que a consideração do mundo como Vontade seja, ao mesmo tempo, complementar e independente do mundo como representação significa ver a Vontade como algo totalmente separado do conhecimento que caracteriza as relações do mundo fenomênico".

2.1 A VONTADE COMO COISA EM SI: A VONTADE HUMANA E A VONTADE CÓSMICA

O filósofo de Dantizg aponta que vontade descoberta a partir da autoconsciência, não pertence ao ser da Vontade, mas seria já uma de suas aparências. Por que chegamos a essa conclusão? A consciência de si está ligada à forma da representação, afinal ela é percepção e, como tal, está atrelada ao tempo. Tudo o que chega a autoconsciência, chega através do sentido interno, a forma temporal. Em sua tese de doutoramento assim lemos: "o objeto imediato do sentido interno, o sujeito da volição, que é para o sujeito cognoscente objeto apenas do sentido interno, por tal motivo, aparece apenas no *tempo* e não no espaço (SCHOPENHAUER, 1950, p. 157, *grifo nosso*). A vontade que se objetiva não é então abstrata ou imaginária, mas individual. O autor de *O Mundo* esclarece que pela ação da autoconsciência, imersa no tempo, nossos atos volitivos tornam-se visíveis. Este aspecto fundamental marca a total heterogeneidade entre a Vontade e seu fenômeno, a *vontade humana* (*menschlichen Willen*). Mas até que ponto essa vontade, atrelada ao tempo, é coisa-em-si? Primeiramente levemos em conta que Schopenhauer deixa claro que essa percepção íntima que temos de nossa própria vontade (a vontade descoberta na consciência de si) não leva a um conhecimento completo e adequado da coisa-em-si. A necessidade de distinguirmos a Vontade como coisa-em-si da vontade humana é imprescindível por dois motivos: a) por motivos teóricos-conceituais dentro do escopo do próprio pensamento schopenhaueriano e b) por não considerar a Vontade como uma inteligência transcendente, comparando com outros sistemas filosóficos. Por enquanto examinemos o primeiro aspecto: o que distingue fundamentalmente a Vontade como coisa-em-si da vontade humana.

Com bastante clareza o autor de *O Mundo* diferencia o estatuto epistemológico (e ontológico) da *Vontade* como *coisa-em-si* da *vontade humana*. Podemos afirmar sobre a vontade humana o seguinte: ela é o conhecimento mais imediato que temos da coisa-em-si. Noutras palavras, podemos considerá-la como a manifestação mais clara do *em si* do mundo, a que podemos alcançar por via imediata. A fim de não cometermos nenhum equívoco quanto a isso, grafamos a palavra Vontade com "V" maiúsculo quando tratamos da Vontade como *coisa em si* e "vontade" com "v" minúsculo quando nos referimos à vontade humana[226]. Essa distinção corrobora que a vontade humana não é a coisa-em-si em sentido

[226] Essa consideração é oportuna, porém, vale ressaltar que na língua alemã (original de todo pensamento schopenhaueriano) o termo *Vontade* como substantivo será escrito sempre com sua letra inicial maiúscula *Wille*. No original assim lemos: „aber diese durfte, um als Verändigungspunkt zu dienen, keine andere seyn,

estrito, mas apenas uma vontade singular. Na verdade, aponta que a Vontade como coisa-em-si recorre ao seu fenômeno mais perfeito, a vontade humana, para manifestar-se, já que é uma *objetidade* "daquela". Eis o "porquê" da cognoscibilidade da vontade humana não nos levar ao conhecimento total e completo da coisa-em-si. Não à toa, o velho filósofo sempre sustentara que o conhecimento imediato e completo da coisa-em-si é impossível; a Vontade enquanto coisa-em-si só é pensada objetivamente segundo uma de suas aparências mais nítidas, qual seja, a vontade humana, o fenômeno mais iluminado e desenvolvido pelo conhecimento. Nas palavras do autor: "a coisa-em-si não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia, podemos conhecer a mais imediata das suas aparências" (Schopenhauer, capt. 18, p. 238)[227].

Schopenhauer escolhe o termo "Vontade" para designar a coisa-em-si kantiana não de modo fortuito[228]. Na visão do filósofo, nenhuma outra palavra seria capaz de descrever a completa significação da coisa-em-si, senão a Vontade; para ele, a Vontade, e tão somente ela consegue e expressar a coisa-em-si objetivamente. Com efeito, ele justifica que a Vontade toma de empréstimo o nome de um de seus objetos, já que por compreensão não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito e mais evidente dentre suas aparências, a vontade humana (SCHOPENHAUER, § 22)[229]. E, conforme foi dito anteriormente, o conceito de Vontade provém não do mundo fenomênico, isto é, das meras representações intuitivas, mas antes "da interioridade da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo a de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com quem é conhecido" (SCHOPENHAUER, p. 131)[230].

Outrossim, já foi afirmado antes que a coisa-em-si jamais se desvelará a nós por completo, despida de todas as formas de representação, pois o que atingimos dela aparece

---

als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: diese aber eben ist des **Menschen Wille"** (SCHOPENHAUER,§ 22, p. 114, grifo nosso). Julgamos pertinente essa distinção em língua portuguesa para um melhor entendimento da questão, haja vista que aí existe uma diferença teórica basilar.

[227] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 626. No primeiro livro de *O Mundo*, tomo I, o autor já afirmava: "por conseguinte, a essência intima do mundo, a coisa- em-si, jamais pode ser encontrada pelo fio condutor do princípio de razão, mas tudo a que este conduz é sempre dependente e relativo, sempre aparência, // não coisa-em-si (Schopenhauer, § 7, p. 38; *WWI*, 46)

[228] Em parêntese, no § 22 de *O Mundo,* primeiro tomo, Schopenhauer salienta que quando se refere a coisa-em-si é com o intuito de conservar a expressão kantiana, entretanto, pelo que foi visto até agora essa denominação é demasiadamente conflitante com a postulada por Kant. Para o autor de *Könisberg* a coisa-em-si é um simples nome para designar um algo = x, sobre o qual nada podemos conhecer, mas sobre o qual podemos pensar.

[229] Schopenhauer, A. *WWVI.*

[230] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 115.

circunscrita à vontade humana. Isso ocorre por uma razão específica: a vontade humana está subordinada ao tempo, logo é ainda fenômeno. Nesse sentido, a Vontade esbarra, pois na condição de uma das formas da representação e, mesmo que essa essência se manifeste sem mediações, ela não se tornará plenamente conhecida. Magee (1997) observará atentamente que na ótica schopenhaeuriana, não só a razão é indispensável para conscientização do indivíduo, mas também o tempo. Afirmar que a vontade humana aparece no tempo é dizer que ela se mostra a nós em suas manifestações sucessivas. Neste caso, conforme mencionamos no capítulo anterior, conhecemos apenas por seus atos[231]. Além disso, completa o intérprete, "temos de aceitar que estamos permanentemente excluídos de qualquer conhecimento direto do *noumenon*" (MAGEE, 1997, p. 130). No próximo tópico veremos sim, uma referência a coisa-em-si como essência íntima do mundo, *toto genere* distinta da representação, porém, tratar-se-á de um tipo de conhecimento que aparece por via mediata. O que por ora examinamos, a coisa-em-si descoberta a partir de sua manifestação mais nítida, qual seja, como vontade humana, é imediata, mas não estrita. Certamente temos aí uma importante divergência conceitual expressa pela distinção entre vontade individual e Vontade como coisa-em-si. A intenção do filósofo não é a de eliminar uma em favor da outra, mas a de ressaltar sua relação de complementaridade. A vontade humana aponta a possibilidade de existência da coisa-em-si, afinal nela sujeito e objeto se misturam, fazendo surgir o germe capaz de desvendar o nó do mundo. Nasce, assim, o seguinte entrave: se por um lado a coisa-em-si se contrapõe ao seu fenômeno, negando as características exclusivamente pertinentes a ele, por outro, ela recorre ao próprio fenômeno para objetivar-se. Ao se levar em conta apenas o primeiro aspecto, a contradição mostra-se indissolúvel, mas lembremos do segundo. A ideia de que a coisa-em-si se distingue dos fenômenos permanece fidedigna ao kantismo. O que parece estranho a crítica kantiana e, nesse âmbito Schopenhauer justamente revoluciona, é a perspectiva de que a coisa-em-si pode se tornar visível nas coisas do mundo[232]; na discussão em tela, a maior delas, é a vontade humana.

---

[231] Essa resolução é fundamental a ontologia schopenhaueriana, pois através dela, como já destacamos na primeira parte deste trabalho, o filósofo desvenda o mistério que envolve o chamado "nó do mundo", a saber: *a identidade entre os atos do corpo e os atos da Vontade.* Nas palavras do autor: "o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto, no tempo, que é a forma da aparência de meu corpo e de qualquer objeto, por conseguinte o corpo é condição de conhecimento da minha vontade. Por consequência, não posso propriamente dizendo de modo algum representar à vontade sem representar meu corpo" (Schopenhauer, § 18, p. 119; *WWVI*, p. 107).

[232] Aos poucos nos reportaremos ao argumento da analogia, por conseguinte, não faremos menção apenas ao fenômeno da vontade humana, mas a todos os fenômenos.

Embora não conheçamos a coisa em si em sua completude, é-nos permitido descobrir alguma coisa sobre ela e isso se realiza exatamente a partir do exame da vontade humana, isto é, da vontade na autoconsciência. Aqui mais uma vez, o corpo ocupará um papel fundamental. O autor de *O Mundo* assinala que a vontade expressa no tempo não é a Vontade em si mesma; o que há são suas sucessivas manifestações no corpo. Daí se afirmar que os atos da vontade aparecem como atos corporais objetivados[233]. A identidade entre os atos do corpo e os atos da vontade é uma *verdade filosófica por excelência* não deduzida como um simples conhecimento mediato a partir de outro imediato, ressalta o filósofo. A identidade entre os atos da vontade e os atos do corpo pode melhor ser compreendida quando observamos quais atos especificamente o filósofo se refere. Também nos remetemos a isso no capítulo anterior. Os atos de vontade não são simples deliberações abstratas, pelo contrário, eles se dão justamente como "ato". No capítulo 20 de *O Mundo,* segundo tomo, (p. 301)[234] assim lemos: "o verdadeiro querer é uma realidade inseparável do agir, e um ato da vontade no sentido estrito do termo é apenas aquele que é estampado pelo agir". O autor faz saber, portanto, que o querer verdadeiro não se trata de um mero desejo; ele é o ato propriamente dito[235], não distinto da ação. Mas afinal, o que legitima essa identidade, tornando-a uma verdade filosófica com tamanha primazia? O mecanismo da consciência; aquilo que na consciência de si aparece como ato da vontade, na consciência de outras coisas aparece como ato corporal. Como nenhuma consciência prescinde da categoria do tempo, ambas pertencem ao mundo fenomênico. Aliás, do mesmo modo que a vontade humana se subordina ao tempo, assim ocorre com o conhecimento que temos do nosso corpo.

Até este ponto não investigamos como se dá a passagem da vontade humana à Vontade como coisa em si. O que observamos foi que a Vontade é, em certo sentido, aquilo que seu fenômeno, a vontade humana, não é. Enquanto esta última ainda está subordinada a uma das formas do mundo representativo, o tempo, a Vontade se mantém totalmente alheia a ele. Também se mostra assaz significativo o fato de que a Vontade "desconhece" a fórmula geral de toda representação: a divisão entre sujeito e objeto. Aliás, por não se submeter a nenhuma rubrica do princípio de razão suficiente, podemos dizer que a Vontade é sem fundamento (*grundlos*). Para Cacciola (1994, p. 51) esse caráter sem fundamento inerente à

[233] Pernin (1995, p. 75), contudo, mostra que tal verdade não nos "alforria" de nossa individualidade: afirmar que meu corpo é vontade objetivada não nos faz sair da *individualidad*e". Enquanto corpo, somos também indivíduos, logo continuamos ligados as formas da representação.
[234] Schopenhauer, A. *WWII*, p. 667.
[235] Seja esse ato voluntário ou involuntário.

Vontade servirá para Schopenhauer "banir a teologia da filosofia, afastando a ideia de uma inteligência transcendente que, como uma causa, pudesse produzir o mundo ou ordená-lo de fora dele". Retomaremos essa discussão mais à frente quando destacarmos que a Vontade além de não possuir nenhuma razão de ser (ser infundada), é *una* e atua como um puro *ímpeto cego*, e claro, quando nos debruçarmos sobre a rejeição do filósofo ao dogmatismo[236] teológico.

No geral analisamos que o conhecimento da vontade se desvela como um tipo de conhecimento ímpar, pois possibilita o sujeito apreender aquilo que não é posto como um simples objeto, o corpo e sua identidade com o querer. Por isso, na autoconsciência apresenta-se o conhecimento que verdadeiramente está a nosso alcance. Contudo, há uma ressalva: a identificação do corpo com a vontade, que nos direciona para a coisa em si[237], não nos possibilita conhecê-la em sua totalidade, bem como ainda nos mantém no estreito

[236] Falando em dogmatismo é oportuno já salientar que Schopenhauer ao conferir algumas características à coisa em si (como ser *sem fundamento*, ser totalmente *heterogênea aos fenômenos*), em oposição frontal a Kant (que a designava como um simples X desconhecido), revela-se, de certo modo, também dogmático, como o fora parte de seus contemporâneos. Vejamos que assim como Jacob e Reinhold, Schopenhauer também considera que a coisa em si não poderá ser afetada por quaisquer dados da sensibilidade, por isso a coisa-em-si e sua aparição no mundo são heterogêneos. Jacob critica Kant, pois segundo ele, o autor da *Crítica* parece atestar que a coisa em si causa, de certa forma, alguma impressão em nós, dando origem as representações. Afirma Jacob (1992, p.106): "julgo que este pouco é o suficiente como prova de que o filósofo kantiano se está a afastar completamente do espírito do seu sistema ao dizer que os objetos causam impressões nos sentidos e assim provocam sensações dando desta forma origem as representações. Reinhold, por seu turno, também assevera a distinção entre a coisa e as representações: "tal como os próprios objetos representáveis, as coisas em si também não podem ser negadas. Elas são esses mesmos objetos, na medida em que estes não são representáveis. Constituem esse algo que é o fundamento, exterior à representação, da matéria de uma representação. A coisa em si e suas qualidades, distintas da forma da representação não só não o são nada impossíveis, como até algo indispensável à mera representação, porque nenhuma mera representação é pensável sem matéria, e nenhuma matéria sem algo exterior à representação e desprovido da forma da representação, ou seja, sem a coisa em si" (REINHOLD, 1992, p. 191). Por outro lado, lembremos que o dogmatismo schopenhaueriano torna-se assaz diferente, pois segundo ele, trata-se de um *dogmatismo imanente*. O conhecimento que temos da Vontade advém da experiência, não de um elemento transcendente ou absoluto. Porém, o ser da Vontade distingue-se das múltiplas formas de sua manifestação. Segundo Jair Barboza, "a metafísica schopenhaueriana, assim situa-se "no meio" entre a "doutrina da sapiência total" do pensamento anterior a Kant e a "desesperança da crítica". Isso significa um "dogmatismo imanente", cujas sentenças são de fato doxas, mas não procuram ultrapassar a intuição do mundo (Barboza, op. cit. p. 102).

[237] Posteriormente destacaremos que o conhecimento que temos do *em si* do mundo é o único sobre o qual falamos de dentro. O mistério do mundo, neste aspecto, reside em nós e só a partir de dentro que podemos decifrá-lo. Schopenhauer logo vislumbrará que apenas o "subjetivo fornece a chave para a interpretação do objetivo" (capt. 28, p. 425; *WWVII*, p. 763). Se tratando desses dois aspectos, Barboza (2005) salienta que semelhante a Schelling, a filosofia schopenhaueriana apontará que subjetividade pode e deve conviver com a objetividade, em compenetração mútua, desaguando numa visão filosófica cosmista. A visão cosmista defendida por Schelling tem como máxima o seguinte pressuposto: "a natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível. Aqui, portanto, na identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós, deve resolver-se o problema de como é possível uma natureza fora nós" (Schelling, 2001, p. 115). Eis o cruzamento da subjetividade com a objetividade, o trânsito da natureza primeira para o eu consciente de sua unidade com essa natureza. Schopenhauer descarta a intuição schelleguiniana e introduz um outro elemento como ponto de partida de sua filosofia: o corpo (*Leib*).

círculo da relação entre minha vontade e meu corpo. Para escapar das armadilhas imbricadas nesse círculo, principalmente do chamado *egoísmo teórico*[238], o filósofo estende essa significação para além das fronteiras do nosso próprio corpo.

Mesmo que a identidade entre o corpo e a vontade seja uma verdade *sine qua non* para a cognoscibilidade da coisa em si e, por seu turno, da própria metafísica inaugurada pelo filósofo, alguns pontos intrínsecos a essa relação permanecem nebulosos. O maior deles é saber como se dá essa relação interiormente. Em si, por tratar-se de uma intuição interna, a identidade entre os atos do corpo e os atos da vontade, independe do princípio de causalidade que rege as representações, isto é, um não é causa do outro, pois como vimos, ambos são a mesma coisa. Entretanto, quando essa identidade, por assim dizer, passa a ser analisada do ponto de vista fenomênico entra em cena o conhecimento; através deste lume, nossos atos sempre ocorrerão por uma razão de ser. Essa razão Schopenhauer denomina *motivo*[239] (*Motiv*). Aqui somos lançados o mais próximo possível dentro do princípio da causalidade. Pode-se dizer inclusive que como os demais objetos, o corpo não escapa à lei da causalidade. À distinção é que a causalidade humana é intermediada pelo conhecimento. O motivo, mediado pelo conhecimento, é a causa (*Ursache*) para que uma ação aconteça. Sem conhecimento não existe "motivo" - causa, logo também não haverá efeito, isto é, o agir. Dentre as rubricas contidas na *Quádrupla Raiz,* o filósofo de Dantzig considera que o motivo está subordinado à quarta classe do princípio de razão. Acerca do motivo afirma: "sem este, o ato seria incompreensível, como o movimento de um corpo morto, sem um choque ou um impulso qualquer" (Schopenhauer, 1950, p. 161).

Em tese, no caso do homem, o aparato reflexivo fornece uma constelação de motivos para que o corpo (enquanto Vontade) seja impelido a realizar uma dada ação. Mas o que isto significa? Pela reflexão é possível perceber que o agir produz-se de modo completamente "necessário"[240] a partir dos motivos que lhes são apresentados no intelecto. Não se trata de um cabal determinismo; Barboza (2005, p. 109) explica que "o indivíduo pode decidir entre

---

[238] Esse tipo de egoísmo ocorre quando o sujeito concebe seu corpo como a única aparição da Vontade, ou seja, como o único objeto real no mundo, enxergando os demais objetos como meras representações. A esse ponto de vista, cujo cerne é a negação da realidade do mundo exterior, Schopenhauer denomina de *egoísmo teórico.*

[239] A figura do princípio de razão aplicada a relação entre o motivo e o agir é chamado de princípio de razão do agir ou simplesmente "lei da motivação" (*Gesetz der Motivation*).

[240] Depreende-se aqui o seguinte: como toda causalidade carrega consigo a necessidade, e os motivos, conforme deslinda Schopenhauer, são causas, aqueles trazem consigo também esta característica, a saber, a necessidade. Não podemos pensar diferente, pois o motivo é também causalidade, o que torna as ações humanas do ponto de vista fenomênico tão necessárias como as de quaisquer outros objetos.

motivos, os quais lutam em sua consciência, até que um deles vença, surgindo daí uma decisão e uma ação imediata". Na verdade, não podemos conceber uma ação sem motivos, essa é uma máxima válida para todos os corpos animais. É o motivo que determina o ato. Do mesmo modo que um corpo inerte não consegue realizar uma mudança sem a existência de uma causa[241], não podemos conceber uma ação animal sem um motivo. Porém, se nos demais animais essa relação está envolta de mistérios, no homem ela é bastante clara, pois está baseada no conhecimento interno que temos do *nosso próprio corpo*. Assim profere o filósofo (1950, p. 11): "a ação do motivo não nos é, portanto, conhecida somente de fora e mediatamente, como a ação de todas as outras causas, mas ao mesmo tempo de dentro, imediatamente e por consequência em seu modo de ação". No homem, a motivação pode ser entendida então como a "causalidade vista de dentro" (*die Kausalität von innen gesehen*), sustenta o filósofo no § 43 de sua tese de doutoramento (Schopenhauer, 1950, p. 162).

Considerando o fato de que nós mesmos não somos um simples objeto no mundo e que possuímos uma via de acesso para o conhecimento da verdadeira essência da realidade, a saber, o corpo, torna-se claro que nossas ações não podem resultar apenas de motivos externos, elas devem ainda seguir um outro caminho, algo inteiramente distinto. Aliás, se do ponto de vista fenomênico toda ação possui um motivo e se cada motivo é também causalidade, bem como qualquer outro tipo de causalidade, uma conclusão revela-se inexorável: o sujeito pode sim, a partir de si mesmo, examinar o núcleo da causalidade, pois o corpo não é outra coisa senão um corpo entre tantos outros corpos, subordinado à causalidade geral. Todo esse exame nos permitirá passar das representações que dizem respeito a consciência de si às representações externas, por conseguinte, do corpo ao mundo como um todo.

Façamos aqui algumas ponderações: o autor de Dantzig já em seu escrito doutoral (§ 43) reconhece que o véu de Maya ao encobrir a realidade (o mundo fenomênico submetido as formas do tempo, espaço e causalidade) através de suas teias e armadilhas poderá ser descoberto, desvelado. Nesse escrito, Schopenhauer já encontra uma saída plausível para esta incógnita, uma que se reporta justamente a uma das figuras do princípio de razão, a causalidade, ou mais estritamente a *lei da motivação*. É através da identidade do sujeito do querer com o sujeito do conhecimento dada no *sentido interno* que o filósofo constata que o

[241] Schopenhauer considera que todo e qualquer objeto na natureza impreterivelmente está subordinado à lei da causalidade desde o reino mineral, passando pelo animal até o vegetal. Não há fenômeno mais ou menos causal do que outro. A causalidade é considera igual em todos os reinos.

real sentido do mundo se dá a consciência, mais precisamente a autoconsciência. Como o sujeito do querer nada conhece, ele é objeto (*objeto para um sujeito*) e, enquanto tal, está também submetido à primeira classe que rege as representações intuitivas em geral, isto é, a causalidade. A causalidade aqui não deve ser entendida em seu sentido estrito[242], mas como motivação. Ver-se logo que a lei da motivação surge como um desdobramento daquela[243]. Com isso o autor de *O Mundo* chega a uma importante formulação: a motivação é o correlato subjetivo do princípio estabelecido entre a causa e o efeito, ou como o filósofo mesmo afirmava, ela é a "causalidade vista por *dentro*" (SCHOPENHAUER, 1950, p. 162, *grifo nosso*). Constatando que somos um corpo no mundo, que agimos não somente conforme motivos externos, mas ainda seguindo a órbita do querer que nos aparece internamente guiado por motivos[244], podemos certificar que de fato temos consciência de todo mecanismo íntimo da vontade atuando em nós[245]. Schopenhauer vai além e afirma que aquilo que pareceria mistério, a *qualitas oculta* responsável pela significação do mundo, vista apenas externamente, pode de fato ser conhecida através do mecanismo da consciência (autoconsciência) que ora mencionamos. A partir daí Schopenhauer realiza a chamada analogia para expandir a causalidade vista de dentro a todos os seres. O filósofo compreende que se a essência mais íntima do homem se refere subjetividade puramente volitiva a apresentar-se no mundo por meio de motivos, isto é, causalidade, então a essência da causalidade em geral não pode ser distinta da causalidade humana, afinal a natureza da causalidade é uma só. Resultado: o núcleo mais íntimo dos outros fenômenos possui a mesma raiz que aquela pertencente ao homem, qual seja, a pura Vontade.

Para Schopenhauer, o mais íntimo de toda causalidade, isto é, a coisa em si kantiana, a qual ele designa pelo termo *Vontade*, só se tornará cognoscível (ainda que não em sua completude) quando a partir de nós mesmos (da identidade do sujeito do querer com o sujeito do conhecer e da lei da motivação), "de dentro para fora" perscrutarmos os demais objetos

---

[242] Causalidade em sentido "estrito" se refere fundamentalmente a ideia de que toda ação possui uma reação e que estas são basicamente iguais, não há intensidade maior nem na causa nem no efeito. Isso ocorre sobretudo no reino inorgânico. Mais à frente detalharemos que na vida orgânica em geral (reino vegetal e na vida animal inconsciente) as mudanças ocorrem mediante "excitação". Por fim, no homem, como os movimentos são acompanhados de consciência, o agir segue o intelecto. Neste caso nos referimos a causalidade como motivo (Schopenhauer, 2002). Se o agir pode ser visto como o efeito, por conseguinte, o motivo é a causa; daí o sentido para que a lei da motivação siga o encadeamento intrínseco ao princípio causalidade.

[243] Devemos ressaltar que o motivo é causa da ação, mas somente quando intermediado pelo conhecimento. Sem conhecimento, ele inexiste. Nesse sentido, podemos considerar inclusive, como subordinado a aquele.

[244] É a consciência do mecanismo da Vontade sobre nós por meio dos motivos, da lei da motivação, que nos leva a compreender o que é a coisa em si e como ela se desvela.

[245] Brevemente mostraremos que Vontade enquanto coisa em si não está submetida aos motivos, ao princípio de razão. Seu traço fundamental é ser sem fundamento (*grundlos*).

e suas relações no mundo. É isso que nos permite passar daquilo que nos é dado como vontade e representação (o corpo) para o que nos é dado tão somente como representação. Noutros termos, aos olhos do filósofo, aquilo que descobrimos em nós mesmos, como nosso núcleo mais essencial, *deve* ser tomado para o restante do mundo: se somos vontade e representação, os demais fenômenos também o *devem* ser. Através desse raciocínio Schopenhauer estende a verdade do conhecimento dado no sentido interno para as intuições dos objetos externos. Nas palavras do autor de *O Mundo* (§ 19, p. 123)[246]:

> O duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevado à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo será em seguida usado como uma chave para a essência de toda aparência na natureza; assim, todo os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo; serão tomados precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, iguais a ele nesse aspecto, mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforma sua essência íntima, tem de ser o mesmo a que aquilo a denominarmos em nós vontade.

Como foi amplamente analisado, a chave do enigma metafísico abre-se para nós a partir da consciência de si, com a descoberta da vontade no corpo por meio dos motivos. É essa vontade que nos direciona para a coisa em si e através dela que buscaremos o real significado do mundo. O que ora atribuímos ao corpo (*Leib*) e a seus movimentos pode ser conferido perfeitamente, por *analogia (analogie)*, ao restante do mundo. Aliás, o que permite Schopenhauer assumir que não apenas o corpo[247], mas também todos os outros fenômenos são objetivações da Vontade é fato de que em certo âmbito todos os objetos do mundo se identificam com o corpo[248]. O filósofo de Dantzig mostra que o fundamento de todo o mundo objetivo encontrar-se-á em uma outra instância, a saber, na Vontade[249] - Vontade esta

[246] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 110.
[247] Sem cair no puro solipsismo.
[248] Conforme a filosofia schopenhaueriana, o que distingue o meu corpo dos demais objetos do mundo não é o fato dele em si mesmo possuir qualquer caractere especial, pelo contrário, ele é corpo como os demais corpos. Por outro lado, não há como prescindir que apenas com ele (o corpo) eu posso ter uma relação privilegiada de conhecimento. "Devo supor que meu corpo não tem outro privilégio a não ser o privilégio estritamente intelectual de operar sobre ele a convergência de dois tipos de conhecimento, interior como vontade e exterior como representação" (Pernin, 1995, p. 75). Assim, se de modo imediato posso ter acesso a coisa em si a partir do meu corpo, mediatamente, por analogia, posso estender essa significação a todos os demais corpos do mundo.
[249] No § 21 de *O Mundo*, primeiro tomo, (p. 128; *WWVI*, p. 114) o filósofo confirma: "reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja,

basilarmente distinta de seus fenômenos. Como fora supracitado, os fenômenos estão subordinados as formas do tempo, do espaço e da causalidade, porém, sem *aquele* conteúdo essencial, tais formas tornam-se vazias, inócuas. Se o mundo como um todo não possuísse um fundamento, uma razão de ser para além do mundo como representação, o que saberíamos dele estaria reduzido a uma simples quimera. Schopenhauer conduz-nos, por analogia, do micro ao macrocosmo.

O macrocosmo que é o mundo exterior está em consonância direta com o microcosmo que é o sujeito, ambos se refletem. "Em cada microcosmo encontra-se todo o macrocosmo, e este não contém mais do que aquele (SCHOPENHAUER, capt. 38, p. 531-532)[250]. É preciso ressaltar, contudo, que estando o homem nessa relação direta com o mundo, enquanto microcosmo inserido e intimado com o macrocosmo, é por meio dele que o ser do homem corresponde ao todo. Por isso, Schopenhauer afirma que o universo, analogamente aproxima-se do homem. Com esse olhar, considerando que a morfologia é incapaz de chegar a essa descoberta[251] e que a etiologia não fornece uma resposta satisfatória a questão[252], pelo menos não além de sua essência oculta, é que nos defrontamos com nosso próprio corpo como *objetidade* da Vontade, como o único a possuir plenamente as qualidades necessárias para a compreensão do mundo. Nessa perspectiva, a Vontade é essência viva presente em cada indivíduo, identificável "com o núcleo particular, bem como com o todo" (SCHOPENHAUER, § 21, p. 129)[253]. Ela aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, como na ação ponderada do homem. Se ambos diferem, não

homens, animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a forma que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol- tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se Vontade.

[250] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 823.

[251] Segundo Schopenhauer a morfologia enquanto ciência apenas considera as formas permanentes; ela nos ensina a conhecer, em meio à mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras permanentes orgânicas, determinadas de modo fixo. Ela "nos apresenta figuras inumeráveis, infinitamente variadas, aparentadas por uma inegável semelhança de família, para nós representações, mas que por essa via permanecem eternamente estranhas" (Schopenhauer, § 17, p. 113; *WWVI*, p. 103)

[252] A etiologia, por seu turno, é responsável pela explanação das mudanças. Ela tem, portanto como tema principal o conhecimento de causa e efeito; ensina como um estado de matéria se segue necessariamente outro bem definido, como uma mudança produz outra. Porém, conforme o filósofo, "no fundo somente demonstra a ordenação regular segundo a qual os estados aparecem no espaço e no tempo" (Schopenhauer, op. cit. p. 113; op. cit. p. 104). Por conta disso, não sabemos sobre a essência íntima de nenhum destes fenômenos; essência aqui entendida como *força natural*.

[253] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 114.

interessa; isso diz respeito apenas ao grau de visibilidade (aparecimento) da Vontade nesses fenômenos, não à sua essência.

Para Jair Barboza (2005, p. 111) "estamos assim diante da sentença programática da *Naturphilosophie*, ou seja, de que a natureza dever ser o espírito visível, e o espírito a natureza invisível". O estudioso faz clara referência a filosofia de Schelling. Em poucas linhas tentaremos apresentar os principais aspectos desta filosofia, para então examinarmos sua proximidade com Schopenhauer. Muitos especialistas dividem a carreira de Schelling em três fases[254]; a segunda certamente é a que nos interessa, pois aqui ele apresenta todos os traços de sua excelsa *filosofia da natureza.* O filósofo inicia sua reflexão analisando o idealismo transcendental e seus limites, especificamente o de Fichte. De acordo com Schelling, a natureza não deve, pois, ser somente objeto do saber, mas também sujeito, aliás ela deve ser sujeito-objeto. Trata-se de uma questão de *identidade* (*identität*), não de algo meramente real, mas também ideal, quer dizer, real-ideal. Vê-se logo que o conceito de natureza proposto pelo jovem Schelling reúne uma totalidade constituída por dois lados aparentemente opostos. O primeiro como já fora explanado é o real ou objetivo; este deixa-se perceber empiricamente, pois é visível enquanto *produto* (finito) na natureza. O segundo é o ideal ou subjetivo, o qual só pode ser pensado ou concebível como uma atividade *produtiva* (infinita) na natureza (SCHELLING, 2001). O filósofo da natureza enfatiza a identidade de ambos aspectos, pois para ele, formam uma única e mesma totalidade. Schelling toma emprestado de Spinoza a expressão *natura naturans* para se referir ao lado ideal ou subjetivo desta totalidade e *natura naturada* para se remeter ao lado real ou empírico. Com efeito, a *Naturphilosophie* de Schelling revela uma estratégia ímpar: a superação da dicotomia entre espírito e natureza – tão reforçada pelo racionalismo moderno. A identidade entre *natura naturans* e *natura naturada*, produtividade e produto, forma e matéria, ideal e real, existe de modo originário na natureza enquanto organismo universal. Eles só são "opostos", só se distinguem em termos didáticos; isso porque ambos se constituem como momentos dialéticos de um único todo, qual seja, da natureza enquanto uma totalidade orgânica. Conforme Gonçalves (2005), a relação entre matéria e espírito e

[254] De acordo com Dudley, o pensamento filosófico de Schelling pode ser dividido em três principais etapas. A primeira é aquela onde o filósofo se autodeclara seguidor de Fichte. Nesse período o filósofo acreditava que a "filosofia poderia ser completada por meio de uma execução bem-sucedida da tarefa estabelecida em *A ciência do conhecimento*" (Dudley, 2013, p. 157). Na segunda ele elabora com grande esforço a chamada "filosofia da natureza". Na terceira, o filósofo rejeita o objetivo de articular os aspectos logicamente necessários da consciência e da natureza (os quais ele havia partilhado com Hegel) em favor de um retorno ao empirismo e uma ênfase na temporalidade e na liberdade existencial.

noção de organismo, são caracteres fundamentais da *Naturphilosophie* de Schellig. Nesse sentido, o projeto scheliguiniano tem por objetivo mostrar que espírito é natureza e natureza é espírito, afinal a subjetividade infinita se encaminha para se tornar objeto e o subjetivo necessariamente emerge dele[255]. Nesse via-a-ser, algo próprio da dialética, o organismo universal ganha movimento, o que confirma a sua essência. Schopenhauer nos *Suplementos* de *O Mundo* (capt. 41, p. 581)[256] também sustenta que há identidade entre o macro e o microcosmos; no fundo "somos uma e única e mesma coisa com o mundo". Essa posição, que reconhece toda realidade como *verdadeira* é, em certo sentido, uma resposta ao idealismo radical de Fichte que Schelling outrora também procurou combater. Antes de nos debruçarmos sobre a relação entre Schopenhauer e Schelling, examinemos a filosofia de Fichte, pois é a crítica e a resposta ao idealismo absoluto fichteano que aproxima ambos os filósofos.

Contra o egoísmo teórico permeado na filosofia de Fichte, Schopenhauer questionaria: como é possível que tão somente o "eu" possa existir e o "não-eu" se desvele apenas como uma dedução daquele, isto é, sem realidade em si mesmo?[257] O autor de *O Mundo* enfrenta de algum modo o idealismo radical proposto por Fichte, argumentando que nenhum sujeito (enquanto vontade individual) pode negar os outros. A negação tanto inviabiliza o próprio princípio da analogia por considerar os demais corpos como simples quimeras, quanto em última instância como veremos no próximo tópico, "manifesta a extrema tensão interna da vontade, que vai até o autodilaceramento" (PERNIN, 1995, p. 76). O filósofo entende que a verdadeira filosofia abre seu horizonte prescindindo do egoísmo. Aqui mais uma vez evocamos Novalis (2001); o poeta romântico entendia que o "eu" e o "não-eu" não são originalmente distintos. Na verdade, criticando também Fichte, observara que o antagonismo que há entre eles trata-se de uma necessária ilusão. O eu individual pode conviver com outros "eus" numa espécie de comunidade e sintonia. Vê-se, portanto, que o

---

[255] O filósofo argumenta que como o saber constitui uma unidade de subjetividade e objetividade, o ponto de partida da filosofia tem de ser ou o objetivo (natureza) ou o subjetivo (a inteligência). No primeiro caso temos a filosofia da natureza; neste a filosofia transcendental. O objetivo, contudo, de ambas filosofias é avançar na direção da outra, ou seja, "o idealismo transcendental explica a objetividade em termos de subjetividade e a filosofia da natureza explica a subjetividade em termos de subjetividade" (DUDLEY, p. 169). Essas duas ciências formam um único e grande empreendimento chamado *Filosofia da Identidade.*

[256] Schopenhauer A. *WWVII*, p. 856.

[257] Segundo Rosenfeld (1996, p. 163), em Fichte "o Eu absoluto cria o Não-Eu segundo tais formas ou categorias, limitando-se assim pela contraposição de uma realidade aparente, a fim de poder atuar (oralmente) contra tais resistências autoimpostas". O Eu, portanto, se constitui como uma eterna vontade atuante, não nos moldes de Schopenhauer, que não aniquila nenhuma outra vontade, mas se impondo e determinando através do Não-Eu, sua contraposição.

tão incompreendido eu fichteano, o qual progressivamente buscara suplantar o não-eu, foi aos poucos rebatido por pensadores expressivos como Novalis e Schopenhauer[258], sem falar no próprio Schelling. A crítica do autor de *O Mundo* a Fichte o aproxima do pensamento novalesiano, porém, pelo que corroboraremos, mais forte ainda se revela sua inspiração em Schelling.

O pensamento de Schelling adentra novamente a nossa discussão, pois acreditamos que ela esclarece, em certo âmbito, a teoria de objetivação da Vontade do autor de *O Mundo*. Barboza (2005) em sua tese de doutoramento questiona se Schopenhauer não teria buscado na filosofia da natureza de Schelling sua defesa em favor da existência da realidade exterior. Ele interroga se o velho filósofo de Dantzig não havia se servido da filosofia-da-natureza, "no sentido de postular um *prius* inconsciente e volitivo do mundo independente do eu que reflete, das formas cognitivas da consciência, embora com dificuldade o admitisse, preferindo agradecer a inspiração de sua metafísica antes a Kant e Platão" (BARBOZA, 2005, p. 103). O que Barboza quer demonstrar, e nós concordamos, é que o filósofo de Dantizg ao reconhecer que é possível um certo conhecimento da coisa-em-si - algo que Kant não admitia - e por considerar o mundo fenomênico, da representação também como absolutamente real, se alinha a Schelling[259]. Entretanto, mesmo que Schopenhauer venha por ventura se aproximar de Schelling nesses aspectos, algumas divergências entre eles são iniludíveis. Vejamos que o filósofo da natureza distintamente de Fichte, não menosprezou o ponto de vista objetivo, mas o tornou o principal correlato do polo subjetivo, estabelecendo entre eles uma relação de identidade; ademais, Schelling compreendia que a realidade exterior não poderia ser reduzida totalmente à consciência, o micro e o macrocosmos, o ideal e o real encontrar-se-iam em um mesmo plano, um é o espelho do outro. Schopenhauer, por seu turno, mesmo antes de chegar ao pensamento de Schelling e encontrar nele a engrenagem

[258] Sobre a crítica de Schopenhauer a Fichte, Barboza (2005, p. 112) ressalta: "curiosamente, quando Schopenhauer reabilita o em-si exterior, uma coisa livre independente do sujeito, cai na definição do dogmatismo efetuado por Fichte, para quem a admissão de um ser, de uma substância, ou outro nome que agrade, além do qual não mais se investigue, independente da liberdade de quem representa, é no fundo um não pensamento, um contrassenso". Schopenhauer discorda de Fichte por este considerar que por trás das representações nada encontramos e que tudo é produto do sujeito que conhece, o eu.

[259] Na verdade, não encontramos nenhum escrito que demonstre efetivamente a influência intelectual de Schelling na construção da filosofia de Schopenhauer, pelo menos não como fora feito com relação a Kant. O que há são referências, interpretações sobre à assimilação do conceito de natureza e arte de Schelling. Barboza sustenta que Schopenhauer reconhece de modo afável sua filiação a Kant e Platão, porém "quanto a Schelling, um relativo esquecimento paira sobre ele" (Barboza, 2005, p. 8). Segundo Zöller (2006, p. 201), os fatos históricos que estabelecem afinidades mais profundas entre Schopenhauer e os idealistas alemães "são sua familiaridade em primeira mão com o pensamento do falecido Fichte, cujas palestras ele freqüentou na universidade de Berlim em 1812-1813, e sua intimidade. conhecimento do trabalho tardio de Schelling sobre a liberdade humana a partir de 1980".

certa para seu sistema, centra sua filosofia nos limites da experiência possível. Assim como Schelling, o filósofo de *O Mundo* ressaltara a importância de se resgatar o lado objetivo das coisas, em contraposição ao idealismo absoluto que se impunha entre seus contemporâneos[260]. Conforme vimos, ele procurou separar o saber conceitual do conhecimento que temos do nosso próprio corpo, tomando este como o ponto de partida para o sentido último dos fenômenos. Aliás, até este ponto o filósofo não entrelaça os domínios do ideal e do real, muito menos procura a essência das representações apenas no campo subjetivo/ideal.

Schopenhauer compreende que o mundo, seu núcleo mais íntimo, não pode ser captado pelo mero entendimento ou razão. O filósofo também acrescenta que nem mesmo a necessidade metafísica do homem, um dispositivo intrínseco a toda humanidade conforme veremos[261], será capaz de fornecer o sentido último das representações. Por isso o caminho deslindado por nosso filósofo para ir além das simples representações deve ser assaz firme e seguro. Sua tarefa consiste em buscar um conhecimento que tente explicar aquilo pelo que

---

[260] Nos referirmos a Fichte e também a Hegel. Segundo Vittorio Hösle, o projeto hegeliano consegue resumir a evolução do pensamento de Kant a Schelling perfeitamente. Hegel em seu projeto filosófico transcendental tenta satisfazer três pontos essenciais deixados, sobretudo, pela filosofia de Fichte e Schelling. Os pontos são esses: 1) "o princípio supremo da filosofia transcendental tem de ser - com Fichte uma estrutura iniludível e que fundamente a si mesma reflexivamente. Tal estrutura, que se apresenta a todo o idealismo alemão, é a subjetividade"; 2) "No entanto, esse princípio não pode ter nada perante si, se quer ser absoluto; sendo determinado como subjetividade, ele não pode, portanto, ser subjetividade finita, mas tem de ser – com Schelling – unidade de subjetividade e objetividade, ou, em terminologia hegeliana, ideia. Nessa unidade, o momento da subjetividade, portanto, o momento da autotematização reflexiva, não pode ser como que "neutralizado" pelo momento da objetividade, mas tem de ser o momento dominante – exatamente isto, segundo Hegel, é realizado pela assim chamada ideia absoluta, a suprema categoria da *Ciência da Lógica* e o motor de todo o sistema; "3) Com o reconhecimento, porém, de que o absoluto é unidade de subjetividade e objetividade a filosofia ainda não está concluída. Antes trata-se decisivamente de explodir o caráter pontual desse conhecimento" (HÖSLE, 2007, p. 71). Ver-se claramente que Hegel desponta como um dos maiores nomes do chamado *Idealismo ou Filosofia do Absoluto.* Contudo, mesmo diante tamanha robustez e afinco, Schopenhauer não se reporta ao pensamento hegeliano, pelo menos não em termos teóricos conceituais. Caldeira Ramos em sua tese de doutorado (2008) argumenta que apesar de contemporâneos e de construírem cada um, suas respectivas filosofias a partir de reflexão crítica sobre Kant, os filósofos supracitados – Schopenhauer e Hegel - elaboraram sistemas filosóficos aparentemente tão distintos, que realizar qualquer comparação entre eles seria impossível. "Pode-se dizer que ambos fizeram questão de se ignorar mutuamente, pois se Hegel por um lado não se interessou em ler a obra do colega de universidade, seu pensamento não teve, por outro, qualquer influência no desenvolvimento filosófico de Schopenhauer" (RAMOS, 2008, p. 1). Na verdade, o que mais encontramos é uma séria de referências ofensivas de Schopenhauer a Hegel; outras vezes ele ataca a *Fenomenologia do Espírito,* porém, nenhuma dessas críticas possui o mesmo empenho intelectual que fora dado a Kant, por exemplo.

[261] A necessidade metafísica do homem surge do espanto da humanidade diante sua própria existência, da consciência de sua finitude como indivíduo e do caráter contingente do mundo. No capítulo 17 do segundo tomo de *O Mundo,* lemos: "nenhum ser, excetuando-se o humano espanta-se com a própria existência; mas para todos, a existência entende-se por si mesma, ao ponto de não a notarem" (Schopenhauer, p. 195; *WWVII*, p. 595). Mais à frente ele corrobora: "com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a necessidade de uma metafísica, própria apenas do humano, este é pois um *animal metaphysicum* (op.cit).

a natureza é condicionada de uma forma ou de outra, isto é, mostrar aquilo que está por trás e é sua essência. A resposta não fora o idealismo absoluto, nem o materialismo ingênuo; aliás, o próprio procedimento analógico não conseguiu dá luz a essa interrogação, pelo menos não da maneira que até o presente fora exposto. A conclusão analógica mostrara-se por vezes vazia, pois sem revelar sob quais alicerces se assenta a conexão direta entre o mundo interno e externo, transforma-se num crasso solipsismo. Schopenhauer deve, pois, trilhar um novo itinerário para criticamente desenvolver seu sistema; o propósito é preencher tais lacunas, sem, no entanto, reduzir seu pensamento a esta questão.

No início de seu percurso filosófico, ainda na juventude, sob as influências de Kant, Plantão e as *Upaniṣads*, afirma Janaway (2009), o autor de *O Mundo* postulou o termo "melhor consciência" para dizer que além da consciência empírica, direcionada ao conhecimento das aparências condicionados no tempo e espaço, possuímos um tipo de consciência que transcende a experiência ordinária; consciência esta que permite que os seres tenham acesso a algo atemporal e universal[262]. Essa consciência não se esgota nos sentidos ou no corpo humano. Apesar de Schopenhauer não ter mais utilizado o termo "melhor consciência" em seu sistema, acreditamos que sua essência e significado permanecem ligados a ele. Vale salientar aqui, porém, que não é unânime entre os estudiosos da filosofia schopenhaueriana essa interpretação.

De um lado Schopenhauer tenta manter-se fiel a imanência, não buscando nenhum princípio que ultrapasse os limites da experiência[263] (sua concepção será de proceder da experiência interna e, no cruzamento desta com a experiência externa, oferecer uma metafísica imanente); e de outro, anseia descobrir o em-si do mundo, aquilo que lhe é eterno, perene. Quer dizer, para poder falar da coisa-em-si - real e destituída das formas fenomênicas - que está além da consciência empírica, Schopenhauer sempre se reporta as sentenças da experiência possível. A contradição descortina-se, mas não é ao todo indissolúvel. É nesse

[262] Janaway (2009) no livro *Besser Consciousness: Schopenhauer's Phylosophy of Value* destaca que Schopenhauer no desenvolvimento de seu sistema abandonou por completo o termo "melhor consciência"; em *O Mundo como Vontade e como Representação*, obra capital do autor, por exemplo, não encontramos nenhum registro que faça menção a ele. Contudo, um fato chama atenção, o núcleo dessa visão, isto é, do que venha expressar o termo "melhor consciência" permaneceu com ele ao longo de seus escritos. A ideia da "melhor consciência" prevalecerá sobretudo no plano estético e ético; ela tem por fundamento resguardar a possibilidade do indivíduo deixar para trás todas suas preocupações cotidianas, incluindo suas falhas, esforços e realizações, com o objetivo de encontrar a paz e desfrutar da cognição cara a cara do aspecto mais verdadeiro e mais persistente da realidade.

[263] Esse é o único caminho que resta a filosofia, pois como afirma contra Hegel: "todo pretenso procedimento sem pressuposição é devaneio: pois sempre devemos tomar algo como dado e dele partir" (Schopenhauer, 2009, p. 54).

contexto que a filosofia de Schelling parece auxiliar o autor de *O Mundo.* Barboza (2005, p. 117) sustenta que da seguinte forma o pensamento de Schelling torna-se interessante para o desenvolvimento do sistema schopenhaueriano:

> Na compreensão da passagem do corpo para o querer cósmico, do fenômeno para a coisa em si e no retorno desta, pela eternidade, ao mundo empírico, Schelling torna-se "útil", e a filosofia-da-natureza apresenta-se agora como um auxilio imprescindível para essa tarefa, apenas da constante desconfiança em relação às suas páginas: "o próprio da *filosofia da natureza*, pela primeira vez assentido por Schelling, é meramente uma procura por semelhanças e oposição na natureza. No entanto, essa consideração, embora não constitua uma doutrina autêntica, "é em si interessante e, aqui e ali, pode ser útil".

Já foi dito no início deste trabalho, e mais uma vez ressaltamos, que muitos críticos de Schopenhauer ao se debruçarem sobre a origem do pensamento deste filósofo, se deparam com semelhanças e derivações de suas teses e conceitos a partir de seus contemporâneos, caso de Schelling. O modo pelo qual se constituiu sua teoria do conhecimento e metafísica evidencia bem isso[264]. Schelling em especial torna-se "útil", pois sua filosofia da natureza apresenta-se como uma trama teórica de grande relevo no quadro ora desenhado; com efeito ela contém conceitos importantes que muitos filósofos tentaram lapidar, caso de Hegel[265] e do próprio Schopenhauer. Em nossa interpretação tal trama contribuiu para que o arcabouço filosófico schopenhaueriano fosse edificado como foi. Não obstante, vale lembrar que nosso filósofo possivelmente não compreendera a questão da forma como exporemos aqui. Embora Schopenhauer não reconheça abertamente sua concordância em certos pontos com Schelling, em várias circunstâncias observar-se-á que ele se serve da concepção realista/objetivista advinda deste. Essa visão o teria auxiliado por exemplo a compreender que é preciso transpor a *vontade individual* (corpo) em direção a uma *Vontade cósmica*, una e indivisível, ainda que seguidamente ela retorne ao próprio mundo corpóreo, enquanto manifesta em uma

[264] Não só por sua notável filiação a Kant, como outrora defendemos, mas ainda por se relacionar de alguma forma com outros filósofos, como é o caso de Schelling, Fichte, Hegel e tantos outros.

[265] Em nosso lume, a *Naturphilosophie* de Schelling também foi fundamental para a construção do sistema hegeliano. Ao contrário da filosofia da natureza de Schelling em que o Absoluto permanece junto de si, sem precisar exteriorizar-se (daí seu caráter meramente negativo), a lógica hegeliana pretende expor a exteriorização da ideia lógica no mundo objetivo (ou seja, na natureza). Além disso, enquanto no sistema hegeliano a filosofia permanece *em si mesma* na forma conceitual – o que impossibilita uma passagem direta às próprias coisas, para Schelling a filosofia lida justamente com o outro, o impensado. Dessa forma logo ver-se que Schelling abre caminho para a posterior tradição que nega "abstração" do sistema em nome de uma ideia de efetividade diferente daquela que a filosofia havia concebido.

multiplicidade de fenômenos. Só esse processo demonstra como se dá a transição do micro ao macrocosmo, da realidade efetiva ao mundo como coisa em si[266]. Esse processo nosso filósofo denominará *objetivação da Vontade*; nele apresenta-se toda riqueza e profundidade da natureza empírica que ainda não constatamos.

A objetivação da Vontade não é explicada como uma atividade real, isto é, como algo que possa ser mensurado ou decomposto; trata-se de um processo que ocorre no entendimento e para ele. Precisamos resguardar que a Vontade não se transmuta em fenômeno, ela permanece una, indivisa e inalterada; apenas seu fenômeno se manifestará como individual. O autor de *O Mundo* recorre a teoria da objetivação para assegurar a analogia e claro, não cair nos mesmos erros que cometera Kant ao postular a incognoscibilidade da coisa-em-si. Schopenhauer recorre a isso porque estando a Vontade presente em toda natureza, admite-se conclusivamente que a mundo interno e externo se relacionam, o que torna possível a metafísica. A conexão ocorre graças ao mecanismo e atuação da "melhor consciência" que supracitamos. É nela que se abre todo significado da realidade. Ora, a consciência empírica se refere apenas aos fenômenos dados no tempo, inclusive o próprio corpo; por si, ela não consegue atingir o íntimo de outros corpos, daí a necessidade desta consciência ser aniquilada. A "melhor consciência" surge suprimindo esta última e tem por intuito assegurar o acesso ao núcleo mais íntimo de todos os fenômenos na natureza. Mais adiante, já com seu sistema maduro, Schopenhauer revelará que aquilo que aparece na "melhor consciência" capaz de concatenar o eterno do mundo e a efetividade são as *ideias* (*Ideen*).

O filósofo entente por ideia "cada fixo e determinado *grau de objetivação da vontade*, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, alheia a pluralidade (SCHOPENHAUER, § 25, p. 151)[267]. Desta vez ele encontra em Platão e não somente em Schelling o terreno fértil para consolidar seu sistema em favor da cognoscibilidade da coisa-em-si[268]. As ideias são as formas eternas da natureza; elas refletem "o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes, e do diferente em fenômenos semelhantes"

[266] Conforme Zöller (2006), Schelling quanto Schopenhauer modificaram a perspectiva idealista que herdaram de Kant ao reavaliarem sistematicamente o status da natureza, do corpo e da experiência, os quais são reconhecidos em ambos sistemas como fatores primordiais da realidade.
[267] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 130.
[268] O autor de *O Mundo* compara as ideias as formas platônicas; as ideias são imagens transcendentais que fundamentam, mas não causam o mundo das aparências. "As ideias relacionam-se com os indivíduos como seus protótipos e são formas eternas das coisas, não submetidas, como elas à geração e a corrupção" (Cacciola, 1994, p.59).

(SCHOPENHAUER, § 22, p.129)[269]. Com as "ideias" mergulhamos na natureza, visualizamos como a Vontade se apresenta em cada ser e objeto, enxergamos para além do corpo e das coisas individuais. O autor de *O Mundo* irá nos mostrar, portanto, que as *ideias* possuem uma relação direta com a Vontade. Em virtude disso, podemos considerá-las mais próximas do *em-si*. Contudo, sinalizemos algo importante: tanto no sistema de Schelling como na filosofia de Schopenhauer, este último com maior ênfase, a adoção desse arcabouço intelectivo (as ideias) não implica um retorno a pura racionalidade. Para o velho Schopenhauer, as ideias são "vivas" e conservam um caráter peculiar, pois unem a consciência eterna à empírica na identidade de um único "eu".

Jair Barboza (2005) defende que, de algum modo, Schopenhauer e Schelling se aproximam devido à semelhança que há entre o argumento da analogia presente no pensamento do primeiro com a filosofia da natureza proposta pelo segundo. Segundo ele, no sistema do autor de *O Mundo*, a transpassagem da vontade para a Vontade, e posteriormente desta para a efetividade (a realização da analogia) coaduna perfeitamente com a intuição intelectual da filosofia da natureza de Schelling. O estudioso aponta que o velho Schopenhauer nesse procedimento apresenta "à concepção das Ideias por trás das quais se encontra também o uno, só que definido como identidade sujeito-objeto, mas que em momentos decisivos, é "cópula viva", "querer absoluto", numa palavra, "organismo universal" (BARBOZA, 2005, p. 119). O fio condutor que atravessa ambas filosofias, concebe, portanto, que o real e o ideal são idênticos, não há lacuna entre eles[270]. Cumpre-se estabelecer, porém, uma ressalva: em Schopenhauer as coisas são reais não porque simplesmente encontramo-las na mente do sujeito, mas sim pelo fato de, assim como nós, eles serem representação e Vontade. Decerto quando Schopenhauer passa da consciência empírica (a que se refere a cognoscibilidade das coisas) para a eterna (a que se reporta a

[269] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 114.

[270] Schopenhauer na elaboração de seu sistema, entende que sua doutrina diferente das demais, não põe nem sujeito, nem objeto como causa das coisas, mas considera a própria *representação* como fato primeiro da consciência. Ora, o que revela a representação? Que existe uma fórmula geral do conhecer *sujeito-objeto*, que o sujeito torna os objetos cognoscíveis, enquanto *este* permanece, em certo sentido, desconhecido, que o sujeito além de ter uma consciência cognoscitiva – empírica, possui uma outra eterna, atemporal que ultrapassa condicionamento dos fenômenos. Nesse contexto surge então a necessidade de se encontrar o núcleo mais íntimo do mundo. Tais consciências não são dicotômicas, mas idênticas. Na letra do autor (p. 35, § 7, *WWVI*, p.45): "o mundo é absolutamente representação e precisa, enquanto tal, do sujeito cognoscente como sustentáculo de sua existência: sim, toda aquela longa série temporal cheia de inumeráveis mudanças mediante as quais a matéria ascendeu de forma em forma até a existência do primeiro animal cognoscente, todo esse tempo, ele mesmo, só pode ser pensado unicamente na identidade de uma consciência; ele é sucessão de representação dessa consciência, forma de seu conhecimento, e na ausência dessa identidade, o tempo perde toda sua significação e nada é".

coisa-em-si) e desta para a efetivamente novamente, dar-se a analogia, ou de modo mais específico, tornar-se-á perceptível a manifestação de uma única e mesma Vontade em todo universo. Sem embargo, são as ideias, enquanto arquétipos descobertos pela melhor consciência, que propiciam a objetivação da Vontade no mundo como um todo. No § 21 do primeiro tomo de *O Mundo* (p.128)[271] ele assegura que a Vontade é a "chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda natureza".

Se mantivermos em mente que a identidade (seja ela definida como sujeito-objeto, ideia, melhor consciência, querer) não se subordina ao tempo, mas sim que se trata de algo atemporal, constatamos que o filósofo separa os domínios eterno e temporal. Não é isso que ocorre, pelo menos não em nossa ótica. O filósofo aponta que realidade sensível e condicionada existe meramente como manifestação daquela, da realidade em si, ou seja, da Vontade. A identidade é captada por meio da intuição e não pela razão como pensaram os tradicionais dogmáticos. De acordo com Cacciola (1994) Schopenhauer critica Schelling e outros filósofos da mesma estirpe, afirmando que a filosofia da identidade entre sujeito e objeto, apesar de não partir nem de um nem de outro, de não cometer este engano (não se alinhando aos dogmatismos precedentes), tem seu ponto de partida no Absoluto[272]. "Essa identidade seria intangível, para captar o Absoluto seria preciso que a razão fosse intuitiva (*Vernunft –Anschaung)*" (CACCIOLA, 1994, p. 33). Fora isso, o que distancia Schopenhauer do idealismo de Fichte e Schelling é, no nosso entender, o *irracionalismo* que prevalece em sua filosofia[273].

Antes de irmos a fundo no que ora analisamos acima, o procedimento analógico nos parecia simplista e um pouco ingênuo. Mostramos, contudo, que o autor de *O Mundo* se

---

[271] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 113.

[272] De modo geral, não podemos esquecer que a intuição intelectual de Schelling trouxe profícuos benefícios a filosofia, alguns inclusive que o próprio Schopenhauer herdara. Notadamente Schelling buscou romper com limites da subjetividade, especialmente aquele proposto por Fichte. Não é o eu fichteano, aquele imediatamente certo que se refere Schelling, mas o que é obtido por abstração do sujeito na intuição intelectual, isto é, o sujeito-objeto retirado da intuição. O eu em Schelling é, portanto, universal, indeterminado, logo não é mais algo imediatamente certo, mas, abstraído da intuição: este é o começo da filosofia objetiva e somente este consegue se libertar de toda subjetividade. Lembremos que para Schelling, o pensamento não é apenas puro pensar, pois a própria realidade sensível deve ser objeto do pensamento. Ao ser favorável ao "mundo efetivo", a "realidade sensível", Schelling já anuncia uma das críticas que Feuerbach fará a filosofia hegeliana. A intenção de Schelling desde o início foi resolver os impasses que o idealismo alemão desde Kant tenta solucionar, impossibilidade do conhecimento do absoluto, cisão entre sujeito e objeto, etc. Ademais, o filósofo da natureza tentou realizar a unificação das cisões da época, cisões postas sobretudo pelo entendimento – sujeito e objeto, finito e infinito, espírito e natureza.

[273] A Vontade, alicerce central da filosofia schopenhaueriana, não possui nenhum objetivo ou finalidade, ela é ímpeto cego, puro querer, *irracional.* Ela se mostra irracional, pois escapa a ela todas as formas do conhecimento lógico. Para a Vontade, não há ordem, nem razão de ser, por isso "toda existência repousa sobre um princípio obscuro e irracional", observa Raymond (1988, p. 40).

refere não mais a uma vontade particular enquanto núcleo íntimo de um dado corpo, mas a Vontade como "essência" de toda a natureza. Partiu-se então da esfera particular em direção a totalidade. Schopenhauer ressalta que fazemos parte da natureza como objetivação da Vontade da mesma forma que os demais animais o fazem, entretanto, esta objetivação ocorre de modo diferente[274]. A título de esclarecimento, Brum recorda que para o autor de Dantizg o homem é, assim como os demais fenômenos, ideia, uma objetivação da Vontade. Entrementes, "é no homem que a vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. A imagem do homem é, assim, a mais fiel da vontade (BRUM, 1988, p. 33). Além disso, como vimos, a Vontade tem por característica ser una. A Vontade presente no mundo, não em si mesma, mas como aparência condicionado ao princípio de razão suficiente[275], engendra todo movimento e multiplicidade dos fenômenos, os quais estarão subordinadas ao caráter do objeto em que se manifesta.

Façamos aqui um parêntese para tecermos a seguinte análise a respeito do *ser da Vontade*. Se tomarmos a Vontade como coisa-em-si, logo saberemos que as formas do princípio razão e do *principium individuationis*[276] (princípio de individuação), os quais o filósofo designa pelas figuras do tempo e do espaço, lhe serão totalmente estranhas. O princípio de individuação é o que possibilita a pluralidade dos objetos. Não obstante, se a Vontade se mantém exterior a esse *principium*, podemos então concluir que ela é *una;* una

[274] Segundo Schopenhauer (§ 24, p. 147; *WWVI*, p. 127) "todos os corpos da natureza são idênticos em espécie com Aquilo que em mim é a Vontade, e diferente apenas segundo o grau". Também não podemos pensar que a Vontade encontrar-se-ia em maior ou menor grau em diferentes objetos. O filósofo deixa claro que "a relação entre a parte e o todo pertence exclusivamente ao espaço e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta" (§ 25, p. 152; *WWVI*, p. 134).

[275] Sabemos que o princípio que rege o mundo fenomênico é o princípio de razão suficiente. Em virtude disso, é assaz claro que a Vontade como coisa-em-si não estará submetida a tal princípio. Outrossim, como o fenômeno se manifesta nas formas do tempo e do espaço, devemos considerar também que a Vontade não terá relação com essas formas. Ou seja, em si mesma ela aparece no tempo e no espaço. Assim lemos em *O Mundo*: "Não é como se houvesse uma parte menor da vontade na pedra e uma maior no ser humano, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão somente a aparência, isto é, à visibilidade, à objetivação (Schopenhauer, §25, p. 149; *WWVI*, p.129). O autor de *O Mundo* assim denota que a Vontade não pode ser dividida e espalhada pelo espaço infinito, pois a dimensão da extensão convém apenas a sua aparição nos objetos fenomênicos.

[276] Tal princípio é a forma básica de toda individuação. Porém, como adverte o próprio filósofo nos Parerga (1980, p. 207): "a individualidade não repousa unicamente no *principium inidividuatonis* e destarte não é inteiramente simples fenômeno, mas ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo pois seu caráter é individual. Qual a profundidade aqui atingida pelas suas raízes, constitui uma das questões cuja resposta não empreendo"

não no sentido numérico, mas como negação a tudo aquilo que enseja a forma plural[277]. Como esclarece o autor, ela é una não no sentido de que seja semelhante a um *objeto* uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição a pluralidade possível, muito menos como um *conceito*, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade: "ao contrário, a vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis* (SCHOPENHAUER § 23, p. 132)[278]. A multidão de indivíduos não lhe toca, posto que são subordinados ao tempo e ao espaço, formas as quais a Vontade prescinde, mas indissociáveis dos objetos onde ela se manifesta. A Vontade, portanto, é indivisa, de modo tal que se manifesta no todo e completamente tanto em *um*, quanto em milhões de carvalhos, por exemplo. Mesmo alheia a tudo isso, isto é, sendo una e indivisa, a Vontade garante sua objetivação de variadas formas no mundo fenomênico. Nesse bojo, Schopenhauer apresenta-nos a teoria dos *graus de objetivação da Vontade.*

2.2 OS GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE E O PROBLEMA DA LIBERDADE

Os objetos enquanto visibilidade da Vontade ao se fragmentarem na natureza como representação o fazem mediante graus de objetivação daquela. Ao afirmar que toda distinção existente entre os objetos não compete à Vontade – porque ela é una e indivisa em todos eles – Schopenhauer pretende sustentar que tais distinções ocorrem em função dos graus de objetivação. Sobre a ideia da visibilidade ele argumenta: "esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar" (SCHOPENHAUER, §25, p. 49)[279]. Por isso mesmo devemos admitir que é a mesma Vontade que se exprime em todos os fenômenos, sejam eles distintos ou não. Ficará claro que, o que neles se distingue não é sua

[277] Nesse sentido, podemos ainda dizer, seguindo o raciocínio de Bossert (2012, p. 186) que a Vontade é simples em si mesma; sua função é unicamente querer ou não querer; e, em virtude de sua simplicidade, ela não comporta graus; é sempre igual a si mesma. Ela só apresenta graus em sua maneira de ser afetada, que vai da inclinação mais fraca até a paixão; e em sua facilidade de ser afetada, que vai do temperamento fleumático até o colérico"

[278] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 116.

[279] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 129.

essência metafísica, mas o grau de visibilidade/objetivação dessa essência. Com esse panorama, podemos ver agora a importância do argumento da analogia. É ele que permite ampliar o reconhecimento da coisa-em-si, indo do homem (com a vontade na autoconsciência) até a totalidade de todos os seres e sua íntima natureza (a Vontade cósmica).

A passagem da vontade individual para a Vontade cósmica ocorre por intuição, uma intuição eterna. Não se trata de um procedimento discursivo que possa ser rebatido por rebuscados conceitos. Na verdade, nosso filósofo traça engenhosamente os corolários de sua doutrina a partir da analogia; ele leva o leitor a compreender que o núcleo mais íntimo das coisas pode ser encontrado tanto no homem, a partir da vontade objetivada no corpo, quanto nos demais seres, isto é, em toda natureza. Como dissemos anteriormente, vai-se, portanto, da experiência interna à externa, do micro ao macrocosmo. A Vontade cósmica constitui o *em si* do mundo; Schopenhauer logo revelará que a Vontade como *em si* possui um caractere *sui generis:* ela é Vontade de vida. Em Schopenhauer Vontade e vida são elementos correlatos; onde existe Vontade, sempre existirá vida; por conseguinte, onde existir vida sempre existirá Vontade[280]. Noutros termos, como a Vontade é tudo o que existe, podemos dizer que a Vontade e vida são a mesma coisa. No decurso de objetivação da Vontade em toda natureza que vislumbraremos claramente isso. Vale salientar que mesmo sendo ela (a Vontade) cósmica, somente a nós foi reservado a magnitude de conhecê-la de maneira imediata. Segundo o pensador, a essência da natureza é a Vontade de vida, coração real e empírico do mundo. Aqui Schopenhauer já critica os sistemas filosóficos que concebem como essência o mundo a "alma", "Deus", o "absoluto". Para o filósofo, todos esses são estranhos e distantes. Com as seguintes palavras ele ataca os teólogos de sua época: "torna-se então visível que eu tive razão em colocar como princípio inexplicável, mas fundamento próprio de toda explicação, a *Vontade de vida*, que, longe de uma palavra oca como "o absoluto", "o infinito", "a ideia" e semelhantes expressões, é o mais estritamente real que conhecemos, sim, o núcleo da realidade mesma" (SCHOPENHAUER, capt. 28, p. 423)[281].

[280] Schopenhauer introduz o conceito de "Vontade de vida" (*Wille zum Leben*) de forma astuciosa; ele tenta mais uma vez escapar do discurso dogmático, demonstrando que sua ontologia se resguarda em outros elementos (não a razão, a lógica, o absoluto). Para ele, "é indiferente e tão somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos "a Vontade", dizermos "a Vontade de vida" (SCHOPENHAUER, § 54, p. 318). No original lemos: „so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schelechthin zu sagen **„der Wille"**, sagen **„der Wille zum Leben"** (SCHOPENHAUER, § 54, p. 247, grifo nosso).
[281] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 753.

Schopenhauer outorga que a Vontade, enquanto *em si* do mundo, está presente em todos os fenômenos, daí sua plenitude e quintessência metafísica. A constatação é coerente, entretanto, no fundo ela nos leva a tecer conclusões que Schopenhauer provavelmente não desejaria admitir em seu sistema. Para Barboza (2005, p. 121), por exemplo, "fica claro que esse procedimento extrapola o terreno da finitude, segue o caminho schellinguiano, entra em concordância com o conceito de "vontade superior", "vontade "absoluta", o íntimo do organismo universal tal qual indicado pela filosofia da natureza. Essa visão acerca do caráter absoluto da Vontade não é inteiramente nova na interpretação da filosofia de Schopenhauer e não nos parece estar de modo algum equivocada. A título de exemplo, mencionamos a tese de doutoramento de Flamarion Caldeira de Ramos (2008)[282]. No referido trabalho, o autor analisa o pensamento schopenhaueriano e sua proximidade com Hegel, especificamente a relação entre filosofia e religião de ambos os filósofos. Esse estudioso delineia algo bastante intrigante: que há muito mais semelhanças entre a filosofia hegeliana e Schopenhauer do que este último poderia supor. Segundo ele, no cerne da questão os dois filósofos tratam do problema fundamental do idealismo alemão: *o da exposição do absoluto*. No caso de Schopenhauer, explica o autor, o que ocorre é a "miragem" do absoluto, ou aquilo que ele entende por Vontade como coisa em si. "Enquanto em Hegel temos o saber absoluto daquilo que em verdade é, em Schopenhauer trata-se de expor e justificar uma intuição da essência do mundo (RAMOS, 2008, p. 15). A questão do caráter absoluto da Vontade não pode se situar na superfície de nossa investigação, pois acreditamos que ela, de algum modo, constitui ponto de chegada da filosofia schopenhaueriana[283]; um ponto dentre tantos outros importantes, como o próprio conhecimento da coisa-em-si e o caminho de "negação" a Vontade. No próximo capítulo, no qual investigaremos a relação entre filosofia e religião em Schopenhauer, aprofundaremos o assunto. Por ora, precisamos frisar apenas que essa determinação não se alicerça nas mesmas prerrogativas do dogmatismo pré-crítico e do idealismo de sua época.

Schopenhauer não poderia instaurar o caráter absoluto da Vontade seguindo o mesmo protótipo dos filósofos pré-críticos e do idealismo vigente entre seus contemporâneos, porque algo desse tipo só seria possível se ele transformasse a Vontade, enquanto *em si* do

[282] Cf.: RAMOS, Flamarion Caldeira. *A miragem do absoluto:* sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel, Crítica Especulação e Filosofia da Religião. Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade e Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, sob orientação da Professora Dr.ª Maria Lúcia Cacciola.

[283] Resolução essa que Schopenhauer certamente não permitiria extrair de sua filosofia, mas que não nos impede de fazer.

mundo, em um princípio superior ou transcendente que se autodeterminasse fora e para além de toda experiência. Em contrapartida o filósofo de Dantzig mostrara que o mundo se caracteriza pela necessidade, afinal se edifica sobre as bases do princípio de razão suficiente. Além disso, o mundo tem sua essência em algo totalmente oposto, uma Vontade imanente absolutamente livre, cega e sem objetivo. A Vontade para Schopenhauer não é a coisa em si em sentido absoluto estrito, mas coisa em si em relação ao seu fenômeno. Caso houvesse uma separação metafísica entre o mundo como Vontade e o mundo das representações, teríamos um mundo mudo e uma total impenetrabilidade entre essas duas instâncias; não seria, portanto, possível, ascender à coisa-em-si, isto é, conhecê-la.

Dessa forma, o filósofo decidiu fundamentar sua visão acerca da coisa em si não em uma operação intelectual transcendental, como os outros idealistas alemães, mas sustentando-se na imanência. Sua intenção ao fazer isso foi a de rechaçar a concepção de que um ser absoluto e originário seria capaz de engendrar o mundo e, ao mesmo tempo, revelar a si mesmo. Nos suplementos de sua obra capital, o filósofo afirma que a Vontade é absolutamente infatigável, sua atividade é sua essência, isto é, ela não cessa de querer; quando ela é abandonada pelo intelecto, não atuando por via dos motivos, constitui-se força vital. Logo em seguida ele complementa: "a Vontade não é, como o intelecto, uma função do corpo; mas o corpo é sua função: portanto *ordini rerum*, precede-lhe como seu *substrato metafísico, como o em si de sua aparência*" (SCHOPENHAUER, capt. 59, p. 259, *grifo nosso*).[284] Ou seja, quanto mais à Vontade se manifesta, quanto mais ela se relaciona com o mundo corpóreo (em termos de aparência), mais distante ela fica daquela radical concepção acerca do absoluto. A questão que se abre então, é saber se a simples imanência desse substrato no universo resolve o problema da metafísica schopenhaueriana, sobretudo neste aspecto, onde muitos intérpretes acusam-na de retornar ao dogmatismo. O autor de *O Mundo* parece dogmático, pois designa positivamente a coisa em si em sua doutrina, nomeando-a como Vontade. Por outro lado, é preciso deixar claro que essa constatação não é fruto de nenhuma intuição intelectual ou resquício do absoluto.

Schopenhauer acreditara ter escapado de qualquer resquício dogmático por não ter deduzido a coisa em si pela via da causalidade, a partir das afecções da sensibilidade (como fizera Kant), mas sim com sua teoria do *mundo como representação* e com a *autoconsciência*, através do corpo. Na verdade, o filósofo já vislumbrava construir uma

[284] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 639.

metafísica que não caísse no dogmatismo de seu tempo; esse dogmatismo tinha como preocupação explicar o mundo a partir de algo outro (incondicionado, absoluto, coisa-em-si incognoscível), nomeando-o e qualificando-o, fazendo do mundo e seus fenômenos a consequência deste. O autor de *O Mundo* também rejeita o dogmatismo teísta, este que se apoia nas provas ontológicas e cosmológicas da existência de Deus, o qual o filósofo julgava ter sido superado por Kant na *Estética transcendental*[285].

Pois bem, a filosofia schopenhaueriana advoga em favor de um princípio não absoluto, transcendente, mas sim imanente. Por isso mesmo, no apêndice de sua obra principal, o filósofo já afirmava que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo e não de nenhuma outra instância[286]. Daí que a função da metafísica seja de fato entender a experiência, buscar seu fundamento. De acordo com o autor de *O Mundo,* a metafísica tradicional não conseguiu descobrir *o mistério que havia por trás do universo* porque empreendeu o caminho inverso. Ela pôs como essencial aquilo que é acidental; eles colocaram "o pensamento como o essencial e primário da assim chamada alma, isto é, da vida interior ou espiritual do ser humano, dando-lhe sempre prioridade; e o querer, ao contrário como um simples resultado do pensamento" (SCHOPENHAUER, capt. 59, p. 24)[287]. Se há um princípio absoluto na doutrina schopenhaueriana, esse será a própria subordinação das funções do intelecto as funções do corpo e suas afecções. Clemént Rosset (1996, p. 204) sustenta que a filosofia de Schopenhauer é a primeira que se propõe a colocar como *absoluto* "o condicionamento das funções intelectuais pelas funções afetivas; a primeira a considerar como superficial e como "máscara" todo pensamento cujos termos pretendam permanecer sobre o plano da coerência lógica e da objetividade". Ademais,

[285] Já no prefácio de sua obra magna Schopenhauer sustentava a respeito dos escritos kantianos (p.28; *WWVI*, p. 11): "o efeito que eles provocam nos espíritos para os quais de fato falam é de fato comparável, como já foi dito em outras ocasiões, à operação de catarata em um cego".

[286] Segundo Cacciola, Schopenhauer desloca o fundamento da filosofia do "suprassensível para a experiência interior que cada um tem de 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 (Cacciola, 1994, p. 23). A partir dessa perspectiva falaremos mais à frente da existência de um possível "ateísmo" na filosofia schopenhaueriana.

[287] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 635.

mantendo-se fiel a filosofia crítica kantiana ele remete o conceito dogmático de *absoluto* à noção de matéria[288]; o intuito é dissociar a teologia especulativa da filosofia[289].

Neste quadro, fica claro que o diálogo que o filósofo trava com certos filósofos não é ao todo de concordância. Em especial, constatamos que embora a metafísica schopenhaueriana, através da doutrina da Vontade, coadune com a ideia de um núcleo mais íntimo em forma de organismo universal, tal qual proposta pela filosofia da natureza de Schelling, alguns elementos entre eles são dissonantes, o que os distancia. No seio do idealismo, Schelling se manterá fiel a perspectiva de que o incondicionado deve ser apreendido pela razão, Schopenhauer, por seu turno, seguirá outra vertente. Nosso filósofo sustentará que a Vontade é um ímpeto cego, impulso irracional, sem origem nem fundamento. O filósofo da natureza, por outro lado, defenderá no fim das contas que o intelecto ocupa um lugar privilegiado, estando a Vontade subordinada a razão. Isso significa, portanto, que apesar da proximidade dessas filosofias, seria um risco reduzir esta a àquela. No artigo intitulado *Matéria e Representação na obra de A. Schopenhauer*, o professor Ruy de Carvalho sustenta que "a filosofia de Spinoza teria especial relevância para a compreensão da complexa relação entre os conceitos de matéria, absoluto e substância, com os quais Schopenhauer distanciar-se-ia tanto do pensamento Schelling quanto de Hegel" (Carvalho, 2008, p.92). A interpretação de Schopenhauer da filosofia de Spinoza ratifica o que antes afirmávamos, que mesmo diante de intuições e conceitos schellinguianos despontando na doutrina do autor de *O Mundo,* não podemos considerar que uma se apresenta como continuidade da outra. Mais adiante, no último capítulo desta tese, veremos a partir de Spinozae da crítica feita a ele, que Schopenhauer compreenderá que uma sólida metafísica pode ser construída sem os recursos das provas da existência de Deus (teísmo) e sem se apelar para uma intuição intelectual. Importante antecipar que Schopenhauer entende que o teísmo (*Theismus*) consiste em uma crença segundo a qual um princípio individual,

[288] No *Apêndice* de sua obra prima, o autor corrobora essa concepção (p.559-560; *KK*, p. 424): "se os senhores querem absolutamente ter um absoluto, gostaria de pôr lhes um à mão, e que satisfaz todas as exigências de uma tal coisa, e bem melhor do que suas esgarçadas figuras de nuvens: trata-se da matéria. Esta é incriada e imperecível, portanto, verdadeiramente independente e *quod per se est et per si concipitur* (o que existe por si e se concebe por si)*:* tudo provém de seu seio e para ele retorna, que mais se pode exigir de um absoluto?".

[289] Em *Sobre a filosofia universitária* o filósofo contra Hegel e Schelling, assevera (p. 75): "Depois de Kant ter subtraído todas as provas que constituíam seus aportes [da teologia especulativa] e tê-las lançado radicalmente por terra, isso não impede de forma nenhuma os meus senhores [Schelling e Hegel] da filosofia lucrativa [filosofia universitária] de venderem ainda, sessenta anos depois, a teologia especulativa pelo objeto próprio essencial da filosofia.

como uma espécie de força pessoal, externa ao mundo teria criado o mundo e todos os seres em um ato espontâneo de vontade. Esse ato criador teria marcado o início dos tempos[290].

Em favor dessa Vontade cósmica e do procedimento analógico, Schopenhauer argumenta no § 23 de sua obra magna, tomo I, que a Vontade se objetiva no mundo de diferentes maneiras, em variadas espécies e em múltiplos indivíduos. Há, portanto diferentes graus de visibilidade ou modos de expressão da Vontade. Segundo o filósofo "todos os corpos da natureza são idênticos em espécie Àquilo que em mim é a vontade, e diferentes destas apenas segundo o *grau* (SCHOPENHAUER, § 24, p. 147, *grifo nosso*) [291]". Os graus de objetivação da Vontade (*Stufen der Objektivacion des Willens*) nada mais são que sua *objetidade imediata,* ou simplesmente *Ideias*[292]. Conforme o filósofo, as ideias possuem uma relação direta com a Vontade e só diferem desta porque aquelas são ainda *representações,* daí o motivo para serem conhecidas como *objetidades* imediatas[293] da Vontade. Na letra do autor: só a ideia é a mais *adequada objetidade* da vontade ou coisa em si; é a coisa em si mesma, apenas sob a forma da representação" (SCHOPENHAUER § 32, p. 202)[294]. A ideia é um tipo de representação, mas passível de ser apreendida de forma imediata, por intuição. De acordo com Brandão (2008, p.54), "por estar fora do tempo e do espaço, ela não é uma representação de primeira classe. Antes, na sua modalidade intuitiva o sujeito puro do conhecimento se perde totalmente no objeto, e vice-versa". No mais, esclarece o autor de *O Mundo,* tanto a Vontade como as ideias não se subordinam ao princípio de razão: por conseguinte, não conhecem nem a pluralidade, nem a mudança, ou seja, o *principium individuationis*[295]. Ressaltamos que toda multiplicidade inerente ao mundo físico só se dá

[290] Agostinho acrescentará a essa perspectiva que todo os predicados positivos da existência são obras desse princípio (Ser) supremo, ao qual devemos, portanto, gratidão eterna. Entretanto, no que se refere aos nossos males, sustenta o bispo de Hipona, são esses, pecados, pelos quais pagamos com o inferno eterno.
[291] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 127.
[292] Como já mencionamos, esses graus de objetivação da Vontade são identificados por Schopenhauer com as ideias de Platão: "os *graus de objetivação da vontade,* ia dizer, não são outra coisa senão as *ideias de* Platão" (Schopenhauer, § 25, p. 151; *WWVI*, p. 130).
[293] Aqui é preciso deixar claro que as ideias não são a própria coisa em si, mas atuam como intermediário entre a coisa em si e os objetos. A ideia é a coisa em si em sua forma visível, isto é, como objeto do conhecimento humano. A própria coisa em si ainda permanece incognoscível. Dessa forma, em cada uma das objetivações da coisa em si, isto é, em cada um dos múltiplos objetos do mundo sensível, a coisa em si está presente de modo indivisível. Por conta disso, Schopenhauer (§ 25, p. 150; *WWVI*, p. 130) sustenta que "se *per impossibile* um único ser, mesmo o mais ínfimo fosse completamente aniquilado, com ele teria de sucumbir o mundo inteiro", pois que nele se encontra, em sua forma indivisível, a coisa em si. Através deste lume, reconhece-se a unidade da Vontade nos diversos fenômenos. Nas palavras de Brandão (2008, p. 54): "se estes, por constituição, são múltiplos, aquela *por exclusão* da multiplicidade, é una".
[294] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 165.
[295] Schopenhauer explicará no § 30 de *O Mundo,* I tomo (p. 196; *WWVI*, p. 161) que "enquanto os indivíduos, nos quais a Ideia se expõe, são inumeráveis e irrefreavelmente vêm a ser e perecem, ela permanece imutável, única, a mesma, o princípio de razão não tendo significação alguma para ela.

em virtude do princípio de individuação[296], o qual garante toda diversidade dos seres no mundo. Isso quer dizer que as ideias se encontram, portanto, fora do domínio do conhecimento do sujeito como tal, garantindo assim a verdade *par exellence* da metafísica e a apreensão da natureza efetiva.

Noutros termos, antes do princípio de individuação ser aplicado, não encontramos multiplicidade, ou seja, antes de qualquer individuação, da existência dos seres em sua particularidade, o que existe é somente a *ideia*, protótipo de toda pluralidade. O que isso significa? Significa que a ideia é espécie de arquétipo eterno das coisas que existem, portanto imutável, não submetida ao fluxo constante do mundo fenomênico[297]. Sob este ponto de vista, a ideia se apresenta como *una*, pois se encontra fora do tempo e do espaço, logo é análoga à Vontade, una e indivisível. Por outro lado, observemos que mesmo se assemelhando a Vontade (enquanto *objetidade* desta), a ideia permanece sendo representação; neste caso poder-se-ia dizer plausivelmente que a ideia *representa* a unidade da Vontade, ou mais de forma mais clara, espelha esta unidade nos seus fenômenos. O que há de distinto entre elas, Vontade e ideia, é que esta útima assume a forma geral da representação. Isto é, não podemos esquecer que a Vontade é *toto genere* diferente daquela e conceitos como unidade, imutabilidade, identidade sempre serão aplicados a Vontade, em oposição ao mundo dos fenômenos. Nas palavras de Brandão (2008, p. 55), a "ideia é um elo que, por um lado, é a própria Vontade, sob a forma de representação; por outro, é uma representação que não se submete ao princípio de razão, distinguindo-se, portanto, das coisas individuais". Schopenhauer afirma que em um fenômeno apresentam-se tanto aspectos essenciais, pertencentes à ideia, quanto aspectos secundários, relacionados a subordinação dos fenômenos ao princípio de razão. Segundo ele (§ 35, p. 210)[298], "uma única e mesma ideia manifesta-se num grande número de aparências e oferece a sua essência apenas de maneira descontínua, um lado de cada vez, aos indivíduos que conhecem". Logo em seguida ele sustenta que veremos "a diferença entre a ideia mesma e a maneira como a sua aparência

[296] Esse princípio, conforme mostramos anteriormente, é constituído pelas formas do tempo e do espaço. Em virtude disso, somos levados a pensar que, uma vez anuladas tais formas, o mundo empírico em toda sua multiplicidade, tornar-se-ia uma única coisa, já que o tempo e o espaço são formas da representação, utilizadas para a apreensão dos fenômenos, não da coisa em si.

[297] Toda pluralidade de objetos como, por exemplo, a variedade de gatos, cachorros, rosas e assim por diante somente se tornou possível mediante a aparição de um único representante da espécie, a saber, a ideia. Daí se falar da possível distinção entre a coisa em si e seus fenômenos. O que existe de distinção são as infinitas gradações da mesma essência metafísica, "gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo" (Schopenhauer, § 25, p. 148; *WWVI*, p. 128).

[298] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 170.

se dá à observação do indivíduo, reconhecendo aquela como essencial, esta como inessencial" (op. cit.). A ideia revela, portanto, o que é a Vontade, trazendo à tona a essência dos múltiplos fenômenos (não subordinado ao princípio de razão) e faz saber que, como objeto (posto que se trata de uma *objetidade*), sua relação com o sujeito (sujeito/objeto) é de uma ordem distinta.

Os graus (ideias) de objetivação da Vontade variam, vão de uma maior generalidade a uma maior especificidade: do inorgânico ao orgânico. Isso implica dizer que quanto maior o grau de objetivação da coisa em si em um determinado grupo na natureza maior também será a distinção comportamental e fisionômica entre os indivíduos de uma mesma espécie[299]. Schopenhauer discorre então como tais ideias ou graus se objetivam sucessiva e gradativamente no mundo, desde os graus mais baixos – considerando-se forças mais universais da natureza – até o grau mais elevado: no homem. Tudo na natureza, da matéria bruta ao animal mais desenvolvido, o homem, é, portanto, manifestação de uma única e mesma Vontade. A Vontade se objetiva na natureza de forma hierárquica (através dos graus ou ideias) da seguinte forma: como *força* no *mundo inorgânico*, *espécie* no *mundo vegetal* e *caráter* no *mundo animal*.

O filósofo realiza essa classificação não pelas propriedades que cada grupo possui, mas pela lei da causalidade que atua em cada um deles. Ou seja, no que diz respeito ao aparecer e desaparecer dos seres na natureza a partir das *ideias*, Schopenhauer esclarece (§ 26, p. 156)[300]: "por meio do tempo e espaço a ideia se multiplica em inúmeras aparências: no entanto, a ordem de surgimento das aparências nestas formas da multiplicidade é fixadamente determinada pela lei da *causalidade*". Na natureza inorgânica a *causa* é o que move as forças físicas e químicas; neste caso, a Vontade se desvela como um puro ímpeto cego e sem conhecimento. No mundo vegetal o que move os seres, isto é, a atividade cega das plantas e o inconsciente animal é a *excitação*; aqui mais uma vez prevalece o não conhecimento. Por fim, no reino animal, encontramos uma causalidade intermediada pelo

[299] Por exemplo, veremos que no reino animal o homem se destaca em virtude não só de seu conhecimento, mas também de sua individualidade. Schopenhauer sugere que no reino orgânico a possibilidade de se determinar ação depende do nível de individualidade que o cada ser possui: quanto maior for a individualidade, mais indefinida será sua reação. Dentre os seres na natureza, o homem é aquela cuja individualidade aparece em sua maior pungência. Por conta disso, o motivo (causalidade) age diferente em cada um. Essa é a razão para que não possamos garantir a total previsibilidade das ações humanas, pelo menos não no nível dos fenômenos inorgânicos. Sobre a individualidade humana, afirma nosso filósofo: "nos mais altos graus de objetidade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais (Schopenhauer, § 26 p. 152; *WWVI*, p. 130).

[300] Schopenhauer A. *WWVI*, p. 134.

conhecimento; tratam-se dos *motivos*[301], são eles que definem o caráter da animalidade. Ou seja, na natureza inorgânica e meramente vegetativa, a Vontade mantém-se obscura (*dunkel*). No reino animal, pode-se dizer que *ela* se ilumina, afinal guiada pela intuição e reflexão torna-se o espelho de sua própria essência. Qual espelho? O mundo como representação.

Schopenhauer observará, por exemplo, que a gravidade, a inércia, a eletricidade são forças universais da natureza e por isso são consideradas graus mais baixos de objetivação da coisa em si. Essas forças são fenômenos imediatos da Vontade e, portanto, nelas torna-se mais nítido seu caráter sem fundamento[302] (*grundlos*). No reino animal, conforme colocado, temos o *motivo*, no vegetal será a *excitação*, e no inorgânico a própria *causa* em sentido estrito[303]. Todos esses são expressões da causalidade. Vale dizer que tanto o *motivo* quanto a *excitação* não são causas propriamente, eles o são apenas de forma correlata. De modo estratégico o filósofo conclui que aquilo que fundamenta os atos do corpo pode se estender aos demais objetos da natureza, afinal todos seguem o princípio de causalidade e claro, por essência, são igualmente manifestação de uma *mesma Vontade*. Será de suma importância considerarmos que no mundo no qual as coisas aparecem, a *essência sui* de toda causalidade é o movimento[304]. Segundo Schopenhauer tanto o motivo, quanto a excitação e causa em sentido lato determinam o caráter do que é posto em movimento ou atividade. Nas palavras

---

[301] Sobre este último ressaltemos: através do conhecimento (intuitivo e também o abstrato, dado pela razão), o homem leva em conta inúmeras circunstâncias em seu agir; neste caso, diferentemente do mundo inorgânico e do mundo vegetal, a reação a um motivo só pode ser conhecida quando efetivamente realizada a ação. Antes que a ação ocorra, ela é simples abstração, dada pelo intelecto.

[302] No § 26 (p. 152; *WWVI*, p. 130) de *O Mundo*, ele acrescenta: "tais forças são em si aparecimentos imediatos da vontade tanto quanto os atos humanos, e nelas mesmas sem fundamento tanto quanto o caráter do ser humano; como as ações humanas, apenas as suas aparências particulares estão submetidas ao princípio de razão, mas as forças enquanto tais nunca podem ser chamadas de efeito ou causa, mas são as condições prévias e pressupostas de qualquer causa ou efeito, e mediante os quais a sua essência íntima se desdobra e se manifesta". Schopenhauer quer nos dizer que as forças enquanto tais não são causa ou efeito, haja vista que não se subordinam as formas do princípio de razão; essas forças estão fora da cadeia de causas e efeitos. As *forças*, assim como o próprio *caráter da animalidade* são ideias, logo funcionam como elo entre a Vontade e os seres (objetos) no mundo.

[303] Schopenhauer denomina causa, no sentido estrito do termo, "o estado da matéria que, ao produzir outro com necessidade, sofre ele mesmo mudança igual à que provoca, o que se expressa na lei "ação e reação são iguais". Ademais, em se tratando de causa propriamente dita, o efeito cresce na proporção exta dela, e assim também a sua reação, de modo que uma vez conhecido o tipo de efeito é possível medir e calcular o seu grau de intensidade da causa, e vice-versa" (SCHOPENHAUER, § 23, p. 134; WWVI, p. 118). Encontramos tais fenômenos na mecânica, na química, etc.

[304] Segundo Brandão (2008, p. 225-226) "é através da ideia da *atividade* que se constitui a base da ideia da *analogia* entre o corpo e os demais fenômenos do início do segundo livro de *O Mundo".* O estudioso ainda aponta que no § 54 da referida obra, Schopenhauer nota que homem faz parte da natureza como todas as outras coisas. Na letra do filósofo de Dantzig (p. 317; *WWVI*, p. 247): "no mundo como representação à vontade encontrou o seu espelho, no qual ela conhece a si mesma em graus crescentes de distinção e completude, sendo mais elevado o ser humano".

do filósofo (§ 6, p. 24, *grifo nosso*)[305] o movimento por motivos condicionado pelo conhecimento, é "o *caráter fundamental da animalidade*, assim como o movimento por *estímulos* é o *caráter da planta*, o inorgânico, todavia *não* possui outro movimento senão o produzido por causas no sentido estrito do termo".

Nosso filósofo ainda irá mostrar que quanto mais se eleva o grau de objetivação da Vontade, mais sofisticada se revela a conexão entre os seres na natureza. "De grau em grau, objetivando-se cada vez mais nitidamente, a vontade atua no reino vegetal, em que o elo de suas aparências não são propriamente causas, mas estímulos; vontade que aqui ainda é completamente privada de conhecimento (SCHOPENHAUER, § 27, p.152)[306]. O estímulo ou excitação não se restringe apenas ao mundo das plantas, ele pertence ainda a própria parte vegetativa do fenômeno animal, em sua geração e formação, como por exemplo nas funções corporais que dizem respeito a digestão, respiração, função cardíaca de todas as espécies do reino animal. Essa hierarquização partiria da matéria sem vida ao ser humano, sem que ela deixasse de ser idêntica em todos eles. Conforme o filósofo, os infinitos graus de objetivação da Vontade, são como a luz, alguns são mais nítidos, outros são mais tênues, de modo que a coisa em si se manifesta completamente em cada um e em todas as aparências. É dessa forma que o filósofo arquiteta engenhosamente sua argumentação acerca dos diferentes graus de objetivação da Vontade[307].

Observa-se assim que nenhum grau exclui o outro, pelo contrário, cada grau engloba aquele que lhe é inferior. Admitir tal exclusão é o mesmo que aceitar que a coisa em si não consegue se manifestar de forma imediata em ideias elevadas, caso do homem, mas apenas no mundo inorgânico. Na verdade, o que irá diferir efetivamente o caráter humano dos demais seres é o conhecimento. Na natureza mais elevada, onde a Vontade tende sempre a se objetivar em graus superiores, vê-se o esforço contínuo de alguns seres em busca de alimento. Trata-se de uma de necessidade básica comum a todo ser no mundo orgânico. Os animais irracionais não se valem do mero instinto. Neles, a Vontade permanece cega e sem propósito. Já no homem, surge o conhecimento. Schopenhauer ressalta que o homem conquista seu alimento não através do simples estímulo; é preciso ir além diante a luta exasperada pela sobrevivência. Neste ponto surge o conhecer intermediado pelos motivos. Mais uma vez estamos diante daquilo que o próprio autor de *O Mundo* considera como a

[305] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 40.
[306] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 147.
[307] Conforme o autor de *O Mundo*, se observarmos de modo profundo a natureza em seus diversos reinos, desde os mais insignificantes organismos, então notaremos que a natureza é perfeita.

pedra de toque de sua filosofia: o primado da Vontade sobre o intelecto, a tese do conhecimento como instrumento criado pela Vontade para sua objetivação e conservação na aparência das coisas no mundo. Nas palavras do filósofo:

> Daí ser aqui necessário o movimento por motivo e, por isso, o conhecimento, que portanto, aparece como um instrumento, exigindo neste grau de objetivação da vontade para a conservação do indivíduo e propagação da espécie. O conhecimento aparece representado pelo cérebro ou por um grande gânglio; precisamente como qualquer outro esforço ou determinação da Vontade que se objetiva é representado por um órgão, quer dizer, expõe-se para a representação como um órgão. – Com esse instrumento surge de um só golpe o *Mundo como Representação* como todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade. O mundo mostra agora o seu segundo lado. Até então pura e simples *Vontade*, doravante é simultaneamente *Representação*, objeto do sujeito que conhece (SCHOPENHAUER § 27, p. 174-175)[308]

Assim como todos os outros seres que aparecem na natureza, o homem é também *Vontade* e *Representação*. O homem é, portanto, a objetivação mais distinta e perfeita nos graus de objetivação da coisa em si, uma vez que se encontra no ponto mais alto de toda natureza. No § 28 (p. 178)[309] de *O Mundo*, tomo I, ele afirma: "os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o ser humano" Observemos que a Vontade ascende sempre aos graus mais perfeitos, especificamente se nos reportamos ao fator intelecção, abstração[310]. Não à toa a clareza de consciência, o conceito de futuro, a intelecção das decisões voluntárias, pertencem ao homem. Aqui, a intuição torna-se em certo sentido secundária. Contudo, salvaguarda o filósofo (§ 27, p. 177)[311] "o conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo, quer racional, provém originariamente da Vontade. Em outras palavras, não importa a diferença expressa entre os seres, a essência é sempre à mesma em todos, desde as forças naturais que agem cegamente até a ação cautelosa do homem em seu dia a dia guiado pelo conhecimento. Schopenhauer reitera que o homem e os demais animais

[308] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 148.
[309] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 150.
[310] Diferente de Aristóteles, por exemplo, o qual considerava o conhecimento substancialmente peça-chave para a felicidade humana, Schopenhauer em sentido inverso (§ 56, p. 359; *WWVI*, p. 277) esclarecerá que "à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que conseguintemente, // alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é, no qual o gênio vive é quem mais sofre". Cf.: Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2002. Nos aprofundaremos nesta questão no próximo tópico, quando examinarmos as bases do chamado "pessimismo schopenhaueriano".
[311] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 149.

partilham algo interessante: ambos conseguem apreender a realidade de modo intuitivo. Entretanto, como já apontamos exaustivamente, somente o homem é capaz de produzir representações abstratas, visto sua reflexão e capacidade de elaborar conceitos. Ou seja, o conhecimento se manifesta apenas no reino animal, seja ele intuitivo (que tem sua origem no entendimento, manifestando-se no homem e nos demais animais) ou abstrato (fruto da razão e desenvolvido apenas no homem).

Schopenhauer faz questão de deixar claro que no homem, as representações abstratas aperfeiçoam as intuitivas. Nessa escala hierárquica, contudo, encontramos uma sutil contradição: Schopenhauer afirma que o mundo, com suas diferentes aparências, depende da sucessão e multiplicidade (o princípio de individuação) para poder existir, porém tais caracteres, sucessão e multiplicidade só existem para o sujeito que conhece e que ocupa o topo dessa escala hierárquica. Ou seja, se a percepção do princípio de individuação responsável pela aparência dos seres (objetos) no mundo deve sempre pressupor um sujeito do conhecimento, como o homem, o qual engendra todo conhecimento, pode ocupar o grau mais elevado dessa cadeia? A saída schopenhaueriana é mais uma vez a distinção entre o mundo das aparências, o mundo como representação, e o mundo visto como coisa em si, o mundo como Vontade. Para ele, é preciso observar que a Vontade é a essência única de todos os seres, independente das formas da representação. Desse corrobora-se que a mesma força que age em uma que cai é, em seu núcleo mais íntimo e fora da representação, a mesma que atua no agir dos animais.

Além do entendimento (uma faculdade intuitiva e intelectual), o homem e os animais possuem outro aspecto em comum: em todo reino orgânico existe um objetivo, a sobrevivência e a continuidade da espécie. Esse objetivo cego e irrefreável é, segundo Schopenhauer o fundamento de todo *querer viver* que permeia os fenômenos na natureza. No próximo tópico analisaremos de que forma esse impulso irresistível, que se apoia na luta implacável de todos contra todos, nos leva ao chamado *pessimismo schopenhaueriano*. Embora um grau (ideia) não possa ser reduzido a outro inferior[312], podemos admitir, por outro lado, que o surgimento de graus mais elevados de objetivação da Vontade se dá a partir de um conflito entre os graus mais baixos. Esse conflito é descrito sumariamente pelo filósofo como um "apoderar-se da matéria existente servindo-se do fio condutor da

[312] Segundo ele, não se pode, por exemplo, "a partir da analogia interna da estrutura dos animais, misturar as espécies e identifica-las, explicando assim as mais perfeitas como variações aleatórias das mais imperfeitas (Schopenhauer § 27, p. 168, *WWVI*, p. 142).

causalidade" (SCHOPENHAUER, § 27, p. 168)[313]. Segundo ele, desse conflito resulta a aparência de uma ideia mais elevada; esta domina as mais imperfeitas que antes ali existiam, todavia, ressalva o autor, permite-se que a essência daquelas anteriores continue a existir, ainda que de modo subordinado. Isso significa que as forças do reino inorgânico (inferior) quando entram em conflito pela posse da matéria podem engendrar uma aparência (da Vontade) mais elevada em relação as forças anteriores, ou seja, a aparência que agora surge domina todas as outras preexistentes. Isso é crucial, pois, ainda que uma aparência não possa ser reduzida a outra, a aparência mais elevada, guarda em si algo que é próprio da aparência que a originou[314].

A batalha da Vontade consigo mesma é inevitável. Isso ocorre porque, como já discorremos, a ideia ou objetivação mais elevada da coisa em si só se efetiva plenamente mediante a dominação das ideias mais baixas; estas, mesmo sendo imperfeitas sempre se esforçam por exteriorizar sua essência. Assim compreendemos de que forma ocorre a vitória de um organismo sobre outros. A dominação é o termo chave dessa querela; entre si, todos travam uma luta constante pela matéria. Por conseguinte, salienta o filósofo, "em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma" (SCHOPENHAUER § 27, p. 170)[315]. Notadamente, a visibilidade dessa luta universal varia, manifestando-se de modo mais exacerbado no mundo animal, na luta por alimento. Fora isso, podemos observar o conflito da Vontade consigo mesma no próprio homem quando analisarmos a questão do sofrimento, da dor, tédio e angústia.

Schopenhauer sintetiza dessa forma como a Vontade como coisa em si, presente no homem de modo imediato, através do corpo e suas afecções, se torna uma Vontade cósmica. Trata-se do desenvolvimento global de uma única e mesma essência, o qual inclui desde a matéria mais imperfeita até o homem com toda sua capacidade de intelecção, ou seja, contempla tanto a Vontade cega, abrupta e sem objetivo quanto à Vontade enredada a própria

---

[313] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 142.

[314] Segundo Schopenhauer, a ideia mais perfeita resulta da vitória de uma ideia "superior" sobre as objetivações mais baixas de objetivação da vontade. A ideia que se sobressai ganha um caráter inteiramente novo posto que absorve em si a essência das "inferiores": " a vontade objetiva-se em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen existente, seiva orgânica, planta, animal, ser humano. Portanto, do conflito entre aparências mais baixas resultam as mais elevadas, que engolem as outras, porém efetivando o esforço de todas em grau mais elevado. – Por isso vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco"* (Schopenhauer § 27, p. 169, *WWVI*, p. 143). Em nota de rodapé Jair Barboza traduz a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* como "a serpente precisa devorar outra serpente para tornar-se dragão".

[315] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 144.

teia do conhecimento. Para Zöller (2006) o mundo é aqui entendido como modelo do eu humano: o papel do intelecto na iluminação da vontade humana é comparado ao papel das formas de vida inteligentes e racionais no fornecimento do autoconhecimento à Vontade cósmica, que, em outra perspectiva é cega.

Talvez não tenhamos avistado a complexidade dessa questão, mas é preciso observar que toda essa conjuntura coaduna com a concepção medular da filosofia schopenhaueriana: que "o mundo é o autoconhecimento da Vontade" (*Die Welt ist Selbsterkenntnis des Willens*) (SCHOPENHAUER, § 71. p. 475)[316]. Não estamos nos referindo a um conhecimento de cunho reflexivo, pois como o filósofo assevera nos *Parerga*, a Vontade "em si e por si é algo que apenas *quer*, e não algo que conhece; como tal, ela não conhece nada, portanto, também não a si mesma. O conhecimento é uma função secundária e intermediária que não corresponde imediatamente a ela, o primado, na sua essência" (SCHOPENHAUER, § 32, p. 75). Em certo âmbito, o autoconhecimento da coisa em si, isto é, o modo pela qual ela se torna consciente de si mesma tem a ver com o conhecimento que temos de nossa própria Vontade (vontade individual). Quando Schopenhauer afirma que *nós mesmos somos a coisa em si*[317] e, portanto, que há em nós uma via *interior* aberta para descoberta daquela essência íntima das coisas que não podemos penetrar do exterior, isto é, através das formas da representação, ele revela precisamente que a coisa em si só pode alcançar a consciência plena e imediata tornando-se ela mesma consciente de si. Isso ocorre no sujeito, através do corpo em sua *autoconsciência*. Como já foi visto, o sujeito do conhecimento torna cognoscível apenas o mundo objetivo, o sujeito do querer, por seu turno, ultrapassa essa esfera e desvela por meio de si, que o mundo possui uma essência inexorável.

O conhecimento que temos da coisa em si é, portanto, direto, impossível de tornar-se um mero fenômeno cerebral. Evidente que conhecimento aí requerido é o nosso *querer*. Já examinamos esse aspecto da filosofia schopenhaueriana, mas vale ressaltar que ele é o único que nos permite compreender simultaneamente a partir de seu interior qualquer processo que se exponha exteriormente (procedimento analógico). Na letra do velho Schopenhauer, o querer é o "único *datum* apropriado a tornar-se a chave de todos os demais, ou, como eu disse, a única porta estreita para a verdade" (SCHOPENHAUER, capt. 18, p. 237)[318]. Percebe-se nessa passagem novamente a discordância entre Schopenhauer e a

[316] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 363.
[317] Cf. Schopenhauer, A. *O Mundo* II, p. 236; *WWVII*, p. 624.
[318] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 625.

tradição filosófica de seu tempo, tradição esta que identificava o intelecto (compreensão, razão) ou faculdade da cognição como o núcleo do ser humano. Ao contrário dos relatos de seus contemporâneos, que subordinavam o homem à razão, o autor de *O Mundo* insiste na primazia da Vontade sobre o intelecto. Schopenhauer entende que encontramos no homem a manifestação mais articulada desse esforço cego e incomensurável intrínseco a toda realidade, o qual denominamos Vontade. Como foi visto em todo este capítulo, a subordinação do intelecto a atividade volitiva faz parte da explicação mais abrangente de Schopenhauer acerca da relação entre o mundo como representação (subordinado as formas do princípio de razão) e o mundo como Vontade (este metafisicamente concebido). Güster Zöller (2006, p. 30) em sua interpretação afirma que "o papel do intelecto na iluminação da vontade humana é comparável ao papel das formas de vida inteligentes e racionais no processo de autoconhecimento da Vontade cósmica, que, em outra perspectiva, é cega". O intérprete quer dizer que apenas o núcleo mais íntimo do homem servirá como chave para a descoberta da natureza secreta do mundo como um todo, isto é, vá além da representação.

No final do § 29 (p. 191)[319] de *O Mundo*, primeiro tomo, Schopenhauer sustenta que "o único autoconhecimento da Vontade no todo é a representação no todo, a totalidade do mundo intuído. Este é a objetidade, a manifestação, o espelho da Vontade". Nesse trecho é possível notar todo o alcance da filosofia schopenhaueriana: depois de ter ampliado a descoberta do em si no corpo (vontade individual) a todas as aparências, o autor passa a considerar objetivamente como a Vontade atinge o pleno conhecimento de si. Em *O Sobre a Vontade na natureza* ele sentencia que o mundo é o autoconhecimento da Vontade. Quando a vontade se objetiva ela torna-se para si aquilo que ela já em si mesma. Isso significa que a vontade se conhece em sua própria atividade, pois o que se dá conhecer não é algo diferente dela mesma. Quando ela se conhece (através de seus mecanismos), ela faz é se reconhecer exteriormente. Esse é o sentido dos trechos em que o autor afirma *o mundo é o autoconhecimento da vontade.* Após essa fase de autoconhecimento, a Vontade segue dois caminhos: continua se afirmando e, assim, perpetuando o sofrimento no mundo ou negando-se. Continuemos analisando essa primeira etapa.

Quando nos referimos à metafísica na filosofia de Schopenhauer, nos referimos especificamente à metafísica da Vontade. Do que foi visto, trata-se de um dos componentes centrais da doutrina do autor. A Vontade é perene e imutável, e consiste em sua essência,

[319] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 159.

em *impulso, força, querer*, dependendo do seu grau de objetivação. Como a Vontade sempre se mantém ávida pela matéria, superando os graus (ideias) inferiores em favor dos mais elevados, pode-se dizer que a natureza da Vontade se reveste de uma total insaciabilidade e autodiscórdia consigo mesma[320]. A Vontade é, portanto, um impulso cego e irracional, o qual traz consigo a marca ontológica de sua eterna insatisfação. Antes de tratarmos desses aspectos, cumpre-se recapitular que a *Vontade* em Schopenhauer não deve ser compreendida como causa do mundo. O filósofo despreza a concepção de uma causa (*Grund*) suprema que dirija o universo. Ele não se apoia, portanto, em nenhuma explicação transcendente, mas se utiliza de dados acessíveis ao conhecimento como o único guia possível para a compreensão da realidade. Como já destacamos amplamente, *a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo.* Por isso ele sustenta que a Vontade não tem causa, nem é em si uma causa. A Vontade enquanto o "outro lado" da representação não se situa no tempo, não se localiza no espaço, bem como não está submetida ao princípio de causalidade. Isso implica, pois, que "Ela" não pode se dar como *causa primeva* do mundo (afinal como constatamos não existe causa fora do domínio da representação, isto é, do princípio de razão[321]). A Vontade, portanto, não pode ter dado "início" (*Anfag*) ao mundo, do mesmo modo que não pode ser seu "fundamento" (*Grund*). Noções como "causa", "começo", "fundamento" são inerentes ao princípio de razão, isto é, pertencem apenas ao mundo das aparências e não a sua essência. O filósofo de Dantzig corrobora essa questão, mostrando que todo ato particular tem uma finalidade; a Vontade em si mesma não tem. São as aparições individuais da Vontade que são determinadas por uma causa, seu núcleo mais íntimo não tem ele próprio uma causa, um fundamento[322], ou como afirma o filósofo*:* ele escapa ao princípio de razão.

---

[320] Obviamente, a visibilidade dessa discórdia universal varia bastante, manifestando-se de maneira mais nítida no mundo dos animais (na luta por alimento), e mais ainda no gênero humano. É imprescindível deixarmos claro que para o filósofo, "a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso; esse mesmo gênero humano, manifesta aquela luta, aquela autodiscórdia da vontade de maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem: homini lúpus" (Schopenhauer, § 27, p. 171, *WWVI*, p. 145).

[321] Segundo Schopenhauer no § 29 de *O Mundo,* "cada vontade é vontade de alguma coisa, tem um objeto, um fim de seu querer: mas o que quer em última instância, ou pelo que se empenha aquela vontade que se expõe para nós como a essência íntimo do mundo? – Eis aí uma questão que se baseia, como tantas outras, na confusão da coisa em si com a aparência. Ora, só a esta, não àquela, estende-se o princípio de razão, cuja figura é também a da lei da motivação" (p. 188-189; *WWVI*, p. 158).

[322] Hélio Lopes da Silva em seu artigo "Resgatando Schopenhauer: o desajeitado precursor da crítica contemporânea à Metafísica" ressalta que Schopenhauer fora um forte opositor da metafísica tradicional; sua filosofia *anti-metafísica* e *anti-intelectualista* se apoiara na constatação de que a "razão" não se sustenta por si mesma como defendiam àqueles, ao contrário, o princípio do qual ela obtém todas as explicações, justificações e fundamentações é, ele, mesmo, inexplicável, injustificável e *grundlos.* A constatação de Schopenhauer nega

Schopenhauer também admite que Vontade como coisa em si é livre, autônoma independente, possui *asseidade*[323], isto é, existe por si mesma, diferentemente de suas aparências. Com esse pressuposto Schopenhauer instaura definitivamente a eficácia da Vontade, enquanto coisa-em-si, sobre sua objetivação mais imediata, a vontade humana. Ao tratar desse aspecto, o filósofo adentra a um dos problemas centrais de sua doutrina: a *liberdade da Vontade*. Para o autor de *O Mundo,* o conceito de liberdade só pode ser pensado como ausência de obstáculos, entraves, impedimentos. Nesta ótica, trata-se, portanto, de um conceito negativo. O filósofo questiona: "O que é a liberdade? Em *Sobre a liberdade da Vontade* (*Über die Freiheit des Willens*) ele assinala: "este conceito, se o olharmos bem, é negativo" (p. 45), pois o concebemos apenas como a ausência de todos os estorvos e embaraços. A partir dessa definição, é possível diferir três gêneros de liberdade: a) a liberdade física (*physische Freiheit*); b) a liberdade intelectual (*intellektuele Freiheit*) e c) a liberdade moral (*moralische Freiheit)*. A liberdade física é caracterizada pela inexistência de impedimentos materiais de qualquer tipo. Por isso costumamos dizer, por exemplo, que em um campo aberto estamos livres. Os animais nesse sentido também são livres, afinal movimentam-se quando não há qualquer tipo de impedimento. A liberdade física[324] torna-se um predicado dos animais e dos homens; todos eles têm a capacidade de mover-se voluntariamente. A liberdade intelectual diz respeito a inexistência de obstáculos à ação voluntária relacionada as atividades do pensamento, se é voluntário ou não. A liberdade moral, última das três apresentadas, certamente é a mais espinhosa. Esta constitui o que a filosofia ocidental vem debatendo a séculos: o chamado *liberum arbitrum,* livre arbítrio. É quando um indivíduo pode, diante uma dada situação, escolher entre duas ações diametralmente opostas. Neste caso, observaremos que nem sempre é necessário um

a pretensão de todos os empreendimentos metafísicos anteriores e contemporâneos a ele, destaca Silva (p. 27): "pois, desde Descartes, cujo "eu penso" era considerado como apresentando por si mesmo as garantias do "eu existo", passando pela "Tathandlung" de Fichte e o "Espírito Absoluto" de Hegel", tratava-se de encontrar um primeiro princípio, que, ao contrário das explicações insuficientes da ciência, pudesse explicar a si mesmo e fornecesse por si e em si mesmo suas próprias justificação e fundamentação.

[323] Nas obras *Sobre a liberdade da Vontade*, *Sobre o fundamento da moral* e no § 55 de *O Mundo* encontramos tal concepção. Nestes escritos o filósofo discorre, dentre outros aspectos, sobre a *asseidade* da Vontade; segundo ele, trata-se da autodeterminação da Vontade no mundo. *Asseidade* também fora uma característica atribuída a Deus pelos escolásticos mais tardios; segundo eles, Deus é a causa e o princípio de si mesmo.

[324] A título de esclarecimento, lembramos que autor faz um importante acréscimo: ele estende o conceito de liberdade física ao conceito de liberdade política. Em *Sobre a Liberdade da Vontade* encontramos: "também se chama livre um povo e se entende por isso que ele se rege de acordo com leis, mas leis que se deram a si mesmo; pois então obedecem, em todo caso, exclusivamente a sua própria vontade" (p.47). O filósofo quer dizer em outras palavras que uma nação livre é aquela que não se submete ao julgo de outra, etc.

impedimento físico para que a vontade humana deixe de imperar[325], isto é, afirme seu propósito.

Sobre a liberdade moral, Schopenhauer alega que podemos perguntar "se a vontade do homem é realmente livre" (p. 48), ou seja, se há de fato, autonomia em nossas volições, sejam quais forem as circunstâncias externas. Observemos que o problema da liberdade em Schopenhauer até aqui fora posto analisando-se apenas a "potência do agir" propriamente dito, isto é, fazendo-se referência tão somente a possibilidade de o indivíduo executar esta ação ao invés daquela, trata-se do poder (*können*) fazer; cabe agora examinar a "potência do querer" (*wollen*), isto é, saber se o indivíduo, mesmo livre (*frei*), sem obstáculos materiais, pode querer o que quer. Segundo o filósofo de Dantzig, por não pensarmos nesta segunda possibilidade, confundimos a liberdade física com a liberdade moral. É quando o indivíduo se depara com a seguinte situação: ele considera-se livre porque não se defronta com nenhum impedimento físico e, por isso mesmo, acredita está agindo conforme sua própria vontade. A concepção de liberdade física acaba por pressupor a liberdade da vontade. Fica claro aí também que os atos humanos dependem da vontade, porém, não sabemos ao certo do que dependem as próprias volições.

É preciso ter em mente que, embora não haja nenhum entrave físico à vista, em certas circunstâncias, alguns "entraves" nos impossibilitam de agirmos conforme nossa vontade[326]. De que modo podemos explicar isso? No lugar do obstáculo físico surge um outro motivo como impedimento à ação. Nesse sentido, o filósofo argumenta que um motivo pode ser superado por outro mais forte tranquilamente: "vemos que até o mais forte de todos os motivos, a conservação da vida, pode ser sobrepujado por outros: por exemplo, o suicídio e o sacrifício da própria vida por outros, por opiniões e interesses variados" (p. 48). Em todo caso, concluímos que não apenas os impedimentos físicos são capazes de tolher as ações humana. Ser livre daqui para frente implica, portanto, não possuir quaisquer impedimentos físicos, quanto agir de acordo com o próprio querer. O problema da liberdade em Schopenhauer colocar-se-á então de uma forma mais profunda: "eu posso realmente querer o que quero? " (*Kann ich eigentlich wollen was ich wille*?) ou, "a vontade é mesmo livre?" (*Ist der Wille sogar frei?*). Em *Sobre a Liberdade da Vontade,* o filósofo afirma:

---

[325] As vezes deixamos de fazer algo em nosso próprio benefício sem necessariamente sermos coagidos fisicamente a isso. Neste caso, como veremos, ao invés de obstáculos materiais, outros motivos aparecem para impedir à ação, como por exemplo, ameaças, promessas, e outros fatores semelhantes.

[326] Isso é fácil de ser compreendido, basta lembrarmos que muitas vezes deixamos de fazer algo em nosso favor, sem necessariamente sermos coagidos fisicamente para isto. Neste caso, pode-se dizer que outros elementos impedem a ação.

> O conceito empírico de liberdade afirma: 'eu sou livre, quando posso fazer aquilo que quero'; e mediante esse 'o que *quero*', pressupõe-se já a existência da liberdade. Ora, é precisamente a liberdade do *querer* mesmo, agora em questão, que se faz necessário, consequentemente, a seguinte pergunta: 'podes também *querer* o que tu queres? '; como se o querer dependesse de outro querer que se esconde atrás dele. E caso contestássemos a pergunta, surgiria a segunda: podes também querer o que tu queres querer? E deste modo iríamos até o infinito, ao supor um querer que depende sempre de outro anterior, empenhando-nos vagamente em alcançar por esta via um *querer último*, o qual pensaríamos e aceitaríamos como não dependente de nada (SCHOPENHAUER, p. 49).

Devemos ter em mente que grande parte da filosofia tradicional ocidental, dos antigos a Kant, sempre considerou o problema da liberdade através do prisma do "poder" ao invés do "querer". Foi Schopenhauer que instaurou essa nova perspectiva, ao trazer à tona o problema da liberdade da vontade. Costumamos dizer que alguém é livre quando faz o que quer, presumindo a liberdade no ato de *querer* (liberdade empírica concatenada a liberdade da vontade). Mas, segundo Schopenhauer devemos perguntar de antemão: 'eu posso querer aquilo que tenho vontade'? Noutras palavras: 'eu posso escolher livremente o que quero, ou apenas quero'? Uma saída, como ele expõe na passagem acima, seria considerar que nosso querer pressupõe sempre um querer anterior; desse modo, afirmaríamos que sim a questão posta: *eu posso querer aquilo que tenho vontade*; dessa assertiva, seguiríamos adiante, até encontrarmos um querer que não dependesse de nenhum outro. Como isso não é possível, pois sempre haverá uma vontade propulsora, que originará outra e assim sucessivamente, Schopenhauer nos propõe pensar a liberdade como a ausência de qualquer *necessidade*[327] *(Notwendigkei)*

O que é a necessidade? A necessidade se subordina ao princípio de razão suficiente em uma de suas quatro figuras[328], isto é, segue uma consequência a partir de um fundamento dado. Ou seja, a ausência da necessidade (que aqui refere-se a consequência/efeito) significa a inexistência de razão suficiente, ambos são conceitos intercambiáveis. Ademais, se tudo o que pertence ao mundo das aparências é causa e efeito, e esse efeito é compreendido como necessidade absoluta, então devemos concluir que todo conteúdo da natureza é

[327] Mais uma vez o filósofo corrobora o *caráter negativo* do conceito de liberdade.
[328] Sejam elas: princípio de razão do *devir* (representações intuitivas), princípio de razão do *conhecer* (representações abstratas), princípio de razão de *ser* (espaço e tempo) e princípio de razão do *agir* (lei da motivação).

absolutamente necessário[329]. Desse ponto de vista - a partir da aparência e do condicionamento dos fenômenos - é impossível considerar a vontade humana livre. Schopenhauer enfatiza que tudo o que não é necessário, isto é, tudo que independe da razão suficiente, é livre. Neste raciocínio, Schopenhauer mostra-nos que a liberdade da vontade humana só se torna possível quando há ausência de toda necessidade; ela não pode estar determinada por razões. Não estando determinada por nada, seja, por necessidade ou causa, o querer surge, por assim dizer, acidentalmente, sem qualquer pré-requisito, ou razão de ser. É dessa forma que a ação humana pode ser considerada livre. Esse tipo de liberdade Schopenhauer denomina *liberum arbitrium indifferentiae.* O chamado livre arbítrio indiferente ou liberdade de indiferença ocorre quando o homem pode agir livremente diante duas escolhas opostas[330]; trata-se de uma liberdade indeterminada ou não influenciada por nenhuma causa.

Schopenhauer encontra na *autoconsciência* a resposta para o problema da liberdade da vontade e da possibilidade do *liberum arbitrium inifferentiae.* Como vimos, o autor de *O Mundo* entende por autoconsciência, a consciência do próprio eu; em contrapartida a consciência das outras coisas, aquela que diz respeito a faculdade cognoscitiva, a autoconsciência ou consciência de si é imediata, dirige-se não ao mundo externo, mas sim ao que revela o interior do sujeito, sua essência, o querer. O filósofo da Vontade destaca então que o "eu" se revela a cada um de nós (na autoconsciência) como um "eu volitivo". A questão que surge é se esse querer, objeto de nossa autoconsciência, pode ser considerado livre por si mesmo ou se é determinado por objetos exteriores? Nosso autor afirma que todo ato da vontade é, inicialmente objeto da autoconsciência, entretanto, ele só consegue vir à tona como resultado de algo que pertence à consciência de outras coisas, isto é, a partir da consciência cognoscitiva. Nessa relação, os atos da vontade, enquanto objetos da consciência (primeiro *em si mesma* e depois *de outras coisas*), chamar-se-ão *motivos.* Os motivos são estímulos e matéria de nossas volições, porém, como eles se subordinam ao princípio de razão, acabam por influenciar o objeto, qual seja, o querer. No capítulo II de *SLV*, o filósofo discorre: o motivo "constitui o conteúdo da volição, ao qual esta é dirigida, ou seja, ela

[329] Schopenhauer mesmo esclarece no início do § 55 de *O Mundo* que "o conteúdo inteiro da natureza, a completude de suas aparências são, portanto, absolutamente necessários, e a necessidade de cada parte, de cada aparência, de cada evento pode ser demonstrada, já que tem de ser possível encontrar o fundamento do qual se segue como consequência (p. 331-332, *WWVI*; p. 257)

[330] Schopenhauer em *Sobre a Liberdade da Vontade e*ntende que através do livre arbítrio indiferente "o indivíduo dotado de liberdade e colocado nas mesmas circunstâncias exteriores, individual e completamente determinadas, é capaz igualmente de agir de duas maneiras diametralmente opostas" (SCHOPENHAUER, 2002, p. 52).

pretende modificar o objeto e, portanto, reage a este, desta *reação,* consiste todo seu ser" (SCHOPENHAUER, 2002, p. 57). Sem os motivos, os atos da vontade sequer poderiam existir, se exteriorizar. É nesse contexto que Schopenhauer fala, se por acaso, um dado motivo (causa) falha no seu propósito, é porque sua intensidade não foi o suficiente; certamente surgira um motivo mais forte.

Uma vez que o objeto (o querer) está localizado em nosso entendimento, e este está voltado aos objetos exteriores, perguntamo-nos se a volição se produz ou não de modo *necessário.* Para o filósofo alemão, por isso, a autoconsciência não nos fornece obviamente esta resposta, o máximo que ela atesta é: 'posso fazer aquilo que quero' ou, 'como posso fazer o quero sou livre' a verdade, a autoconsciência não ultrapassa essa esfera. Para o filósofo, ela nos fornece uma ideia de liberdade ingênua e talvez simplória: *ser livre é poder fazer o que se quer*; *a liberdade é agir conforme à vontade*. O que devemos observar, sustenta Schopenhauer, é o fato de que a autoconsciência se refere apenas aos atos, trata daquilo que se dá *a posteriori*; o problema da liberdade da vontade, assegura ele, se refere, pelo contrário, a algo anterior, a relação entre a vontade e o motivo, saber quem determina quem. O autor de *O Mundo* explica que não podemos 'querer' (ter vontade) ao mesmo tempo duas coisas diametralmente opostas. Essa é uma ilusão que envolve a liberdade de indiferença; segundo ele, trata-se de uma confusão que fazemos entre 'desejo' (*Wunsch*) e 'vontade' (*Wille*). Podemos escolher entre dois desejos, mas o vitorioso sempre será um, aquele que diz respeito a nossa vontade. Noutros termos, os desejos podem ser antagônicos, mas o querer é o mesmo: por qual dos desejos a vontade se decidiu, é algo que a consciência só sabe *a posteriori* pela realização da ação. Isso significa que só poderemos distinguir o desejo da vontade a posteriori, após nossa ação se concretizar. O filósofo revela que o desejo é apenas uma representação do intelecto, por meio do qual o sujeito se serve para executar uma ação; por conta disso, como veremos, os desejos são vários, múltiplos. Os desejos são caminhos, horizontes, pois o que determina objetivamente a realização de uma ação é o querer. Em síntese, a ilusão da escolha da liberdade de indiferença assim se desvela: se minha vontade determina que quero 'a' ao invés de 'b', vou querê-lo certamente, se for 'b' ao invés de 'a', farei o mesmo, no fim das contas quem decide tudo é à vontade. Como nossa autoconsciência não enxerga tal questão, temos a impressão que somos livres. Temos, portanto, uma falsa liberdade. Schopenhauer conclui essa discussão, afirmando que podemos

de fato fazer o que *queremos*, mas isso em cada momento de nossa vida, pois só podemos *querer* precisamente *uma coisa* e não outra[331].

Dessa forma, nos diz Schopenhauer, os atos humanos considerados livres, em verdade não são. Como foi visto, cada ação isolada segue uma estrita necessidade a partir do efeito provocado por um motivo. Quando o ser humano age, supondo ser livre na escolha de suas ações, como qualquer outra aparência, ele está preso a teia da necessidade. Ou seja, não nos referimos a ação da Vontade em si mesma. Esta independe da necessidade. Nessa perspectiva, do ponto de vista da aparência, não é possível admitir uma vontade livre. Para ser livre, como debatemos sobremaneira, a vontade não pode estar determinada pela razão. Entretanto, por outro lado, o filósofo assegura que a Vontade *em si mesma* é livre, afinal ela não está submetida a nenhuma das formas da representação. A Vontade não é apenas livre, é ainda onipotente. Ela "determina a si e justamente por aí determina sua ação e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior a vontade não há nada: só assim ela é verdadeiramente autônoma; sob qualquer outro aspecto é heterônoma (SCHOPENHAUER, § 53, p. 315)[332]. Mais uma vez fica claro que tudo que existe como aparência, objetivação da Vontade, é absolutamente necessário, em contrapartida, a coisa em si, permanece absolutamente livre. Enganando-se, o indivíduo não percebe que é mera aparência da Vontade. Segundo o filósofo, os homens julgam-se tão livres, que pensam ser possível começar outro decurso de vida a cada segundo que transcorre.

Além de livre e soberana, a Vontade se faz conflito, guerra incessante no mundo. Schopenhauer compreende que a Vontade se objetivando em todas as *ideias,* tende sempre pela objetivação mais elevada e mais poderosa como vimos, renunciando os graus mais baixos de sua aparência. Com efeito, um grau mais elevado só se sobrepõe aos demais na medida que consegue dominar os graus inferiores. Por isso, pode-se dizer que "cada organismo só expõe a ideia da qual é imagem, após o desconto daquela parte de sua força que é empregada na dominação das ideias mais baixas, que lutam constantemente contra ele pela matéria" (SCHOPENHAUER, § 27, p. 170)[333]. A natureza então revela seu movimento interior mais fundamental, o conflito interno da aparência de todos os seres e organismos (incluindo a inorgânica) na natureza. Assim, "em toda parte vemos conflito, luta e

[331] Segundo o filósofo em *Sobre a Liberdade da Vontade*: "tu podes, é verdade, fazer o que queres: mas em cada momento determinado de tua existência, tu só podes querer precisamente uma coisa e apenas uma, à exclusão de qualquer outra" (SCHOPENHAUER, p. 69).
[332] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 245.
[333] Schopenhauer, A. *WWVI*. p. 144.

alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da vontade consigo mesma (SCHOPENHAUER, § 27, p.170[334]). Em toda parte, os elementos que integram o universo, constantemente estão em conflito na disputa pela matéria; matéria esta que ainda subsiste e muda de forma seguindo o fio condutor da causalidade. A presença da natureza em toda natureza (por meio das ideias) confirma seu caráter *uno*; em se tratando de conflito, ela se esforça sempre pela objetivação mais elevada, renunciando os graus mais inferiores de sua aparência após a luta entre eles. O grau vitorioso assim aparece, por meio de sua força e poder. Precisamente neste ponto reconhecemos a discórdia da Vontade consigo mesma enunciada pelo filósofo.

Segundo Schopenhauer, as forças da natureza atuam da seguinte forma: um grau superior só se apropria da matéria quando consegue usurpá-la de outro grau mais imperfeito preexistente, gerando nesse círculo uma disputa perpétua pela conservação. Os eventos físicos e químicos, por exemplo, não são fortuitos, eles seguem uma ordenação, na qual as ideias dominadas continuam a existir nas vencedoras em função da resistência e luta em favor de sua exteriorização[335]. Esse processo só é compreensível pela identidade da Vontade que se objetiva em todas as ideias e claro, pelo seu esforço diante as objetivações cada vez mais elevadas. No organismo humano não é diferente, ele trava uma luta duradoura contra as diversas forças químicas e físicas (graus mais elementares). Quando isso ocorre? Por exemplo quando o braço levantado tende a baixar; isso ocorre em função da gravidade. Tal circunstância evidencia a luta de ideia mais elevada contra outras inferiores. Os próprios incômodos, desconfortos que sentimos em nosso corpo diante a resistência daquelas forças (ao mantermos o braço levantado) denotam a existência de leve sofrimento e conflito, mesmo diante a vitória. Daí a necessidade o fardo da vida física, a necessidade do sono e, por fim, a morte. A essência mais íntima da aparência de todos os seres é esse esforço brutal. A discórdia e o conflito são onipresentes e constituem também o *ser da Vontade*.

Conforme Brum (1988, p. 26), Schopenhauer formula a concepção, segundo qual a Vontade divorciada de si mesma, mas sedenta, imprime sua essência mais visível, a imagem de "uma natureza que se devora a si mesma por meio de suas figuras fenomênicas diferentes". Ademais, ela serve de mola para Schopenhauer desenvolver uma concepção

[334] Schopenhauer, A. *WWVI*. p. 144.
[335] Ele exemplifica: no caso "do imã que atrai um ferro e trava uma luta constante contra a gravidade que, enquanto objetivação mais elementar da vontade, tem um direito originário à matéria de ferro; todavia, em tal luta, o imã se fortalece, visto que a resistência como que o estimula a um maior empenho" (Schopenhauer, § 27, p. 170; *WWVI*, p. 144).

geral do caráter da própria vontade. No mundo animal o conflito é nítido, pois observamos constantemente que a sobrevivência de uns depende da aniquilação de outros. Na vida dos homens, testemunhamos a rivalidade, o egoísmo, a vingança e a maldade. Schopenhauer explica que, como a Vontade de vida crava os dentes em sua própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, torna-se claro ao analisarmos todo este quadro, que o gênero humano, por dominar todas as outras espécies, vê a natureza como instrumento de uso[336]. Maria Lúcia Cacciola, no artigo intitulado, *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer* (1993), ressalta que embora Schopenhauer negue que a Vontade como coisa em si possua alguma finalidade, ele admite um finalismo na natureza e esse se realiza no *conflito*. O filósofo afirma que a natureza se estrutura do mais simples, a matéria inerte, ao mais complexo, às formações orgânicas, até o homem dotado de intelecto, criando assim uma escala hierárquica dos graus de objetivação da Vontade, as ideias. Ainda que o autor de *O Mundo* veja neste cenário uma plena harmonia na natureza, o que há nela é a ordenação dos seres ditos 'imperfeitos' ao mais 'perfeitos', cada um regido por uma força distinta; tais forças, por seu turno, lutam incessantemente pela posse da matéria. Sabemos que a Vontade é a única conferir realidade ao mundo das aparências, sem 'Ela', o mundo da representação tornar-se-ia uma mera fantasmagoria.

Mas observemos, enquanto a Vontade se mostra una, indivisa, suas objetivações apresentam-se em luta perpétua, em total desunião. Essa discórdia essencial das aparências da Vontade na natureza é que engendra essa guerra de todos contra todos. Assim temos, pois, por um lado, a *Vontade em si mesma*, não submetida a pluralidade, e por outro, suas *aparências*, condicionados a multiplicidade e luta sem trégua. Segundo a intérprete, "é, pois, esta divisão interna que lhe garante a imanência ao mundo fenomênico. Ou seja, já que não é um ser que transcende os fenômenos, a Vontade tem que ser pensada como um impulso imanente a eles" (CACCIOLA, 1993, p. 81-82). A luta apresenta, portanto, uma finalidade, a posse da matéria. Lembramos que, para Schopenhauer, a matéria não é algo inerte, mas mudança, o próprio fazer-efeito, causalidade. Cacciola também ressalta que o processo não tem um fim final[337], absoluto, as forças vencidas permanecem em ação, podendo impor-se novamente, dando origem a uma nova luta, num confronto jamais pacificado.

---

[336] O gênero humano manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do próprio homem.

[337] Note-se que "a ausência de total finalidade (*Zwecklosigkeit*) é uma das determinações negativas da Vontade, em relação aos seus fenômenos (*aparências*). Mas se considerarmos o mundo como representação, pode-se pensar numa finalidade, em relação aos fenômenos mais complexos, os organismos" (Cacciola, 1993, p. 82, *grifo nosso*).

2.3 SOBRE O QUERER E O SOFRIMENTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PESSIMISMO SCHOPENHAUERIANO

Em face dessa Vontade faminta, eis que surge o contínuo esforçar-se, a busca exasperada, o sofrimento. Esse cenário de combate, imagem de uma Vontade autodiscordante que nunca será suprida, corrobora parte da visão pessimista que se instaura na doutrina filosófica schopenhaueriana, sobretudo a partir do livro IV de *O Mundo.* Para fazer justiça a filosofia de Schopenhauer e destacar sua contribuição aos estudos contemporâneos, certamente teremos de fazer menção a alguns aspectos de sua doutrina considerados já ultrapassados, caso do *pessimismo*. Ressaltamos, porém, que por trás do confronto aparentemente superficial entre pessimismo e otimismo, há uma importante base conceitual, a qual precisamos investigar. Teríamos uma análise superficial da questão se considerássemos o pessimismo e otimismo apenas como visões de mundo opostas. A própria teoria da Vontade já aponta o caminho que devemos enveredar. A partir da teoria da Vontade, nosso filósofo concebe o mundo como algo meramente a ser interpretado, ou seja, se há um finalismo no mundo, este é apenas explicativo, do ponto de vista da coisa em si, conforme veremos, o que preenche mundo é sua total falta de finalidade (*grundlos*),

Schopenhauer falará que em toda parte, o sofrimento se apresenta, no entanto, é na vida do homem, iluminado pelo conhecimento, que ele se torna mais evidente[338]. Isso ocorre porque na natureza, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto à medida que a aparência da vontade se torna cada vez mais perfeita. De todo modo, a discórdia intrínseca à natureza não pode ser ignorada. Acreditamos que esse é um modo *pessimista* de ver a realidade e de algum modo ilumina a obra do filósofo; por outro lado, sustentamos que essa visão não deve servir de ponte para transformarmos apressadamente Schopenhauer em um filósofo apenas lúgubre, taciturno, voltado ao mero espetáculo dos infortúnios da vida. Esse modo de ver o mundo é consequência de algo mais profundo; o filósofo se posiciona não apenas contra uma perspectiva lógica de equilíbrio e consonância das coisas, mas engendra sua filosofia sobretudo na ausência de qualquer teleologia, de uma evolução histórica da humanidade e

[338] Schopenhauer esclarece que "à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseguintemente, // alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é (§ 56, p. 359; *WWVI*, p.277).

da possibilidade de uma felicidade terrena duradoura, como fizeram seus predecessores e filósofos da época[339]. Por isso o filósofo afirma em *O Mundo,* no segundo volume:

> Os obtusos, ao contrário, acreditam que alguma coisa deve primeiro surgir na existência. Por isso, atribuem à história um lugar central em sua filosofia e constroem a mesma segundo um preestabelecido plano de mundo em conformidade com o qual tudo tende ao melhor, que *finaliter*[340] deve entrar em cena e será um grande esplendor. Correspondentemente, tomam o mundo como o real perfeito, e põem o seu fim na miserável felicidade terrena que, por mais que seja cultivada pelos seres humanos e favorecida pela fortuna, é no entanto, uma coisa vã, enganosa, efêmera e triste, que nem as constituições e legislações, nem as máquinas a vapor e telégrafos poderão algum dia melhorar substancialmente (SCHOPENHAUER, capt. 38, p. 532)[341]

A filosofia schopenhaueriana reflete sobre o sofrimento presente no mundo, mas vai mais longe[342]. Ao analisar esse cenário de luta incessante, o filósofo observa que os indivíduos são, simultaneamente, algozes e vítimas uns os outros. Mas como explicar o porquê de a Vontade lutar contra si mesma, dela afirmar-se e continuamente aniquilar-se? Como vimos, embora una e indivisa em cada ser e objeto, a Vontade ao se exteriorizar, torna-se desavença consigo mesma. O filósofo mesmo corrobora que "no fundo, tudo isso assenta-se no fato de a vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma vontade faminta. Daí a caça, a angústia e o sofrimento" (SCHOPENHAUER, § 28, p. 179)[343]. Schopenhauer lembra que precisamos ter em mente que o sofrimento faz parte da existência, já que a Vontade é eterna. É esta certeza que acresce os tormentos humanos. O

---

[339] A filosofia de Schopenhauer surgiu numa época na qual a fé em uma razão diretora e ordenadora de todas as coisas, longe de se enfraquecer, como se exacerbou através da grande esperança que o século XVIII atrelou ao desenvolvimento do racionalismo, culminando com as construções de Hegel, que no vir a ser do mundo a realização progressiva do Espírito Absoluto, ao ponto de assimilar a realidade como racionalidade. 'Eu sou desprovido de qualquer intuição racional', diz ironicamente Schopenhauer em uma de suas muitas investidas contra Hegel (Rosset, 1996, p. 1992).

[340] Finalmente, nota do tradutor.

[341] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 823-824.

[342] Clément Rosset em sua obra *Schopenhauer, um filósofo do absurdo (*no original, *Schopenhauer, philosophie d'la absurde)* afirma que os estudos schopenhauerianos, em sua grande maioria, se preocuparam em analisar aspectos secundários do pensamento do autor, caso do pessimismo, do idealismo estético e da moral, quando não, deram ênfase a aspectos detratáveis e equivocados de sua personalidade. Ele afirma que encontramos na teoria da vontade "os elementos de uma ruptura definitiva com uma determinada filosofia clássica, e o verdadeiro ponto de partida de uma vasta reviravolta filosófica, da qual o marxismo, o nietzschianismo e a psicanálise representam, no presente, os principais resultados; e de demonstrar além disso que os próprios termos desta teoria conduzem Schopenhauer, não a uma filosofia genealógica, mas a uma filosofia do absurdo da qual encontramos numerosos ecos na literatura e nos pensamentos contemporâneos" (ROSSET, 1996, p. 176). Ele não quer dizer que Freud, Marx, nem Nietzsche "beberam" em Schopenhauer para construírem suas filosofias respectivamente, mas que o pensamento do autor de *O Mundo* contém *em potência* conceitos importantes para aqueles filósofos.

[343] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 151.

homem sabe que ele é objetivação da Vontade, que apenas o presente é a forma única de sua aparência, portanto, nenhum passado ou futuro poderia amedrontá-lo. Entretanto, a questão ocorre de forma diferente. O homem sofre e sofre por inúmeras razões. Uma delas são os pensamentos abstratos que afetam inteiramente o corpo. Segundo o filósofo, tamanha é a dor oriunda dos pensamentos abstratos que esta, extrapola o sofrimento do mundo animal e própria dor física. No § 55 de *O Mundo,* o filósofo ressalta que quando a dor espiritual aparece, a dor física propriamente com frequência não é sentida, visto que, o sofrimento espiritual intenso, causa o sofrimento físico só para desviar a atenção daquele[344]. Do mesmo modo, as paixões afetam o corpo muito mais intensamente que o sofrimento físico.

Assim Schopenhauer desenvolve a tese segundo qual *toda vida é sofrimento* (*alles Leben Leiden ist*). Toda existência é sofrimento porque a Vontade não cessa de se afirmar. A onipotência da Vontade está em sua exteriorização em todo mundo visível. Deste modo ficará claro que o mesmo sofrimento presente na vida dos homens também se encontra na vida dos animais, neste último expresso em um grau mais fraco; daí nos convenceremos suficientemente que em essência "toda vida é sofrimento" (SCHOPENHAUER, § 56, p. 350)[345]. O sofrimento está associado à carência; como toda carência resulta de um esforço e um novo esforço sempre surge de uma nova carência, não há um fim último ou cessação sofrimento, sustenta o filósofo. Schopenhauer, constrói desse modo, a exposição de uma Vontade insaciável, que em si mesma é carência, ânsia, querer. Podemos considerar tais características como a raiz última de todo sofrimento humano, afinal é no sujeito do querer, através do corpo, que ela se desvela mais implacavelmente. Como a Vontade se faz esforço incomensurável, cuja origem, como já indicamos, advém da necessidade, o filósofo define o *sofrimento* como a travação por obstáculo posto entre ela e seu fim passageiro, e *satisfação*, bem-estar, felicidade, alcançamento de um fim. Sobre o fluxo dos desejos, afirma o filósofo:

> Todo *querer* nasce de uma necessidade, portanto, de uma carência, logo de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento, todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são; ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é aparente: o desejo satisfeito dá lugar a um novo: aquele é um erro conhecido, este é um erro ainda desconhecido. Objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer

[344]"É por isso que nas maiores dores espirituais a pessoa arranca os cabelos, golpeia-se no peito, arranha o rosto, atira-se no chão: tudo sendo propriamente meios violentos de uma distração em face de um pensamento de fato insuportável" (Schopenhauer, § 55, p. 346, *WWVI*, p. 268).
[345] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 277.

> uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela assemelha-se a uma esmola atirada a um mendigo, a qual torna sua vida menos miserável hoje, e no prolonga seu tormento amanhã (SCHOPENHAUER, § 38, p. 226, *grifo do tradutor*)[346].

Nessa passagem encontramos uma incongruência significativa sobre o ser Vontade. A Vontade além de auto dilacerar-se (cravando os dentes em sua própria carne), permanece desprovida de finalidade. É inevitável perguntarmo-nos, o que quer em última instância ou, pelo que se empenha esta Vontade que se expõe a nós como a essência íntima do mundo? Sabemos que cada vontade é vontade de alguma coisa, portanto, trata-se de uma vontade individual que sabe o que quer e aspira um fim. Mas, como já demonstramos anteriormente, surge aqui uma confusão entre a vontade enquanto aparência, com a Vontade em si mesma[347]. A vontade humana não alcança um fim último, senão espasmos de vitórias, já a coisa em si, prevalece sem alvo.

A desavença da Vontade consigo mesma configura autodiscórdia, que em sua cega e impetuosa fome de existência não encontra fim nem limite, senão o esforço, essa é sua lógica. O esforço é a mola propulsora de manifestação da Vontade. Uma vez travado, é satisfeito apenas aparentemente; isso porque, para cada objetivo alcançado inicia-se outro, e assim por diante. Não há um sentido inteligível para o impulso perene da Vontade que se encontra sempre em movimento. Notamos isso na mais simples das aparências, a gravidade, até sua aparência mais elevada, no homem, a luz da consciência. A Vontade, nesse sentido, é um eterno vir a ser, um fluxo sem fim. O querer, sempre infindável, se faz presente até nas formas mais sutis da natureza. No mundo vegetal, por exemplo, temos o seguinte quadro: "a existência da planta é da mesma forma um esforço interminável, nunca satisfeito, um impulso incessante através de formas ascendentes cada vez mais elevadas, até que o ponto final, a semente, torne-se de novo o ponto de partida" (SCHOPENHAUER, § 56, p. 358)[348]. Conforme o autor, isso se repete infindamente, pois o querer não encontra em parte alguma satisfação ou repouso. O autor ressalta mais uma vez que a medida que a Vontade se aperfeiçoa, o sofrimento se torna cada vez mais pungente. Prova disso é o nosso corpo. Nosso corpo ver-se constantemente acometido por apetites, ansiando por alguma satisfação; nesse

[346] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 182.
[347] Schopenhauer reafirma que toda aparência da coisa em si está subordinada ao princípio de razão, portanto, é a forma deste princípio que confere fundamento as coisas particulares.
[348] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 276.

cenário, o homem também entra em combate na luta generalizada pela matéria. Daí depreendemos que Vontade não fornece ao mundo razão de ser nem inteligibilidade. Ou como sugere Pernin, "o mundo não se deduz da Vontade, mas é sua expressão, ou antes sua dupla tradução (1995, p. 84). Conforme foi dito, a Vontade não diz *o que* aparece, mas sim *como* aparece.

Levando em conta toda esta atmosfera, o filósofo afirma que existência humana não passa de um morrer ininterruptamente evitado, uma morte adiada, pois a base de todo querer é sempre a carência, necessidade, portanto, um infortúnio o qual o homem está destinado de modo inexorável. Schopenhauer ressalta que o homem se atormenta diante as privações, tão logo vê-se rodeado por barreiras, dificuldades. Entretanto, o objetivo da Vontade tanto na vida do homem, quanto na vida dos animais e demais objetos é o cego e irrefreável impulso pelo *querer viver*[349], por mais ferrenha e lastimável que seja a vida. O homem reconhece a Vontade de vida como sua essência; ele sabe que tudo caminha e se empurra em direção a esta atividade. O querer viver é um impulso cego, portanto, sem finalidade, sem um *télos* e, por isso mesmo, se desvela infinito, incessante[350]. Ele não obedece ao princípio de razão suficiente e não age conforme suas leis. Nesse sentido é livre, pois não segue nenhuma necessidade.

Se compararmos a engenhosidade dos nossos esforços e variedade de meios que utilizamos para alcançar um dado objetivo com os resultados obtidos nesta empreitada, não podemos deixar de admitir que a vida é negócio cujos ganhos está longe de cobrir seus custos, cedo ou tarde, vem a ruína. O esforço é sempre maior do que a recompensa e, se pensarmos bem, a atividade ininterrupta do querer viver de fato não possuirá uma razão de ser, senão o contínuo esforço de afirmá-lo. Schopenhauer nos diz que erroneamente acreditamos que nosso querer se movem em direção a um determinado fim, e este sendo alcançado, não haverá mais outro. De fato, quando as aspirações são alcançadas, o esforço ali empregado de imediato é esquecido, dando lugar a outros anseios que certamente irão surgir. Nosso querer se assemelha a roda de Íxion[351], aquela que não cessa de girar e está

[349] O querer-viver trata-se de um princípio inexplicável que serve de fundamento a toda realidade, ainda que sem motivo. Longe de ser uma palavra sem sentido, vazia, ela é instinto, substância e mola propulsora de tudo o que existe. Ora, aquilo que denominamos querer viver nada mais é do que o impulso ao existir, ele está em toda parte.

[350] O 'querer-viver', ou 'Vontade de vida' se faz alegria de viver, ânimo que impulsiona e, em conformidade com o mundo das aparências, deixa claro que é a vida, em todas suas formas, que ela quer.

[351] Confirma o filósofo: "em essência é indiferente se perseguimos ou somos perseguidos, se tememos a desgraça ou almejamos o gozo: o cuidado pela vontade sempre exigente, não importa em que figura, preenche e move continuamente a consciência; sem tranquilidade, entretanto, nenhum bem-estar verdadeiro é possível.

sempre enchendo os tonéis das Danaides; o girar da roda dos desejos para o filósofo, reverbera uma angústia perene de um desejo sem fim. Nesse sentido, os indivíduos se assemelham a marionetes movidas pelo jogo interno da Vontade em sua incessante ânsia de vida. Ela subverte os indivíduos ao escárnio, trata-os como *móbiles primeiros* de seus movimentos, enquanto os objetos externos, são motivos. Por seu turno, os motivos, só determinam a direção do querer numa situação particular.

Schopenhauer afirma que a Vontade de vida seja a essência e direção de todos os seres na natureza como vimos acima. Portanto, neste aspecto homens e animais se assemelham. Janaway (2006) sustenta que o *querer viver* no homem de modo algo refere se a uma atividade mental, intelectiva, subjacente a consciência (não é algo que trabalha racionalmente para este fim). A Vontade de vida é o princípio que norteia o sujeito do querer, do mesmo modo que norteia um caracol ou uma árvore de carvalho, entretanto, no homem, ele é mais forte, haja vista a tendência para estar vivo e propagar a espécie que pertence. Como manifestações particulares da Vontade de vida, temos a própria reprodução e a sobrevivência por meio da busca de alimento. Por isso, o filósofo defende a tese segundo qual, na natureza a partir de seus organismos mais simples, há a perseguição de um obstinado propósito, a conservação de todas as formas de vida. Dentre outros artifícios, a Vontade utiliza a disposição do impulso sexual para garantir a constituição das gerações futuras. No ser humano tal artifício, porém, mostra-se mais complexo; ele disfarça-se no amor, um sentimento sutil, que une dois seres de sexos opostos por atração física, laços afetivos, entre outros.

A Vontade insaciável jamais atingirá sua completude, sua atividade é perpétua. Ocorre então, que a vida longe de apresentar-se como um presente a ser desfrutado, deve ser encarada como um trabalho a ser cumprido, uma tarefa a ser desempenhada com extremo langor. A existência preenchida por lutas constantes, fadigas sem trégua, mantém os indivíduos enredados ao martírio. Por isso, a Vontade de vida, essência dos indivíduos e dos animais, revela-se "objetivamente, como uma insanidade, ou subjetivamente, como uma ilusão, da qual todos os viventes estão possuídos, o que os faz trabalhar com a máxima tensão de suas forças no sentido de algo que não tem valor algum" (SCHOPENHAUER, capt. 28, p. 429)[352]. Os objetos que aplacam a sede da Vontade são efêmeros, se manifestam no tempo

O sujeito do querer consequentemente, está sempre atado a roda de Íxion, que não cessa de girar, está sempre enchendo os toneis das Danaides, é o eternamente sedento de Tântalo" (Schopenhauer, § 38, p. 226, *WWVI*, p. 182).

[352] Schopenhauer A, *WWVII*, p. 755.

e se fazem conhecer por tal natureza. O filósofo sustenta que esta é a forma pela qual podemos conceber a nulidade das coisas; em virtude desse caráter, todos os nossos prazeres se convertem em nada em nossas mãos[353].

É essa impermanência do querer e transitoriedade das coisas no mundo que comprovam o caráter absurdo da vida. Clement Rosset em seu trabalho intitulado *Schopenhauer, o filósofo do absurdo* afirma que defende esta tese. Segundo Rosset, a filosofia schopenhaueriana possui uma única intuição e escopo, analisar o caráter absurdo da vida. O absurdo da existência se define pela contradição de dois elementos: a necessidade e a falta de necessidade. "O pensamento de Schopenhauer supõe, nas suas premissas, uma exigência radical de necessidade: a necessidade é experimentada em profundidade como a única condição de um mundo coerente. Faltando esta condição, *o mundo mergulha no absurdo* (ROSSET, 1996, p. 190). O intérprete explica que o mundo para Schopenhauer se mostra de fato absurdo, visto que de um lado, a Vontade como coisa em si e núcleo mais íntimo de todas coisas, não se subordina ao princípio de razão, ou seja, a necessidade, e de outro, suas objetivações, o homem principalmente, permanecem presos àquele princípio. "Tornam visível que o mundo e o homem apenas são necessários na medida em que são *dados*", ou seja, enquanto aparência daquela essência sem fundamento chamada Vontade. Esse ponto é de suma importância para nossa análise, pois apresenta nas suas entrelinhas alguns argumentos em favor do pessimismo, sejam eles: a falta de finalidade e o desejar sem satisfação última. O filósofo de Dantzig aponta como a Vontade astuciosa revela aquilo que ela é em si mesma: através de sua aparição no tempo, por meio do princípio de individuação, ela se mostra não apenas insaciável, mas também nula. O filósofo entende que o tempo é o principal responsável pela nulidade (*Nichtigkeit*) de nossa existência e das coisas no mundo. A nulidade se expressa tanto na finitude[354]quanto na ausência de finalidade. Encontramos a

[353] O filósofo compara: "a vida assemelha-se antes de tudo a um pagamento que alguém recebeu centavo por centavo de cobre, pelos quais deve, no entanto, dar uma quitação; os centavos de cobre são os dias; a quitação é a morte. Pois ao fim o tempo proclama a sentença da natureza sobre o valor de todos os seres que nela aparecem, na medida em que os aniquila (Schopenhauer, capt. 46, p. 684-685, *WWVII*, p.929).

[354] Na parte final dos suplementos de *O Mundo,* no capítulo 41 intitulado "Sobre a morte e sua relação com o caráter indestrutível do nosso ser em si", Schopenhauer nos diz que "a morte é o verdadeiro gênio inspirador da filosofia", razão pela qual Sócrates a define como a preparação para a morte. No homem, o espanto diante a morte apareceu simultaneamente a reflexão. Em certo sentido, o homem conhece verdadeiramente o sentido do "morrer"; em virtude da reflexão, ele tem consciência do caráter indestrutível de sua espécie e a certeza de sua finitude, claro, percebendo-se enquanto ser individual e não como espécie. Afora esse aspecto, o filósofo assevera que, em todo mundo animal, todo aquele que nasce, traz consigo o temor perante a morte, isso na mesma proporção em que busca obstinadamente a vida. Aqui então ele evoca mais uma vez todo o mundo animal: ao passo que cada animal se preocupa com a conservação da vida, preocupa-se também com sua destruição.

finitude no perecimento do indivíduo[355], como a percebemos no contínuo vir-à-ser[356] dos desejos.

Schopenhauer observa que na satisfação, o objeto do querer concede ternos momentos de alegria ao indivíduo, todavia, seguidamente, após a conquista do objeto, suprida a privação, surge o estado em que não há *nada* a ser alcançado. Este estado também é atormentador; desta vez sofremos por algo, cuja falta não sabemos de forma exata. Quando procuramos desse estado escapar, não encontramos outro refúgio senão um uma sensação de penúria, langor, uma espera sem objeto, o *tédio*. Ou seja, "seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos (SCHOPENHAUER, § 57, p. 360)[357]. Por tudo isso, nossa vida transcorre entre a melancolia e vitória abrupta, sendo o nosso corpo o palco para as diversas manifestações do nosso sofrimento.

Na ótica schopenhaeuriana, o homem encontra-se abandonado à própria sorte; sua vida caminha continuamente entre o querer e o alcançar. Contudo, nenhum desses elementos fornecem paz ou felicidade. Schopenhauer concebe a dor e o tédio como os maiores inimigos da felicidade humana; ele sustenta que o homem sábio sempre aspirará a ausência da dor, a serenidade e a tranquilidade. O desejo associa-se a dor, já a satisfação traz consigo a eminência de uma nova necessidade. A dor aparentemente eliminada ressurge em milhares de outras formas, seja como impulso sexual, ciúme, ódio, angústia, avareza, doença; ou em outra aparência mais sutil, como tristeza, torpor, apatia. Em conformidade com isso é preciso reconhecer a inevitabilidade da dor. Quando uma nova dor aparece significa que outra ali já esteve presente, isto é, o nosso sofrimento presente ocupa um lugar no qual, sem o mesmo, de imediato outro entraria em cena. Por mais que o indivíduo tente furtar-se desse fluxo, ele não conseguirá, afinal, encontramo-nos sempre na mesma situação, a do querer que se instaura engenhosamente.

Em Schopenhauer, esse quadro nos conduziria a seguinte conclusão: os homens não conseguem alcançar nenhum tipo de felicidade duradoura e verdadeira. De acordo com o filósofo no segundo volume de *O Mundo:* "tudo na vida nos ensina que a felicidade terrena

---

[355] Nem passado, nem futuro, apenas o presente é seu modo de existência efetivo.
[356] A Vontade desregrada não persegue nenhum fim último; em si mesma ela move-se através dos inúmeros desejos. Não há, portanto, nada no universo que possa aplacá-la. Por isso, segundo o autor de *O Mundo*, a Vontade se mascara em suas variadas aparências, esgotando as mais fracas sem cessar.
[357] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 279.

está destinada a desvanecer-se ou a ser reconhecida como ilusão (SCHOPENHAUER, 46 capt. 683)[358]". Mas de que forma então Schopenhauer define a felicidade? Segundo ele, "aquilo que comumente se chama felicidade (*Glück*), é própria e essencialmente *negativa*, jamais positiva" (SCHOPENHAUER, § 57, p. 370)[359]. Ou seja, a felicidade só aparece na satisfação de um desejo, que por sua vez advém da carência, condição indispensável de todo prazer, mas também da dor. Não há contentamento, alegria que chegue até nós originalmente e por si mesmos, mas ocorre sempre através da satisfação de um desejo, o que sempre incitará a aparição de outro, e assim por diante. A negatividade do estado de felicidade, diz o filósofo, deve-se ao fato de que a vida humana, como qualquer outra aparência da Vontade, é um esforço sem alvo e interminável. A felicidade está no passado quanto no futuro, jamais no presente[360]; no passado ocorre quando visualizamos a satisfação e o prazer, estes conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento que deixou de existir mediante a aplacação de um querer. No futuro quando projetamos conquistar algo para mitigar a carência imposta pela consciência. Deste modo, confirmamos a concepção schopenhaueriana que a felicidade é ilusória. Schopenhauer defende a tese de que a felicidade não preenche a vida em sua totalidade; na verdade estamos presos a uma teia de apetites que obstinadamente se volta aos seus próprios desígnios. Segundo Janaway (2006), mesmo diante toda essa constatação, ainda buscamos a felicidade, como se esta fosse permanente, substancial. A ideia de que a felicidade substancial é possível, que ela pode plenamente ser alcançada vigora entre muitas correntes otimistas. Outro aspecto importante pode aqui ser evocado: muitos otimistas parecem defender a ideia de que a vida, deve ser avaliada conforme o número de realizações que o sujeito anseia ou almeja. Sustentar-se-ia a tese, portanto, que a vida se apresenta como um estado desejável, cujo fim último é a felicidade.

Partindo deste princípio, cada indivíduo passa a acreditar na total possibilidade de se alcançar a felicidade, entretanto, quando não ocorre - algo bastante frequente - ele se sente injustiçado, reivindicando então o fim de sua existência. Schopenhauer considera a crença da felicidade substancial uma falsa crença; com efeito, o indivíduo não encontra nada no mundo que possa extirpar de modo absoluto seu querer. O que há são elementos que minimizam, suavizam, atenuam suas dores. Por isso, pode-se considerar que só a dor e a

[358] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 928.
[359] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 284.
[360] Ele compara: "o presente pode ser comparado a uma pequena nuvem escura que o vento sopra sobre a planície ensolarada: tudo que se encontra antes e depois da nuvem é claro, só a nuvem lança sempre uma sombra" (Schopenhauer, capt. 46, p. 684, *WWVII*, p. 929). O presente sempre se mostrará no fim das contas, insuficiente, o futuro, incerto, e o passado, irrecuperável.

carência são elementos positivos na vida (eles prevalecem), já o bem-estar, os chamados "momentos felizes" são negativos (só aparecem esporadicamente). Nas palavras do filósofo: "sentimos a dor, mas não a ausência de dor; sentimos a preocupação, mas não a ausência de preocupação; sentimos o medo, mas não a segurança. Sentimos o desejo como sentimos a fome e a sede; mas tão logo ele foi satisfeito, cessa de existir para nosso sentimento" (SCHOPENHAUER, capt. 46 p. 686)[361]. Para Schopenhauer, o mundo permanece absorvido por uma gama de sofrimentos, cada existência desvela a miséria que é a vida humana, cheia de dores e tormentos.

Seguindo essa visão de mundo, conseguimos esboçar alguns dos elementos que constituem o pessimismo metafísico do filósofo. Há de se observar que o termo pessimismo não se faz presente nos textos do autor, pelo menos não nos escritos capitais[362]; com efeito, ele usou apenas quatro vezes o termo *Pessimismus* para se referir a sua própria doutrina. Uma delas foi em 1833, em fragmentos póstumos, e outra em 1855 em carta endereçada a Julius Frauenstädt (SCHOPENHAUER, p. 393)[363]. Mesmo assim parece indubitável considerar que sua filosofia não seja concebida deste modo. O pensamento de Schopenhauer é notadamente marcado por uma concepção pessimista do mundo e da existência humana, pois tanto não admite que a felicidade possa existir de forma absoluta, como a possibilidade de algum tipo de satisfação permanente. As bases dessa concepção se alicerçam na 'ontologia da Vontade'; a Vontade como um princípio irracional, sem fundamento, que auto se dilacera e que subsiste em toda natureza. O filósofo foi pessimista justamente porque pensou esses aspectos e apontou como ápice de manifestação da Vontade, a vida humana, sendo ela mesma, fonte de todo sofrimento. Thommas Mann observa em seu ensaio:

> Se encararmos, como opostos, da satisfação beata a vontade é em si mesma uma infelicidade fundamental: é insatisfação, esforço em vista

[361] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 929.

[362] Ressaltamos que seja frequente que leitores, intérpretes de Schopenhauer qualifiquem sua filosofia como pessimista, não há registro algum em seus escritos que atestem essa perspectiva. Partindo desse pressuposto, isto é, de que o próprio filósofo se auto intitula pessimista, cairíamos num equívoco, entretanto, não é sob este viés que consideramos nossa análise. Quando falamos em pessimismo na filosofia schopenhaueriana, nos reportamos a interpretação, especulação. Conforme Durante (2017, p. 168), Schopenhauer se reporta apenas quatro vezes ao termo pessimismo, sendo duas delas em seus manuscritos e as outras duas em sua correspondência, ou seja, em nenhuma dessas ele aparece sem seus escritos publicados. Cf.: DURANTE, F. *Direito natural e direitos fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos*. Universidade de Campinas: Tese de Doutorado, 2017.

[363] Cf.: Schopenhauer, A. *Der handschriftliche nachlass*. In: Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. II-IV. Schopenhauer, A. *Briefwechsel* (1799-1860). In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., München: Piper Verlag, 1911-1926.

> de algo inteligência, sede ardente, cobiça, desejo, sofrimento. É que, se tornando mundo, segundo o princípio de individuação, pela sua fragmentação na multiplicidade, a vontade esquece a unidade primitiva e, não obstante todo o seu esmigalhamento, continue una, torna-se uma vontade que está milhões de vezes em luta consigo mesma, que se combate e se desconhece a si própria, que em cada um ade suas manifestações, procura seu bem estar, seu lugar ao sol, às expensas de outras, não cessando, pois, de morder a própria carne, como aquele habitante do Tártaro que, avidamente devorava a si mesmo (MANN, 2000, p. 138).

Ora, a filosofia de Schopenhauer parte de um ponto de vista imanente; ela concebe que vivemos em um mundo real, onde existem seres ávidos de vida, embora destinados ao perecimento e entregues a um mundo cheio de sofrimento, frustração, tédio e dor. Seja observado ainda que consideramos essa concepção pessimista, tendo em vista que o pessimismo, em contraposição ao otimismo, geralmente considera este mundo como o pior de todos. Rosset no ensaio *A lógica do pior* afirma que o "o pessimismo constitui bem evidentemente uma afirmação do pior (1989, p. 20). Segundo ele, a lógica pessimista toma como ponto de partida a existência *dada;* a partir de uma certa ordem, do já *dado*, mostra o caráter insatisfatório e incoerente do mundo. Tal lógica ainda assevera: "o mundo está *reunido* (mal reunido), ele constitui uma *natureza* (má) e é precisamente na medida em que ele é um sistema que o filósofo pessimista poderá declará-lo tenebroso *in aeterno*, não susceptível de modificação ou melhora". Essas ideias são amplamente destacadas por Schopenhauer, ressalta Rosset[364]. Em Schopenhauer nos defrontamos com o problema ineludível do sofrimento no mundo, com a teoria da insatisfação dos desejos, a questão do tédio, a liberdade ilusória dos indivíduos, a luta, egoísmo, dentre outros.

Em sua acepção ontológica, o pessimismo salvaguarda o *não ser* como preferível ao *ser.* Em termos especificamente schopenhauerianos, o pessimismo, pode ser lido como uma cosmovisão que considera este mundo o *pior dos mundos possíveis*, conforme destacará o autor, ao defini-lo a partir da dor e do sofrimento. O pessimismo em Schopenhauer se deslinda em três teses: a primeira já anunciada, que vivemos no "pior dos mundos possíveis"[365], a segunda "para o indivíduo, seria melhor não existir, portanto à inexistência

[364] Cf. Rosset (1989, p. 21): "o pessimismo é a grande *filosofia do dado.* Mais precisamente: a filosofia do dado enquanto já ordenado, - ou seja, a filosofia do *absurdo.* Tal é a filosofia de Schopenhauer".
[365] Schopenhauer, A. capt. 46, p. 696; *WWVII*, p. 937.

é preferível a existência"[366], e a última "a felicidade é essencialmente negativa"[367]. Já examinamos a terceira tese, a que trata da felicidade, passemos agora a segunda e posteriormente a terceira que, de certa forma, engloba todas elas. De modo geral, os argumentos adotados por Schopenhauer para mostrar sua percepção de mundo, servem como referências para que possamos delinear seu pessimismo.

A princípio, devemos notar que o princípio de individuação, responsável por toda multiplicidade dos seres, é condição fundamental de afirmação da Vontade, ainda que a multiplicidade seja ilusória. Por isso dizemos que a finitude das aparências, encerra a própria condição da individualidade. O pessimismo aqui se refere a afirmação de cada individualidade no tempo e no espaço, especificamente quando cada uma persegue seus interesses. Schopenhauer sustenta que a Vontade afirma-se buscando a conservação da vida, o que se dá pela satisfação contínua dos desejos. A satisfação do querer, por seu turno, traduz-se ora por sentimentos de prazer, ora de tédio. Por tudo isso, o mundo, tal como é, motivado por disputas, dores, sofrimentos, insatisfação constante, não deveria existir. Nas palavras do filósofo:

> O apego sem limites à vida, que aqui aparece, não pode, no entanto, ter nascido do conhecimento e da ponderação: diante destes, parece antes tolo; pois o valor objetivo da vida é bastante incerto e resulta pelo menos duvidoso se a ela não fosse preferível o não-ser, e mesmo se a experiência e a ponderação tivessem a última palavra, o não-ser teria de triunfar. Se se batesse nos túmulos para perguntar aos mortos se estes querem ressuscitar, eles sacudiriam a cabeça negando (Schopenhauer, capt. 41, p. 557-558)[368].

A passagem supracitada aponta a existência como um erro, um equívoco, daí a preferência pelo não ser. Não por acaso, Schopenhauer evoca Cáldeon de La Barca e sua emblemática formulação "*pues el delito mayor del hombre es haber nacido"*[369] e questiona a Dante: "de onde Dante extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real? Foi decerto um inferno corretamente descrito" (SCHOPENHAUER, § 59, p. 377)[370]. Ademais, o filósofo sugere que se concebermos o *não-ser* como a morte e dela nos horrorizarmos,

[366] Schopenhauer, A. capt. 41, p. 558; *WWVII*, p. 838.
[367] Schopenhauer, A. § 57, p. 370; *WWVI*, p. 237.
[368] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 839.
[369] Pois o delito maior do homem foi ter nascido (tradução nossa)
[370] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 289.

também deveríamos pensar com a mesma aflição o tempo em que ainda não existíamos, isto é, antes do nascimento. Ele sustenta que é incontestavelmente certo que a inexistência após a morte é indiferente do tempo no qual não havíamos nascido. Também se mostra insensato considerarmos a inexistência como um mal, afinal tanto o mal quanto o bem supõem a existência da consciência. No sonho e no desmaio por exemplo, compara o autor, não temos consciência das coisas que ocorrem a nossa volta, nem conosco; nessas circunstâncias, não seria verossímil, nem admissível conjecturar que aí prevalece o mal. A questão é, mediante a objetivação da Vontade, a morte aparece como o fim da aparência com a qual a coisa em si se identifica e se vê; desse ponto de vista, ela encontra-se totalmente limitada, daí a resistência com todas suas forças perante a morte.

Define-se muitas vezes a vida como o espaço que há entre o nascimento e a morte, porém, no sistema schopenhaueriano, o nascimento e a morte existem apenas para os seres, enquanto expressões da Vontade. Em si mesma, ela os desconhece. Do ponto de visto das formas da representação, o nascimento e a morte estão enredados na teia do princípio de razão. Ao nascer, a vida que vem do *nada*, surge como dádiva, ao morrer, tudo perece, e ao *nada* retorna. Como coisa em si, Schopenhauer considera através do argumento filosófico das ideias (eternas e imutáveis), que o nascimento e a morte são exteriores ao ser da Vontade: "nascimento e morte pertencem exclusivamente ao fenômeno da Vontade, logo à vida, à qual é essencial expor-se em indivíduos, os quais nascem e perecem (SCHOPENHAUER, § 53, p. 313)[371].

A filosofia schopenhaueriana reconhece que a vida, enquanto aparência da Vontade, realiza-se propriamente no presente, pois é ele a única forma na qual a coisa em si se manifesta. Ora, para o autor de *O Mundo* os indivíduos só vivem no presente; não é possível admitir a hipótese que homem algum tenha vivido no passado ou por ventura, no futuro. Passado e futuro são modos temporais que só existem em função dos conceitos, submetidos, portanto, ao princípio de razão. Em amplo sentido, constata-se que todo aquele satisfeito com a vida e confiante em suas disposições, considera-a sem fim até o instante que a morte o interrompe. Nessa circunstância, a individualidade concatenada ao presente tende a eliminar o medo da morte; claro, através da percepção ilusória de um presente contínuo. Por outro lado, mesmo aquele que tenha sentido o peso máximo da vida e deseja renega-la, a morte não lhe garante a libertação. Sobre o presente destaca o autor que a Vontade em si

[371] Schopenhauer, A. *WWVI*, p, 244.

mesma se interessa apenas pelo presente, no âmbito geral e "é indiferente como os indivíduos, fenômenos das ideias, parecidos a sonhos fugidios, nascem e perecem no tempo" (SCHOPENHAUER, § 54, p. 325)[372]. Não pertence ao ser da Vontade o perecimento, bem como a permanência em certos indivíduos. Tais atributos são determinações próprias do tempo, determinações essas estranhas a Vontade. Explica-se, pois, que só como fenômeno alguém é diferente das outras coisas do mundo; como coisa em si é a Vontade que aparece em tudo, a morte removendo a ilusão que separa a consciência própria das demais: e isto é perduração.

O caráter aterrorizante da morte tem como sentido ameaçar o indivíduo desde o nascimento, manipulando-o até resolver devorá-lo como presa fácil. Não obstante, o indivíduo dá continuidade à vida com grande interesse muito cuidado, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza que tão logo ela irá estourar. Eis o sentido da respiração, da refeição, do sono, do aquecimento do corpo; todos eles revelam-se tentativas, instrumentos que os seres utilizam contra morte que aos poucos se anuncia. Isso, parece paradoxal, pois quando o homem se preocupa com o decurso do tempo, tentando preencher a vida, vê ao seu redor que esta também é permeada por tragédias, horrores. Em ambos os casos, o destino não é outro senão à morte. Como se explica então, aquele exasperado apego à vida? O apego a vida é algo irracional e só pode ser explicado "porque todo nosso ser em si mesmo já é Vontade de vida, para a qual esta vida tem que valer como o bem supremo, por mais amarga, breve e incerta que sempre possa ser, e pelo fato de que a Vontade, em si e originariamente, é desprovida de conhecimento e cega" (SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 558)[373]. O autor de *O Mundo* se reporta então ao otimismo, criticando-o:

> Se finalmente, fossem trazidos aos olhos de uma pessoa as dores e os tormentos horrendos aos quais a sua vida está continuamente exposta, o aspecto cruel desta a assaltaria: e caso se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução e depois lhe abrissem todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio e curioso; se, ao fim lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente veria que tipo é este *meilleur des mondes possibles*[374] (SCHOPENHAUER, § 59, p. 377)[375].

[372] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 252.
[373] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 835.
[374] Melhor dos mundos possíveis.
[375] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 290.

Nessa passagem, Schopenhauer se refere abertamente a Leibniz[376], especificamente condenando sua tese do *meilleur des mondes possibles*. O filósofo alega que a tentativa de Leibniz de afirmar que este é o melhor dos mundos possíveis é sofista. Em certo sentido, poderíamos considerar Leibniz o principal inspirador do pessimismo schopenhaueriano, afinal contra ele, nosso filósofo reverbera a cosmovisão do *pior dos mundos possíveis.* Segundo Rosset, Schopenhauer e Leibniz concebem o mundo como *dado*, porém, neste mesmo aspecto eles diferem; enquanto Leibniz afirma o ordenamento do mundo a partir de Deus e da razão, o filósofo de Dantzig vê a existência como algo sem sentido e repleta de dores e infortúnios. Um considera o mundo o *melhor* (se reportando a Deus), o outro vê este como o *pior* (sem qualquer fundo teológico). Contra Leibniz, o filósofo então ressaltaria: "uma vez reconhecido que o mundo é mau, ou pelo menos manchado de mal, nada pior que a fórmula leibniziana segundo a qual ele não constitui menos o melhor dos mundos possíveis" (ROSSET, 1989, p. 21).

O autor de *O Mundo* sustenta que o otimismo está presente em todos os sistemas filosóficos[377]. O debate do filósofo contra o otimismo, se reporta além de Leibniz, também contra o absoluto de Hegel, passando por Schelling e ainda ao panteísmo de Espinosa (BRANDÃO, 2004). Por enquanto não examinaremos nenhum deles, pois retomaremos essa discussão no próximo capítulo deste trabalho[378]. Sobre o otimismo, concordamos com o filósofo até certo ponto. Não é estranho perceber que boa parte da tradição ocidental cultiva uma visão otimista e sempre inteligível da realidade[379] e da própria existência humana, apesar de nossa percepção constante de todo sofrimento que há no mundo. Há uma tendência de considerá-los superficiais e secundários, se focalizarmos nossa atenção em aspectos como razão, poder, felicidade duradoura, etc. Por isso, a crença que o sofrimento pode ser de algum

[376] Para ele, fundador do *otimismo sistemático.*

[377] Em *Sobre Vontade na Natureza,* o filósofo profere: "mais além, trata-se de um ponto relacionado com a ética quando falamos do *otimismo de todos os sistemas filosóficos*, o qual não pode de modo algum faltar em nenhum deles: pois o mundo quer ouvir o que é louvável e excelente, e os filósofos querem agradar ao mundo. Comigo é diferente: eu vi o que agrada ao mundo, e por isso mesmo não me afastarei um passo sequer do caminho da verdade para agradar-lhe (Schopenhauer, 2013, p. 112, *grifo nosso*).

[378] Por ora vale salientar que essa parte merece um recorte específico e uma análise mais pormenorizada, pois ela se relaciona diretamente com o tema *religião* no sistema do nosso autor.

[379] Nietzsche também critica o otimismo: "Sócrates adota uma atitude petulante, soberba, própria de um "otimismo teórico" que acredita poder conhecer e dominar totalmente a natureza; esse racionalismo exagerado é uma "representação ilusória" ou "ilusão metafísica" que, numa tentativa escatológica, postula a existência de um "outro mundo", depurado e corrigido dos erros próprios da terra: "Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação ilusória, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhece-o, mas inclusive de corrigi-lo" (Nietzsche, 1992, p. 15)

modo mitigado. É nessa esteira que Leibniz aparece; ele como grande representante do racionalismo moderno conjecturou a ideia de que *vivemos melhor dos mundos possíveis* em sua Teodicéia.

A tese de Leibniz parte de dois aspectos: do poder e bondade infinitos de Deus e que Deus necessariamente faz o melhor[380]. Como Deus criou este mundo dentre todas as outras coisas possíveis, segue-se que *este mundo é o melhor*. Porém, tal conclusão poder-se-ia ser facilmente contestada. Perkins em seu ensaio *Compreender Leibniz* (2009) afirma que "um inverno em Chicago bastaria para demonstrá-lo. Mesmo o mais feliz dos otimistas tem que reconhecer que nossas vidas poderiam ter menos dor e sofrimento (p. 57). A questão não é apenas o fato de que sofremos mais do que o necessário, analisa ele, mas que o sofrimento não é distribuído com justiça[381]. Por exemplo, o câncer, doença que aterroriza a todos, dada a dor e angústia que ela causa, pode surgir em qualquer um, independente do caráter moral do indivíduo. Como explicar isso em termos de justiça? Apenas a justiça divina, através de suas punições e recompensas poderá explicar a questão. "Mesmo assim, um sistema que só faz justiça depois da morte não parece de fato o melhor" (PERKINS, 2009, p. 58). É como se a punição/recompensa para além do plano terreno fossem os elementos mais importantes da vida, os quais os indivíduos verdadeiramente devessem se preocupar. Sem eles, o mundo ora ordenado não faria sentido algum. Ademais, o medo da punição ou a esperança da recompensa em uma suposta vida após a morte cerceia fatalmente a vida dos homens. Em Leibniz, portanto, logo percebemos que a tese do *melhor dos mundos possíveis* está fundamento em um *otimismo teísta*; otimismo este que mesmo diante as inúmeras mazelas que atingem a humanidade, afirma o poder soberano de Deus, sua suma bondade, onisciência e onipotência. O otimismo leibniziano enfrenta algumas dificuldades, a começar pela defesa de que este mundo é o 'melhor'. Ele é o 'melhor' não porque os homens vivem plenamente, sem dores ou angustias, mas sim por seguir um plano divino[382].

---

[380] Segundo Minois (2014, p. 303-304), o objetivo principal da filosofia de Leibniz é "assegurar o triunfo do cristianismo e, para isso, busca mostrar o caráter racional deste último: ele elimina tudo o que pode aparecer ilógico ou escandaloso; prova a compatibilidade entre potência e bondade divinas e entre estas e a existência do mal, explicando que Deus criou o melhor dos mundos possíveis, apresenta o mundo como uma máquina perfeita, que só pode ser obra de um arquiteto supremamente hábil, e no qual a realidade se encontra hierarquizada por um sistema de mônadas mais ou menos conscientes, em cujo topo se encontra a alma, constituída de mônadas de terceiro grau, sobre as quais nenhuma influência exterior pode agir – um mundo onde reina a harmonia pré-estabelecida".

[381] Vemos constantemente pessoas que recebem o que merecem, pessoas que tem vida difícil e gente má prosperando.

[382] Na ótica leibniziana o plano divino orienta a humanidade, zelando por seu bem.

Através do exemplo supracitado acerca da justiça divina é possível tecer uma série de argumentos contra a concepção leibniziana do melhor dos mundos. Em sua obra *Discurso de Metafísica*, Leibniz fala da perfeição de Deus, especificamente sustenta que essa perfeição se tornará visível no agir divino, quando Deus criou o mundo da maneira mais desejável e da melhor forma possível[383]. Ora, a investida leibniziana tem por propósito mostrar exatamente que a perfeição do mundo se apoia na perfeição da natureza divina. Deus como um ser perfeito, faz tudo perfeitamente; Ele abarca tudo em seu entendimento (onisciência), ele é bom e todo poderoso (onipotência) para com os homens, então este só pode ser 'o melhor dos mundos possíveis'. Dizer que este é o melhor dos mundos significa que este mundo é superior a todos os outros que por ventura puderam existir, dada a bondade e perfeição divina. Por outro lado, dizer que este mundo não é o melhor implicaria dizer em certo sentido, que Deus não seria tão perfeito, nem sábio o suficiente. Por exemplo, com relação ao *mal* no mundo poder-se-ia questionar:

> Se Deus criou este mundo e todas as pessoas que há nele, deve carregar alguma responsabilidade pelo mal que as pessoas fazem. Pelo menos Ele permite que as pessoas más existam e prejudiquem os inocentes. Um Deus poderoso poderia eliminá-las antes ou ao menos limitar-lhes o poder. Além do mais, se Deus é onisciente, então Ele deve saber que elas farão o mal mesmo antes de criá-las e de criar o mundo que as produz. Mas Ele as cria mesmo assim. Em uma concepção que abraça o princípio de razão suficiente, na qual todas as coisas, incluindo as más ações, decorrem de forma exata de causas determinadas, o problema é ainda maior. Deus cria um mundo no qual algumas pessoas estão determinadas para fazer o mal. Isso parece injusto àqueles que sofrem com essas más ações, mas parece injusto até mesmo àqueles que cometem essas más ações e que acabarão no Inferno por fazer lago que estavam determinadas para fazer (PERKINS, 2009, p. 58).

Primeiramente, devemos levar em conta que Leibniz no terceiro tópico de *O Discurso de Metafísica*, intitulado *Contra os que creem que Deus poderia fazer melhor*, afirma que é audaz e a absurda atribuir a um Ser perfeito uma ação imperfeita. A partir daí, segue-se que o mundo escolhido e criado pela boa vontade divina dentre os mundos possíveis, é o melhor, segundo os critérios de perfeição presentes em seu entendimento. Negar a onisciência e divina, seria afirmar que Deus poderia ter feito o mundo de uma outra forma, mais perfeita.

[383] O primeiro tópico da referida obra inclusive tem como título *Da perfeição divina e que Deus faz tudo do modo mais desejável.*

Ademais, afirmar que mundo feito por Deus não é o melhor significaria, atribuir-Lhe uma certa privação, em certo sentido um *mal*[384]. Mas o autor responde, "se a vontade de Deus não tivesse por regra o princípio melhor, ela levaria ao mal, o que seria o pior; ou então seria indiferente ao bem e ao mal, e guiada pelo acaso" (LEIBNIZ, 2013, p. 432). Leibniz quer dizer que seria contraditório pensarmos em uma perfeição divina que não tivesse o bem dos homens como fim, ou que houvesse uma perfeição menos perfeita, falha, o que se contrapõe radicalmente a tese do melhor dos mundos possíveis. Segundo Leibniz o mal pode ser explicado como uma privação do bem, ele nada é (não-ser). Metafisicamente enxergamos o mal através da imperfeição (Deus perfeito – homem imperfeito, finito), fisicamente através da dor, moralmente por meio do pecado. A presença do mal e do sofrimento no mundo são, portanto, para Leibniz atributos das coisas criadas.

A crítica de Schopenhauer a tese leibniziana não é a negação absoluta de uma certa visão otimista com relação a vida[385], mas à sua pretensão de que o mundo conhecido pelo homem é o melhor dos mundos possíveis, fundamento por um Ser divino perfeito e onipotente. Para o filósofo de Dantizg, Leibniz escamoteia a verdadeira realidade, já que despreza o homem em sua concretude, demonstrando de maneira apenas *a priori* a origem e o bom caráter do mundo, a partir do teísmo e suas verdades eternas. O que está além, segundo Schopenhauer, asseverará o filósofo, não são lei divinas e suas rubricas, mas a Vontade una e imperecível como fundamento último da realidade. Através dela, não há como desconsiderar a dor e sofrimento humano.

Criticando Leibniz, nosso filósofo sustenta, portanto, que o mundo longe de ser o semblante da benevolência divina, é expressão de muitas mazelas. Schopenhauer argumenta que, contra as provas sofísticas de Leibniz acerca da ideia que este mundo é, de fato, o melhor de todos, podemos opor séria e honestamente que este é o *pior* dos mundos possíveis. Segundo ele, "possível" não significa o que por acaso alguém pode fantasiar, mas o que realmente pode existir e manter-se. Ora, o mundo está disposto, como teria de sê-lo, para poder se manter da forma que é, ou seja, em sua extrema miséria. O filósofo sustenta que, "se, entretanto, ele fosse um pouquinho pior, então não poderia mais subsistir. Logo, um

[384] No §21 da Teodiceia, Leibniz (2013, p. 148) resume assim o problema do mal: há o mal físico, que é o sofrimento, o mal metafísico, que diz respeito a imperfeição da essência e o mal moral que é o pecado, a má ação e ou a má escolha.

[385] Jair Barboza defende, por exemplo que o pensamento schopenhaueriano oscila entre pessimismo metafísico e um otimismo prático. Cf.: Schopenhauer, A. *Aforismos para Sabedoria de Vida*. 2. Ed. Tradução Jair Barboza. (Coleção os Pensadores) Martins Fontes. São Paulo, 2006.

mundo pior, por ser incapaz de subsistir, é absolutamente impossível, por conseguinte, este é o pior dos mundos possíveis" (SCHOPENHAUER, capt. 46, p. 696)[386]. Noutras palavras, o autor quer dizer que, mesmo se houvesse vários mundos, sempre existiria um, em especial, cuja enfermidade ultrapassaria as dores e males dos demais, e este mundo é o nosso. São essas ideias que alicerçam o chamado pessimismo schopenhaueriano. Acreditamos que o pessimismo aqui proposto possui uma conotação existencial fundamental, pois consegue abarcar toda visão filosófica do autor acerca da realidade e da própria condição humana.

O pessimismo metafísico schopenhaueriano, além de tratar da morte, do esfacelamento da existência, também tem a ver com a vida, com a forma pela qual queremos viver. Nessa linha, podemos então sustentar que o pessimismo em Schopenhauer, enquanto forma de encarar, fornecer "sentido" a vida e ao mundo, se debruça sobre seus aspectos mais "sombrios", como morte, a própria falta de sentido das coisas, a miséria da existência, etc., quando através deles, busca examinar o profundo sentido da realidade. Nesse plano, o pessimismo torna-se também uma *atitude filosófica*. Acreditamos que a investigação acerca do sentido da existência é capaz perfeitamente de se deslocar do campo "positivo" para o "negativo". Positivo seria a afirmação que a realidade tem um sentido de ser, em contrapartida, negativo seria considerar que a realidade não possui sentido algum. O pessimismo do nosso filósofo sustenta exatamente este último aspecto, a realidade desprovida de sentido.

Antes de adentrarmos nesta questão, analisemos um pouco mais a relação entre morte e dor (sofrimento de um modo geral) na filosofia de Schopenhauer. O filósofo esclarece que a vontade que deixa de existir na morte do indivíduo é apenas aparência, pois a Vontade como coisa em si, afirmada na Vontade de vida, permanece intocável. De onde provém então, a dor e o medo da morte que aflige os indivíduos? O medo e a dor surgem quando os indivíduos equivocadamente tomam a vontade, em sua aparência no mundo enquanto representação, como Vontade em si mesma. Isso acontece quando o indivíduo pensa que a vida, a qual ele tanto anseia, deixará de existir ao morrer. A morte, enquanto cessação da vida, só ocorre do ponto de vista representativo; a Vontade (coisa em si, Vontade de vida) continuará existindo nos demais sujeitos que nascerão. Movidos pelo desejo incomensurável do querer viver, a realidade entrelaça fortemente luta, discórdia, egoísmo e dor na vida dos homens. O querer voraz promove a busca e a consequente posse de objetos, (materiais e

[386] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 934.

imateriais), os quais representam a conquista de uma suposta felicidade. Quando o objeto de desejo é alcançado, o querer dá lugar ao tédio como vimos e deste, surge um novo querer. Nesse itinerário, potencializa-se não só a ausência e o preenchimento de uma lacuna, mas a falta de um escopo final. Esse movimento de satisfação e insatisfação gera dor, angústia.

Para o otimista, isso parece um contrassenso, afinal supor que a dor é inerente e substancial à vida constitui um absurdo. Os otimistas, por sua vez, consideram o mundo pleno, organizado e dotado de fundamento. Destacamos isso, pois, estes modos de pensar a realidade mostram-se inconciliáveis. A doutrina schopenhaueriana arrebata e se opõe ao otimismo a partir de uma compreensão imanente das coisas no mundo. Lembremos que em Schopenhauer, anterior a qualquer construção cognoscitiva, prevalece a Vontade; é ela que se afirma. Neste caso, podemos dizer que ocorre um transbordamento dos sujeitos, já que não é possível separar a fronteira entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do querer. O ponto ápice de confronto entre a doutrina schopenhaueriana e o otimismo é expresso na tese do "pior dos mundos possíveis. Aqui não pretendemos mostrar simplesmente um cenário de antagonismo entre ambos. Antes disso, faz-se necessário estabelecer um ponto de partida para tecermos nossa análise. Bem mais que um exercício metafísico, a questão do sentido, por assim dizer, se exterioriza; neste caso, poderíamos nos reportar a dimensão ética que envolve toda existência. Em outras palavras, se levarmos em conta que a questão do sentido da existência reivindica, além da teorização das ideias, alguma *práxis*, reportarmo-nos ao campo das ações humanas. No caso específico das ações humanas, o sentido ou ausência dele tornam-se paradigmas para o modo de agir.

Entendemos por outro lado que, por mais que a doutrina de Schopenhauer, se desvele de alguma forma como pessimista, nele, ela não se encerra. O pessimismo trata-se de uma leitura possível; ele aparece arraigado em algo de maior extensão, a metafísica da Vontade. É da afirmação da Vontade que advém o sofrimento e a tese do pior dos mundos possíveis. Mas, como veremos no último capítulo deste trabalho, o autor de *O Mundo,* não nega que o sofrimento possa ser extirpado. A negação do sofrimento ocorre pelo caminho inverso: ao invés de afirmarmos a Vontade, podemos negá-la. Podemos dizer então que, a filosofia de Schopenhauer se desenrola em dois momentos: primeiro, com a afirmação cega da Vontade, e segundo, com sua negação. Associando os dois momentos, o da afirmação e o da negação, perceberemos que o único fio condutor que nos levará a total compreensão do mundo é a autoconhecimento, ou conhecimento de si. O filósofo de Dantzig sugere que, ou o homem aceita a condição de insaciabilidade da Vontade em toda natureza, oscilando entre desejo e

o tédio, correndo o risco de atingir uma felicidade apenas fugaz, ou do contrário, nega a Vontade, suprimindo o querer. É neste sentido que o segundo movimento da filosofia de Schopenhauer, desvela-se como uma espécie de *soteriologia.* O segundo movimento o qual nos referimos é a negação da Vontade. Não nos debruçamos ainda sobre o assunto, entretanto, por ora o leitor deve compreender que Schopenhauer equipara a negação da Vontade à redenção, razão pela qual situamos sua ética em um plano caracterizado como soteriológico. A redenção é a libertação do sofrimento pela negação da vontade. A compaixão surge como um caminho para a mitigação do sofrimento. Tal fato já o aproxima de alguns sistemas religiosos. Como já assinalamos, Schopenhauer constata que há no homem uma necessidade metafísica inerente que o impulsiona ao conhecimento do mundo e ainda a significação dos infortúnios da vida. A necessidade metafísica, objeto fundamental da filosofia e das religiões, não se limita a um interesse meramente teórico, ela vai além. Através da necessidade metafísica é possível atribuir um sentido ao sofrimento do mundo e porque não, atenuá-lo. Com isso, a metafísica assume um teor prático e um fim soteriológico. Mas voltemos à teoria da Vontade, pano de fundo de todo este processo.

É preciso lembrar que em Schopenhauer, os temas filosóficos se entrelaçam aos religiosos em certo âmbito, pelo fato de nosso autor acusar seus contemporâneos de subverterem a filosofia à religião. Por outro lado, o próprio autor de *O Mundo* equipara as doutrinas religiosas aos sistemas filosóficos, especificamente quando classifica as religiões como *otimistas* e *pessimistas*. Daí a importância de investigarmos o pessimismo schopenhaueriano. O pessimismo de Schopenhauer não deve ser concebido como uma metafísica do sofrimento do mundo, mas antes como um modo de ver a realidade e de compreender da existência. Na ótica do filósofo, o otimismo, contraponto pessimismo, aparece como uma ilusão filosófica e também religiosa, por meio do qual os homens disfarçam seus sofrimentos, em face de uma criação perfeita e de uma felicidade duradoura ou substancial. Fora essa distinção (religiões pessimistas e otimistas), o autor destacará a capacidade das religiões em oferecer um consolo diante o sofrimento.

Diante de tudo que foi visto, fica claro que a metafísica schopenhaueriana vai bem além da objetivação da Vontade na natureza, isto é, da relação da coisa em si e suas aparências. Na verdade, acreditamos que o autor acaba elaborando uma antropologia em sua doutrina; esta, centrada no homem e suas vicissitudes. Schopenhauer foi um filósofo profundamente crítico, tanto no que diz respeito a racionalidade, ao dogmatismo, quanto as formas mais exacerbadas de otimismo. Ele foi um crítico assaz de qualquer tipo de filosofia

que pretendia estabelecer verdades absolutas, sem questionar como tais verdades aparecem na vida efetiva. O filósofo de *O Mundo* se interessa pelo "aqui" e "agora"; para ele, o objeto de toda especulação, de toda filosofia deve ser o próprio mundo. Essa filosofia embora revolucionária, e com tantos cacteres instigantes, apresenta algumas dificuldades. Quando se trata da afirmação da Vontade, especificamente, das condições da existência humana, um aspecto se sobressalta: o filósofo se confronta radicalmente com o otimismo; talvez seja oportuno acusarmos Schopenhauer de tentar escamotear a necessidade de cognição do sofrimento. Note-se que Schopenhauer mostrará o seguinte, o homem compassivo não age por reflexão, mas inspirado pela "graça". A compaixão é algo que vem de fora; por isso misteriosa, sem explicação[387]. Schopenhauer quer dizer que precisamos conhecer o sofrimento, mas não de forma reflexiva. O sofrimento não se dissocia da Vontade, conhecendo-o, torno cognoscível também aquela. A partir desse ponto, remetemo-nos ao caminho inverso, o caminho da negação. Antes de analisarmos esse ponto basilar da filosofia schopenhaueriana, examinemos como o filósofo trata o tema religião em sua doutrina. Veremos que o assunto em um primeiro plano parece marginal a sua filosofia, pois não possui um lugar específico em sua obra capital. A natureza da religião em Schopenhauer tem a ver com metafísica que o autor esboça e coincidirá também com a questão ética.

[387] O tipo de conhecimento que leva o homem a agir compassivamente segundo o filósofo não é reflexivo, mas intuitivo. Ele suprime a diferença entre o "eu" e o "outro". O que a inspiração pela "graça" provoca é um conhecimento imediato da Vontade em todas suas aparências. Como esse conhecimento não se trata de uma decisão racional, Schopenhauer o assemelha ao efeito de graça dos cristãos.

3 A RELIGIÃO EM SCHOPENHAUER: A NECESSIDADE METAFÍSICA DO HOMEM, RELIGIÕES OTIMISTAS E PESSIMISTAS

O primeiro e segundo capítulos deste trabalho procuraram examinar sob diversos pontos de vista os dois aspectos fundamentais da filosofia schopenhaueriana: a *representação* e a *vontade*. Foram apresentadas tanto a epistemologia (teoria do mundo como representação) quanto a metafísica proposta pelo filósofo (a Vontade imanente). Ressaltamos a ideia do *pensamento único*, como compreendê-lo, suas raízes e inspirações, em especial Kant; a partir daí iniciamos uma discussão sobre a possível continuidade e/ou ultrapassamento de Schopenhauer com relação ao autor da *Crítica*, examinando seguidamente todo arcabouço que envolve a ontologia da Vontade. O intuito do primeiro capítulo não foi mostrar Schopenhauer como vencedor diante das insuficiências da filosofia crítica que ele apontara, nem desqualificar o projeto kantiano. Procuramos de antemão analisar as *condições* que o filósofo propôs para compreensão de sua doutrina, enfatizando as dificuldades de se julgar uma determinada filosofia a partir de seus próprios critérios, já que a interpretação, seja de uma obra, de um pensamento, ou de um sistema filosófico como um todo vai além do que o autor, em tese, vislumbra. Também salientamos que Schopenhauer conseguiu extrair de Kant (da estética transcendental especificamente[388]) os principais elementos para formulação de seu sistema, embora modificando seus significados.

O autor de *O Mundo* revelara-se um fiel continuador do projeto crítico, mas como observamos em muitos momentos, há em seu pensamento um selo de virulência e autenticidade[389]. Buscamos revelar que, ao contrário de uma aceitação bastante usual, a continuidade de uma doutrina não se esgota na admissão de uma herança apenas, isto é, na tentativa de reduzir uma a outra. Uma teoria filosófica deve ser julgada por aquilo que ela desvela e não por aquilo que erroneamente tentamos enquadrá-la, limitando-a, cerceando-a. Isso ocorre com Schopenhauer quando alguns estudos rotulam seu pensamento como uma filosofia puramente irracional, ou como aquela que tentou encerrar a transição pós-kantiana[390], ou senão os que evidenciam essencialmente características secundárias de seu

[388] Lefranc corrobora: "a única parte da obra de Kant que parece a Schopenhauer de perfeição definitiva é a Estética Transcendental" (2007, p. 70).

[389] Isso é perceptível quando falamos sobre o corpo, intuição, experiência, irracionalidade, sofrimento, etc.

[390] Cf.: Lefranc, 2007, p. 67. Sobre a irracionalidade, cumpre-se tecer um esclarecimento: a filosofia de Schopenhauer é sempre concebida como filosofia da vontade; vimos que a vontade não como fundamento ontológico (não absoluto), mas sim como ponto de vista, *Standpunk*, possui vários significados, ora aparece como força, ora como pulsão, ora como princípio último e indestrutível das coisas, *grundlos;* por conta disso surgem interpretações que afirmam um irracionalismo filosofia schopenhaueriana. Alguns autores consideram

pensamento, conforme observa Rosset (1996, p. 179), como "pessimismo, idealismo estético, moral da piedade e da renúncia". Esse tipo de postura só confirma como muitos intérpretes sentem dificuldade de valorizar a percepção intelectual do autor acerca de outros temas e questões também salutares[391]; esse é o caso do tema *religião* na doutrina do filósofo. O tópico religião em Schopenhauer, cujo cerne parece bem delimitado e até alheio a doutrina, se entrelaça, de algum modo, as ideias que já esboçamos até aqui. A religião não se trata de uma questão *menor, irrelevante* ou *secundária*, mas sim de um ponto específico da filosofia do autor ainda relativamente nebuloso e pouco investigado[392], sobretudo se comparado aos demais enfoques e trabalhos realizados.

Com base no que vimos nos capítulos anteriores, faremos aqui uma consciente análise de dois aspectos relacionados ao tema religião em Schopenhauer: *a necessidade metafísica do homem* e sobre a distinção que o filósofo faz entre - *religiões otimistas e pessimistas*. A decisão sobre a maior ou menor pertinência dessas abordagens ficará a critério do leitor. Como na primeira parte deste trabalho nos reportamos, sobremaneira, a relação entre Kant e Schopenhauer e a concepção do mundo como vontade e representação; e na segunda esboçamos a teoria da Vontade cósmica, sua natureza e essência, e ao chamado pessimismo metafísico schopenhaueriano, do mesmo modo, todos esses elementos continuarão presentes no terceiro capítulo e quarto capítulos deste trabalho. Será preciso retomar essas noções, antes mencionadas em linhas gerais, para tematizarmos a questão e balizarmos suas fronteiras. Os pontos iniciais são os seguintes: a) demonstraremos a tese do filósofo acerca da "necessidade metafísica do homem" e b) a forma como o filósofo classifica religiões as quais ele conhecia– algumas ele considera como *pessimistas* e outras *otimistas*. Por meio desse quadro, veremos o lugar e papel da religião na obra de

---

o termo irracional não adequando para a doutrina schopenhaueriana, pois a vontade é anterior a razão. Moreira (2004, p. 265), por exemplo, sustenta que "a palavra 'a-racional' expressaria melhor a relação entre razão e vontade".

391 Eduardo Brandão ao definir seu objeto de investigação em sua tese de doutoramento também sentiu essa preocupação: "imagino agora no espírito do leitor a pergunta: diante de tantas questões mais, digamos, nobres e abrangentes (a negação da Vontade, a estética, a moral) em Schopenhauer, que ressaltariam bem mais o sentido do seu pensamento" (2008, p. 16), porque escolher um tema tão específico.

392 Grande parte dos estudos schopenhauerianos que envolvem o assunto religião, na verdade, o apresentam apenas em segundo plano. O tema aparece na maioria das vezes relacionado a negação da Vontade - *moral da piedade, resignação, soteriologia, compaixão*. Por outro lado, dentre as pesquisas existentes no Brasil nesta área, chama atenção o número de trabalhos que envolvem Schopenhauer e as religiões orientais. Os que tratam especificamente do tema religião são poucos, destacamos: a tese de Flamarion Caldeira Ramos (2009), *A "Miragem" do Absoluto:* sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião', a tese de Marconi Guilherme Germer (2015), *A crítica da religião como ponto de inflexão:* Freud na proximidade da escola de Schopenhauer e a tese Lademir Renato Petrich (2012), *O retorno do discurso religioso em Schopenhauer como expressão da limitação metafísica.*

Schopenhauer. Nossa exposição obedecerá a sequência apresentada acima. O lugar que a religião ocupa em Schopenhauer se compara a uma tapeçaria; quando olhamos a parte superior, imaginamos ver apenas os pilares centrais de sua doutrina, Vontade e Representação, contudo esses pilares estão enredados a vários outros elementos (por exemplo, ao conceito de matéria, liberdade, arte e religião) como fios soltos e cores misturadas de uma mesma tessitura. Isso significa que, se víssemos toda essa tapeçaria de frente, veríamos a beleza completa de seu plano.

Na verdade, para que possamos entender a visão schopenhaueriana acerca do "ateísmo", do "absoluto", da "relação entre a filosofia e a religião" e outras questões relacionadas, devemos primeiro investigar qual o papel e o lugar que o tema religião ocupa no pensamento do autor de *O Mundo*, como indicamos outrora e sua tipologia das religiões. Por conta disso, consideramos ser plausível partirmos da *necessidade metafísica do homem* e sua ligação com a filosofa e a religião. Será esse o fio condutor de nossa discussão.

3.1 A NECESSIDADE METAFÍSICA DO HOMEM: A RESPOSTA DA FILOSOFIA E DA RELIGIÃO

De tudo o que foi dito acerca da compreensão do sentido profundo da realidade, algo se evidencia: em Schopenhauer, a razão, enquanto faculdade responsável pela produção dos conceitos abstratos, se subordina a Vontade, concebida como o núcleo mais íntimo do mundo. Além do mais, a razão possui um valor secundário se comparada ao entendimento, que é responsável pela percepção (*intuição*) das coisas sensíveis. Tanto o conhecimento ordinário do entendimento quanto o conhecimento científico se fundamentam no princípio de razão e, por isso mesmo, esbarram nas relações que as coisas/seres/objetos estabelecem entre si, isto é, nenhum deles consegue alcançar seu aspecto mais essencial. No sistema schopenhaueriano, questões como "saber a origem da vontade e a sua destinação ao objetivar-se, são afastadas por ultrapassarem a capacidade de nosso intelecto. Se há conhecimento, este é puro instrumento à serviço da vontade" (CACCIOLA, 2007, p. 94). Só há, portanto, uma alternativa que se impõe ao leitor de Schopenhauer: notar que o conhecimento como tal, é apenas aquele do mundo das aparências. A partir de nossa própria consciência podemos conhecer o mundo, para então, guiados pela essência mais íntima do

mundo, decifrá-lo e compreender seu encadeamento[393]. O homem não permanece de braços cruzados; ele se abre, pois existem uma série de instâncias que o impulsiona a transcender os limites criados por tais encruzilhadas. Schopenhauer é ciente que existem novas realidades e interrogações que não poderão ser respondidas nem pela simples razão, nem pelo entendimento. Neste tomo, descortina-se um outro horizonte, eclodem-se dúvidas e temores que afetam as mais profundas inquietudes humanas[394].

É a partir desta perspectiva que começaremos a tratar Schopenhauer como um "filósofo da religião", tendo em vista que o autor reflete sobre elementos imperscrutáveis que interessam não só a filosofia, mas aos próprios sistemas religiosos, como ele mesmo apontará. Bem verdade que sua obra contém, conforme já foi dito, aspectos da política, estética, metafísica, ética, epistemologia. Trata-se, de fato, de um pensador com um *corpus filosófico* bastante vasto, que não permite uma única classificação. Mesmo sob essa condição é possível uma abordagem de sua doutrina como uma "filosofia da religião". O objetivo não é categorizar Schopenhauer no rol dos autores clássicos da filosofia da religião. Antes, cabe denotar em que sentido o autor de Dantzig elabora uma filosofia da religião no cenário contemporâneo, especificamente na crítica à religião vigente nos séculos XVIII e XIX. Essa leitura está estreitamente vinculada a um conceito específico utilizado por Schopenhauer, o

---

[393] Ao mostrar os limites de sua filosofia, Schopenhauer se mantém fiel Kant, como pretendia desde o início.

[394] Vale lembrar que na história do pensamento ocidental, encontramos muitos filósofos que buscaram o sentido metafísico do universo a partir das inquietudes humanas. Como Schopenhauer, boa parte acreditava que o mundo é um enigma a ser decifrado. É essa aspiração metafísica do homem que aproximará indubitavelmente a filosofia dessa atmosfera em torno do transcendente, do sagrado e da religião de modo geral. Sobre a presença do tema *religião* no pensamento filosófico, afirma Pinto: "Se é verdade que, na Antiguidade e na Idade Média, a religião não constituía propriamente um tema de reflexão filosófica, é igualmente verdade que a religião, reportada à teologia – aquilo a que se orienta a conduta religiosa: o divino ou Deus -, esteve presente na aurora da filosofia e, durante longos séculos, ambas percorreram uma caminhada conjunta" (PINTO, 2010, p. 541). Nesse contexto especial, evocamos o renomado estudioso alemão Rudolf Otto (2007) e sua categoria *tremendum* para explicar de algum modo tais inquietudes. O *tremendum* segundo Otto, trata-se de uma realidade que encontra sua expressão mais exata no 'totalmente outro', **ele corresponde àquilo que nos é estranho, que está fora do domínio das coisas compreendidas**, **para além de nossa intelecção**. O *tremendum* é o que se opõe a ordem das coisas quotidianas, familiares e por isso nos enche de inquietude. Embora Otto não seja contemporâneo de Schopenhauer, pois iniciou seus estudos no final do século XIX (publicou sua obra magna *O Sagrado* em 1917), ele nos auxiliará a compreender o sentido da religião na doutrina do autor de Dantzig. Semelhante a Otto, o autor de *O Mundo* afirmará que a religião possui um *sensu próprio, o sensu alegórico,* tal *sensu* também prescinde da intelecção, do juízo. Schopenhauer e Otto, cada um dentro de seu espectro filosófico - o autor de *O Mundo* com o conceito de *alegoria* e Otto a partir da ideia do *numinoso* (e outros conceitos) - mostrarão a natureza não-racional da religião. Para ambos pensadores, a religião escapa à explicação racional, da pura especulação. Eles criticaram o discurso racional inculcado nas religiões, denunciando os enunciados, conceitos que elas se utilizam. Por este caminho, Otto quanto Schopenhauer procuram resgatar o caráter originário, fundamental da religião, encoberto pelo excesso de racionalização próprio da cultura ocidental, sobretudo, por Kant e Hegel.

conceito de "alegoria", que entendido de modo amplo, refere-se ao caráter indizível da linguagem religiosa enquanto tal. A linguagem religiosa, afirmará o autor de Dantzig, se distingue da linguagem científica. O que significa e para onde aponta esta distinção? Significa que ambas revelam o *quê* e *como* é o mundo, entretanto, enquanto a ciência/filosofia dize-o estritamente, a religião não[395]. Cabe a religião a função ímpar de revelar o inexprimível[396]. Em Schopenhauer, portanto, no processo de elaboração dos conceitos pertinentes à religião, a relação reflexão/alegoria tem um papel preponderante, relação essa que caracteriza o modo decisivo pelo qual o filósofo aborda o assunto em questão. Além disto, podemos antecipar que o caminho usado por ele para o desenvolvimento do que denominaremos "filosofia da religião" (nos limítrofes do seu pensamento), também pode ser considerado religioso, ao menos no sentido que leva seu leitor a perceber que a religião não se confunde com a filosofia, mas é ela mesma, singular.

Ao indicar em que consiste a natureza da religião, o filósofo aponta que esta já possui em si mesma a verdade, embora tal verdade seja manifesta na forma de *alegoria* – a alegoria será o meio mais adequado que a religião encontra para expor ao povo seus axiomas. As alegorias não são como os símbolos, pois os símbolos no máximo representam uma ideia, mas não substituem por completo aquilo que é representado. Por sua vez, a alegoria realiza tal propósito. Mesquita (2015, p. 126) exemplifica: "a cruz cristã simboliza o cristianismo, mas não tem a pretensão de tomar o seu lugar. Os símbolos são um 'tipo bastardo de alegoria'. Assim, a rosa é símbolo da discrição; o louro, da gloria, a palma da vitória". Já sobre a alegoria ele enfatiza (2015, p. 126): "a imagem concreta de Jesus Cristo é uma alegoria que concentra inúmeras ideias abstratas e a substitui. A ideias de salvador, redentor, bom, justo, correto, sábio, ideal de ser humano. Jesus não simboliza nada, pois é a própria virtude e a própria verdade". Note-se a distinção, a alegoria é a imagem concreta da verdade enunciada, enquanto o símbolos são veículos para a compreensão dessa verdade.

Schopenhauer nos *Parerga II* dirá que a religião não revela claramente sua natureza alegórica, pois prefere revestir-se de *mistérios* para ocultar suas verdades (no sentido objetivo); estas, por seu turno, são incompreensíveis ao entendimento comum da massa rude. O que são os mistérios? Os mistérios expressam verdades ao povo, que de outro modo, seriam totalmente inalcançáveis. Eles esboçam o sentido profundo do sofrimento e da morte,

---

[395] A linguagem científica é todo tipo *sensu stricto et proprio* e a linguagem religiosa *sensu allegorico*.

[396] Semelhante a Wittgenstein, Schopenhauer indicará que na filosofia a linguagem possui limites; quando a linguagem atinge seus limites, por conseguinte, nada mais podemos dizer.

ainda que escamoteando seus reais sentidos. Daí seu significado metafísico. É esta dimensão que aproxima Schopenhauer de Rudolf Otto. Rudolf Otto, teólogo alemão do século XIX, trouxe-nos uma excelente análise sobre a "religião". Ele buscou especificamente alcançar a essência da experiência religiosa com um conceito basilar: o "*numinoso*" (sagrado). Otto observa que o "sagrado" das religiões se compõe de elementos racionais e irracionais. O elemento não-racional das religiões é definido por ele como o *numinoso.* Trata-se de uma categoria complexa, de uma "qualidade absolutamente especial que escapa a tudo o que chamamos de racional, constituindo, enquanto tal, algo inefável" (OTTO, 2007, p. 13). Assim como Schopenhauer, Otto frisará que a experiência religiosa é original, *sui generis*, que em si mesma não pode ser transmitida via conceitos, pois os conceitos não comunicam sua totalidade. Com a pretensão de elucidar a natureza e essência da religião, Otto definirá o *numinoso* então como o ponto de partida da linguagem religiosa, enquanto Schopenhauer, com raciocínio semelhante, recorrerá ao conceito de *alegoria*.

Schopenhauer também afirmará que todas as religiões possuem mistérios, e todas elas têm o propósito satisfazer uma *necessidade metafísica inerente ao homem*, uma que explica porque sofremos e a razão de nossa finitude. Em que pese o fato de que também a filosofia, em oposição a religião, busca aplacar essa mesma necessidade. A filosofia com seu espírito livre e sem superstições, apoia-se na cultura, no juízo e na reflexão, enquanto àquela vale-se da crença, dos dogmas e da autoridade. Trata-se, portanto, de dois sistemas metafísicos oponentes, mas com um ponto em comum, compreender o sentido último do sofrimento e da morte. Essa distinção geral entre os sistemas religiosos e os filosóficos pode ser assumida como paradigmática na reflexão schopenhaueriana acerca do tema "religião". Importante antecipar que Schopenhauer (juntamente com Otto e outros pensadores, a exemplo de Schleiermacher) rejeita a ideia iluminista (e kantiana) de religião circunscrita nos limites da simples razão. Ao investigar detidamente a crítica schopenhaueriana a moral de Kant e outros sistemas filosóficos de sua época, é até compreensível que o autor de Dantzig tenha contestado a ênfase concedida a racionalidade na religião. Torna-se necessário, portanto, a redescoberta do núcleo central da religião, uma vez que a marca intelectualista conferida por essas filosofias, acabou por contribuir com o obscurecimento de sua verdadeira natureza. Isso que veremos na "filosofia da religião" de Schopenhauer. A conciliação entre filosofia e religião será um ponto de constante contestação por parte do

nosso autor[397]. A crítica filosófica da religião iniciada nos séculos XVIII e XIX constituir-se-á um marco por excelência na história do pensamento ocidental. Por isso mesmo, Schopenhauer não pode ser ignorado.

Para melhor entender o labor filosófico de Schopenhauer nessa esfera, é relevante considerar que a crítica à razão tecida por ele, o levará, de certa forma, a redescoberta supracitada. Não que Schopenhauer tenha sido um autor religioso, como fora Kierkegaard, por exemplo. O autor de *O Mundo* encontra-se imerso em uma outra prospecção. A filosofia da religião elaborada por Kierkegaard tem como escopo central o "tornar-se cristão[398]". Toda sua filosofia pode ser lida à luz desse tema. Schopenhauer, por sua vez, investiga e compara vários sistemas religiosos, não se detendo, portanto, só no cristianismo. Além do mais, ele procura saber qual é a natureza fundamental da religião, não esta ou aquela, mas a religião de modo geral. Em seu percurso, o autor primeiramente reconhece que o conhecimento objetivo do mundo não satisfaz por completo as inquietudes humanas. Para Schopenhauer, o intelecto está originalmente subordinado à Vontade, sendo este capaz tão somente de apreender a relação entre as coisas a partir do princípio de razão. É preciso, pois, romper com esses limites.

Vimos sumariamente acima, que a análise schopenhaueriana acerca da relação entre religião e filosofia tem dois propósitos básicos: a) mostrar que elas são distintas e conciliá-las constitui um disparate; b) revelar que a religião e a filosofia mesmo opostas, tem uma similitude: ambas se apoiam na necessidade metafísica intrínseca ao homem. No centro do debate, reside, pois, o problema kantiano de impossibilidade da metafísica. Kant em seu

---

[397] Na obra *Sobre o Fundamento da Moral* ele assevera: "se existisse de fato este acordo da razão com os objetos da metafísica, "seria impossível que se encontrasse na Terra um grande número de religiões fundamentalmente diferentes e um número ainda maior de sistemas filosóficos fundamentalmente diferentes" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 62).

[398] A obra de Kierkegaard, como um todo, esclarece o que significa esse "tornar-se cristão". O filósofo dinamarquês parte propriamente de seu contexto; para ele, a sociedade dinamarquesa da época confundia o *cristianismo* com a *cristandade.* O autor apresenta-nos uma distinção dos dois. O *cristianismo*, conforme Kierkegaard, baseia-se no novo testamento e se refere, fundamentalmente ao amor, paixão trazidos pelo Cristo encarnado e apropriados pelo indivíduo, na esfera da interioridade, do espírito, da subjetividade. Não se trata, portanto, de um simples fenômeno histórico, ele vai além; o *cristianismo* é mistério e está presente na comunidade cristã de todos os tempos. Já a *cristandade*, diametralmente, diz respeito a expressão história e institucional do cristianismo. O cristianismo pelo viés da cristandade por exemplo, entende Kierkegaard, é uma ilusão, pois incute no indivíduo a ideia de que, este, uma vez nascido em um país dito cristão, de igual modo, deverá tornar-se um cristão. Por isso, Kierkegaad vê na Igreja, na teologia e na especulação a decadência do verdadeiro cristianismo. Em *O Ponto de Vista de Minha Obra como Autor*, Kierkegaard (1998, p 23) escreve: "o conteúdo, então, deste pequeno livro é: o que eu, na verdade, sou como autor, que sou e sempre fui um autor religioso, que minha autoria toda diz respeito ao Cristianismo, ao problema: tornar-se um cristão, com uma polêmica direta e indireta apontada para essa enorme ilusão, a Cristandade, ou a ilusão de que num tal país todos são cristãos de qualquer jeito".

projeto crítico decretou a morte da metafísica ao postular que o conhecimento da coisa-em-si seria inatingível. Muitos outros filósofos, porém, discordaram de tal entendimento, alguns inclusive, se propuseram a corrigi-lo. Chegamos a essa conclusão, pois, os principais representantes do idealismo alemão Fichte, Schelling e Hegel – para citar os mais excelsos - elaboraram suas respectivas teorias a partir das dificuldades constatadas na filosofia transcendental kantiana. No rastro de Kant, esses filósofos buscaram continuamente fortalecer uma compreensão racional da realidade, resgatando a metafísica dos escombros os quais ela foi relegada.

A percepção de que a filosofia de Kant constitui um traço comum em todo idealismo alemão[399] é também enfatizado por Hartman (1983, p. 9): "o que reúne pensadores do idealismo alemão num grupo homogêneo a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes, é, em primeiro lugar, a posição do problema comum. O ponto de partida para todos eles é a filosofia kantiana". O idealismo, não se levando em conta suas variantes e caracteres pormenores, mas em amplo sentido, pode ser entendido como um movimento que partindo de uma reflexão sobre a realidade, encontra sua solução/resposta em um nível acima da *empiricidade*, ou seja, trata-se de uma filosofia que se eleva ao espiritual, transcendente[400]. Diferente de Kant que negara a inteligibilidade da coisa em si, mesmo ressaltando a supremacia da razão, o idealismo afirmara a possibilidade do conhecimento objetivo da metafísica. Os filósofos idealistas estavam persuadidos de que se podia alcançar o espírito Absoluto através da razão e que a natureza da realidade pode ser revelada à consciência humana[401].

Para Schopenhauer, tanto Kant abandonara a metafísica, ao apontar sua impossibilidade, quanto o idealismo forjara um falso significado para ela, ao pô-la sob crivo da pura racionalidade. Ambos esqueceram que a tarefa própria da filosofia é a pergunta sobre

---

[399] Cumpre-se salientar que ainda assim, não é possível admitir que o idealismo alemão seja um movimento totalmente homogêneo. Pelo contrário, enxergamos suas nuances e as especificidades de cada pensador. Uma definição unânime do idealismo alemão nunca existiu, quiçá existirá; são suas variantes é que dão fôlego as controvérsias e interpretações empreendidas.

[400] Segundo Hartman (1983), no século XIX encontramos os principais expoentes da especulação metafísica que surgiram na história do pensamento ocidental. Nesse período floresceram os mais notáveis sistemas filosóficos exortados a interpretar a realidade, a vida e a história. Trata-se da tendência filosófica constituída sob o horizonte do chamado *idealismo alemão*. Como já vimos, os principais nomes do idealismo alemão são: Fichte, Schelling e Hegel. Foram eles que afirmaram o poder soberano da razão, mostrando a realidade como um ponto fulcral capaz de ser descoberto pela reflexão. Cada um dos pensadores desta época julgava ser possível resolver o problema do enigma do mundo e o significado da existência humana. Cf.: Hartmann, N. *A filosofia do idealismo alemão.* 2. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

[401] De modo não fortuito, tais filósofos se debruçaram sore o problema teológico do Absoluto e sua relação com a filosofia, com a questão do finito e do infinito.

a essência do mundo, como confirma Cacciola (2007, p. 96): "no sistema de Schopenhauer, metafísica significa indubitavelmente não um conhecimento que ultrapasse os limites do mundo, mas algo capaz de esclarecer o que nele acontece". Prova de que a suprema razão e seu conhecimento objetivo não dão conta da metafísica é o desacordo entre os homens a respeito dos grandes problemas pensados pela *religião* e *sistemas filosóficos.* Em outras palavras, Schopenhauer quer nos mostrar que o saber metafísico não se limita ao conhecimento filosófico. Como analisamos, a crítica schopenhaueriana à razão assenta-se no fato desta pretender ser resposta a totalidade das coisas. Suances Marcos (1989) ressalta que no Ocidente esse quadro notadamente se agrava, fato este que levou o homem a romper o cordão umbilical que o une a natureza. O descrédito da natureza por parte do homem trouxe como consequência a amputação de alguns aspectos essenciais à vida, a começar por sua relação com os outros seres e o esquecimento de seu papel ímpar como criador das coisas no mundo. No pós-kantismo, talvez o filósofo alemão Ludwig Feuerbach seja o primeiro a se preocupar efetivamente com essa questão[402], embora Schopenhauer faça menção a ela em sua antropologia e cosmologia. Veremos nas conclusões futuras deste capítulo que os dois filósofos se aproximam, em virtude justamente de suas posições sobre o tema religião.

Uma verdade que dever-se-ia ser colocada no princípio de toda filosofia, sobretudo daquelas que pretendem expor as condições de todo conhecimento acerca do mundo é a não submissão ao puro realismo, objetivismo. A consciência, como foi dito, vale-se de uma dupla consideração – *subjetiva e objetiva*; tomar partido de um destes aspectos, torna insuficiente a filosofia. Disso decorre que uma das chaves da leitura schopenhaueriana da filosofia seja subverter o papel da razão e da metafísica no pensamento ocidental. Esse é o ponto de inflexão de Schopenhauer com relação aos filósofos do idealismo. O autor define a filosofia como o caminho que nos afasta dos desvios obscuros e tendenciosos ligados ao querer do corpo, inclusive dos desejos intelectuais. A própria consciência aparece aqui como viciosa e enganadora. Conforme o filósofo, se há um conflito no âmbito do pensar, esse ocorre entre

[402] A filosofia de Feuerbach não só apresenta uma crítica radical ao pensar sistemático, mas desvenda os mistérios da religião, trocando as fantasiosas abstrações da metafísica pela natureza, sensível, real e objetivada. Ademais, para o homem, sobretudo, representa a descida dos céus transcendente em direção ao mundo material e a substituição da 'vida eterna' pela vida concreta, com necessidades e potencialidades. Pode-se dizer que o projeto filosófico feuerbachiano é essencialmente antropológico; ele é feito para o homem e pelo homem, um ser ativo que livre da razão especulativa, apoia-se na razão "cuja essência é a essência humana, não numa razão desprovida de essência, de cor e de nome, mas na razão impregnada com o sangue do homem" (FEUERBACH, 2005, p. 150).

a ‘filosofia universitária’ e a ‘verdadeira filosofia’[403]. O autor de *O Mundo* acusa a filosofia universitária de perniciosa e medíocre; segundo ele, ao invés de perseguir a verdade desinteressada, pensadores pedantes que ocupam grandes cátedras, sobretudo o famigerado Hegel, recebem todos os louros por se deixarem seduzir por fins de outra estirpe[404]. Para Schopenhauer, a verdade filosófica não deve se tornar, com isso, uma mera abstração intelectual, verborragia infrutífera, o que contradizia naturalmente sua tarefa. O saber filosófico, na visão do autor de Dantzig, encontra seu limite no *porquê* que transcende a experiência, ainda assim ele pode tentar responder *o que* é mundo. A filosofia surge como a ciência do mais geral, não das singularidades, aquela que está na base e no limite das ciências naturais, a que traz a lume as insuficiências de suas explicações. A própria explicação/interpretação que a razão e as ciências fazem do mundo, pedem um aclaramento, uma elucidação metafísica. No § 1 dos *Parerga e Paralipomena II*, que trata da filosofia e seu método, o filósofo já profere que a base e o solo sobre o qual repousam todos nossos conhecimentos e ciências é inexplicável: “esse elemento inexplicável recai na *metafísica*” (SCHOPENHAUER, § 1, p. 33).

A filosofia, enquanto metafísica, constitui uma ciência primeira; ela visa o todo e procura o *quid* de tudo que é feito o universo. É certo que a ordem/estrutura do mundo deva explicar-se por causas puramente físicas, porém, embora este conhecimento se estenda a toda natureza, alguns pontos continuarão imperscrutáveis. Como vimos amplamente, não sabemos qual o começo de cada cadeia ininterruptas de causas e efeitos, no mais vamos retrocedendo ao infinito. Forças naturais como gravidade, calor, eletricidade, isto é, causas primárias das coisas permanecem desconhecidas; são forças que atuam de determinada maneira e em certa quantidade, mas sua existência em si mesma, permanece para nós, incompreensível. O que fundamenta a ordem dos seres, objetos, enfim, de toda aparência, necessita de uma explicação última. Esse argumento corrobora quão insuficiente são as explicações físicas do mundo. Segundo o filósofo de Dantizg ao passo que a física audazmente acredita fornecer todas explicações do mundo, ela se converte em *naturalismo*

[403] A raiz desta crítica está relacionada ao fato de que Schopenhauer jamais admitiu o sucesso dos filósofos catedráticos de sua época, especialmente Hegel. Enquanto ele permanecia no ostracismo, com suas ideias ainda desconhecidas, Hegel imperava sua altivez nas instituições universitárias da Europa.

[404] Essa filosofia estaria sujeita, ora aos interesses do estado, ora da religião, ora da aceitação de seus contemporâneos. Em *Sobre a Filosofia Universitária* o autor critica: “acima de tudo, porém, fui levado pouco a pouco à opinião de que a mencionada utilidade da filosofia de cátedra é superada pela desvantagem que a filosofia como profissão traz à filosofia como livre investigação da verdade, ou que a filosofia a serviço do governo traz à filosofia a serviço da natureza e da humanidade” (SCHOPENHAUER, p. 21).

absoluto; o qual tende a elevar as aparências a categoria de coisa em si. A física absoluta converte a *natura naturata* em *natura naturans*. Há nesse ponto, contudo, uma consideração a ser feita. Muito embora Schopenhauer critique o naturalismo, de certa forma sua filosofia também se revela naturalista. Schopenhauer costuma ser lido como um filósofo pós-kantiano, ao dar continuidade a revolução copernicana feita pelo mestre e por propor uma alternativa à crise da metafísica com sua filosofia da Vontade. Além do mais, observemos que a teoria schopenhaueriana envolve a natureza e parte da experiência; por isso a natureza em Schopenhauer é também *natura naturata e natura naturans*[405].

Ainda que Schopenhauer critique o dogmatismo metafísico, para ele, as causas físicas não respondem o mistério insondável que permeiam a natureza. O insondável consiste em buscarmos a origem das causas e efeitos num campo totalmente outro, afinal conhecer a essência interna da natureza, nos leva a ir além da superfície, das aparências. Em Schopenhauer, o conhecimento metafísico deve ultrapassar, portanto, o princípio de individuação e de razão suficiente. Não podemos prescindir do fato de que na metafísica schopenhaueriana apenas o conhecimento intuitivo pode alcançar a essência do universo. Nesse âmbito, conforme aludimos no primeiro capítulo, o filósofo critica Kant: "uma estranha e indigna definição de filosofia, que, não obstante, Kant oferece é esta: que a filosofia é uma ciência a partir de meros conceitos" (SCHOPENHAUER, § 9, p. 38). Para Schopenhauer, os conceitos não revelam a verdadeira essência; o que há de mais profundo encontramos tão somente a partir o conhecimento intuitivo, fonte inesgotável de todo conhecimento. Isso não implica dizer que a filosofia despreze a racionalidade. Em fragmento escrito em 1814, intitulado *A tarefa da filosofia,* Schopenhauer escreve que a tarefa da filosofia será traduzir em saber abstrato o mundo efetivo alcançado via conhecimento intuitivo, e submetê-las a reflexão, isto é, "depois de separar o que se encontra na essência, uni-lo em juízos " (SCHOPENHAUER, p. 210)[406]. A filosofia possui assim, um duplo aspecto: por um lado, ela é racional, como as demais ciências; por outro, é muito mais intuitiva, quando seu propósito é decifrar o enigma do mundo. Nesse sentido, a metafísica e a filosofia se identificam.

---

[405] Nas palavras do filósofo: "já que todo ser na natureza é, ao mesmo tempo, fenômeno e coisa-em-si ou *natura naturata* e *natura naturans*, então ele é suscetível de uma dupla explicação: uma física e uma metafísica. A explicação física é sempre a partir da causa; a explicação metafísica é sempre a partir da vontade, pois ela é aquela que se apresenta na natureza desprovida de conhecimento como força natural, em um grau mais elevado como força vital, mas que no animal e no homem recebe o nome de vontade" (SCHOPENHAUER, 2010, p. 173).

[406] Cf.: Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefen.* Herausgegeben von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987.

No capítulo 17 dos suplementos de *O Mundo,* o filósofo reflete sobre a gênese da *necessidade metafísica do homem* ao tratar da dor, do sofrimento e da morte. O pensador entende que existe no homem uma necessidade metafísica indestrutível; ela se erige quando o homem se espanta diante sua própria existência, especificamente com sua finitude e caráter contingente do mundo. O homem questiona *o que* faz no mundo, *por que* está aqui, *de onde* vem, *para onde* vai. O espanto é tanto mais sério pelo fato do homem ter consciência da morte, de ter de confrontar-se com ela em meio a percepção do caráter vão de todos seus esforços. Os animais, por isso, são distintos, eles não se assombram diante de si mesmos. Quanto mais simples e ignorante é o homem, menos enigmático lhe parecerá o mundo: ele tem a impressão de que tudo que existe e tal qual como existe se explica por si só[407]. "Com esta introspecção e esse espanto nasce, portanto, *a necessidade de uma metafísica*, própria apenas do humano: este é, pois, um *animal metaphysicum* (SCHOPENHAUER, capt.17, p. 195)[408]. Schopenhauer declara ser o homem, um animal metafísico, seguindo Aristóteles e também Kant. Aristóteles diz de sua metafísica: "pelo espanto os homens chegam agora e chegaram à origem imperante do filosofar" (Metafísica, I, 2, 982 b12 ss.). Já Kant ao refletir sobre natureza da razão humana, profere: "assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve e sempre continuará a haver uma metafísica" (KANT, B21, p. 51). A metafísica, portanto, é a resposta primeira para o significado da existência humana e sentido do mundo, sobretudo, do espetáculo das dores e misérias da vida.

Enquanto conhecimento que vai além da experiência, a metafísica fundamenta toda natureza, revelando seu verdadeiro ser[409], isto é, o que existe antes e a torna possível. Daí sua semelhança com as religiões e identidade com os sistemas filosóficos. O temor diante a morte e o pensamento da finitude estariam, assim, na gênese da filosofia e da religião. O autor não parte do Absoluto ou qualquer consideração transcendente, mas da experiência para mostrar o que há de *eterno* na vida. É essa explicação metafísica da realidade, pautada na perpétua aniquilação, que torna "a *morte* propriamente dizendo o gênio inspirador ou o Musagete da filosofia musa da filosofia. Dificilmente ter-se-ia filosofado sem a morte"

---

[407] Corrobora o autor: "se a nossa vida fosse sem fim e sem sofrimento, talvez a ninguém ocorresse perguntar por que o mundo existe e porque tem que precisamente essa índole; porém tudo se entenderia por si mesmo" (Schopenhauer, capt. 17, p. 196, *WWVII*, p.596).

[408] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 595.

[409] Nas palavras do filósofo: "por metafísica entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além de toda natureza, ou aparência das coisas dadas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um outro sentido, estaríamos condicionados; ou para melhor falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível (Schopenhauer, capt. 17, p. 200, *WWVII*, p.599).

(SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 555)[410]. Tanto os homens quanto os animais experimentam o medo da morte. Quando somos, a morte não é, e quando a morte é, não somos mais. O morrer é entendido por nós como infelicidade, com um último suspiro. Geralmente, o medo do morrer é visto como o maior dos males[411].

A religião e a filosofia são concebidas como diferentes maneiras de satisfazer esta necessidade inerente do homem. Esse caráter comum de ambas fez com que Schopenhauer refletisse sobre a natureza de cada uma delas. Apesar de possuírem esse traço de semelhança, o autor mostrará que a filosofia e religião são esferas totalmente distintas e pensa ser um contrassenso tentar uni-las. Já mencionamos que Schopenhauer discorda da filosofia universitária de sua época. Tal filosofia, segundo nosso autor, tinha diante dos seus olhos primeiramente, citando os pontos mais importantes, "o temor do soberano, a vontade do ministério, os preceitos da religião" (SCHOPENHAUER, p. XLIII). Nessa perspectiva, logo ficará claro, porque Schopenhauer vê como impossível uma filosofia da religião. Também, para fazermos justiça a Schopenhauer não podemos subsumir o que ele tematiza acerca da religião sob o título filosofia da religião. Apoiamo-nos no seguinte argumento: de um lado a filosofia da religião nascente, embora contemporânea a Schopenhauer (sec. XVIII) se interessava apenas por questões relativas a compatibilidade entre o conhecimento racional e a autoridade da revelação, isto é, surgiu como *teologia natural*. Por outro, os escritos schopenhauerianos apontam que o filósofo se reportou não só ao cristianismo, mas também ao pensamento oriental, o que inclui conceitos oriundos da sabedoria védica, hinduísmo e budismo tal qual ele entendia.

O termo *filosofia da religião* (*Religionsphilosophie*) surgiu de forma comprovada no século XVIII com o iluminismo europeu. A disciplina se edificou nesse período, muito embora os discursos filosóficos no que tange ao tema 'religião' sejam tão antigos como a própria filosofia em seus longos séculos. A filosofia da religião nascente retoma o deísmo e o racionalismo francês, cujas raízes encontramos na teologia natural, porém, seu grande salto foi com Kant, em sua obra *A religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grezen der bloßen Vernunf*). Segundo Jaeschke (2012), a filosofia da religião, geralmente concebida como *teologia natural* (racional) em sua origem, tinha como

[410] Schopenhauer, A. *WWVII*, p.

[411] O temor neste caso, prescinde do conhecimento e da reflexão. Talvez, como sugere o próprio filósofo, se avaliássemos a vida e seus males, possivelmente daríamos preferência à inexistência a existência. Segundo mostrara o filósofo, para o intelecto, a inexistência depois da morte se assemelha a inexistência antes da vida. O que ocorre antes do nascimento equivale ao que ocorre após a morte.

pressuposto elementar a conexão entre verdades racionais da teologia com a ética. Tratava-se em certo sentido de uma espécie de correção crítica à teologia fundada na revelação. Importante para a filosofia da religião em seus primórdios era o significado da religião para conduta moral da vida, isto é, tinha-se como preocupação a formação moral do indivíduo - o indivíduo procura dentro de si um princípio subjetivo que possa orienta-lo na formulação de máximas morais para sua vida, não recorrendo mais aos mandamentos divinos[412]. Foram isso, a lógica e validade da religião se pautava na harmonia entre Deus-homem, sendo o homem e não Deus o centro do debate filosófico, embora permeada por uma certa dose de confessionalismo.

Schopenhauer contra a teologia natural, recusa a crença na existência de Deus e seus predicados; já na obra *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio Suficiente*, o filósofo ao esboçar conceito de razão, questiona as provas da existência de Deus e o conceito de absoluto. Além dessa questão ontológica, o ponto culminante que contrapõe Schopenhauer a teologia racional é sua visão de mundo. Enquanto a teologia natural respalda o amor, onisciência e benevolência de Deus, Schopenhauer enfatiza a 'desunião da essência do mundo consigo mesmo' na luta de todos contra todos. O autor de *O Mundo* reitera que a fonte da filosofia deve ser "deslocada do suprassensível para a experiência interior que cada um tem de seu próprio corpo em ação, surgindo, da impossibilidade de uma metafísica transcendente a metafísica imanente que decreta a *ausência de Deus* e a presença do homem como ser corporal finito" (CACCIOLA, 1994, p. 23). Fora esse aspecto, há quem afirme que os escritos schopenhauerianos sobre o tema religião não se enquadram no espectro da 'filosofia da religião', não no sentido acima, como disciplina propriamente. Esse é o caso de K. W Wilhelm (1994, p. 14). Em seu livro sobre a filosofia da religião em Schopenhauer, o estudioso prefere usar a expressão *"Philosophie der Religion"* ao invés de "*Religionsphilosophie*". Ele se apoia em um texto póstumo schopenhaueriano, no qual o autor de *O Mundo* traz uma pequena tradução do prefácio da obra *Diálogos sobre a Religião Natural* do filósofo inglês D. Hume. Schopenhauer, citando o prefácio, esboça que a filosofia da religião de Hume tem o mesmo sentido da filosofia da história, da botânica, da química, ou seja, se se preferir, pode-se ironicamente indicar como Hume utiliza argumentos e

[412] Na obra *A religião dentro dos limites da simples razão* (1793) Kant tenta fundamentar a religião na pura razão. Ele alicerça a moralidade na razão teórica, afirmando que as obrigações morais não são expressões de uma vontade alheia, mandamentos divinos, mas sim leis livres. Cf.: Kant, I. *A Religião nos limites da simples razão.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

raciocínios à falta da disciplina filosófica que hoje (se referindo a sua época) nomear-se-á *religionsphilosophie*[413].

Após escrever preliminarmente sobre a relação entre Schopenhauer e a teologia, e sobre sua crítica a filosofia da religião, faz-se necessário retomar o tema que engendra toda essa relação, que é a parentesco entre religião e metafísica presentes na obra do filósofo[414]. Schopenhauer compara a metafísica a religião, mostrando suas semelhanças e também suas diferenças. As duas são concebidas como distintas maneiras do homem satisfazer aquela necessidade metafísica. Segundo o autor, o que aproxima os sistemas filosóficos das doutrinas religiosas é a promessa de uma vida após morte e, se as religiões insistem na existência dos deuses, é porque a relacionam tal existência a imortalidade. Ou seja, se os homens chegassem a se convencer um dia acerca do fim absoluto na morte física, os deuses certamente desapareciam. Em *A metafísica do amor, metafísica da morte* Schopenhauer afirma que "também a esperança de uma imortalidade da alma sempre vem atrelada à de um mundo melhor, de um signo de que o mundo presente não vale muito" (SCHOPENHAUER, p. 67). O filósofo considera, portanto, uma artimanha da religião considerar a vida após a morte. O que importa ao indivíduo é saber que a morte não é o oposto a vida, mas seu complemento. Parafraseando Heidegger, na filosofia de Schopenhauer, o homem, enquanto vida, é um ser para a morte. Refletir sobre este tema, diz Barboza (2000) é lançar luz sobre o viver e natureza íntima das coisas, ou seja, para a Vontade como ímpeto cego e núcleo de toda existência. Além da vida após a morte, o homem se depara com o problema do mal diante a majestade e perfeição do mundo físico, sem falar na questão do livre arbítrio e do próprio sofrimento. Todos esses itens nos levam aquele assombro inescrutável, do qual emergem a filosofia e a religião. No âmbito da religião, o filósofo destaca:

---

[413] Cf.: Wilhelm, K. W. *Zwischen Allvissenheitslehre und Verzweiflung*. *Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers.* Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zurique, Nova York, 1994. „Die Überschrift Philosophie der Religion will den Titel 'Religionsphilosophie' vermeiden, um Schopenhauers Abgrenzungsbedürfnis gegenüber gleichnamigen Entwürfen seiner Zeit gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang ist ein Vorwort aufschlussreich, das der Überstzung der 'Dialogues on natural religion' David Humes vorangestellt werden sollte, und das Schopenhauer 1824 entworfen hat. Dort heisst es: ‚Der Titel Religionsphilosophie durch welchen ich die beiden Aufsätze Hume vereinig habe ist so zu verstehen dass solche Humes Philosophie über die Religion enthlten in dem Sinne wie man Philosophie der Geschichte, der Botanik, der Chemie hat. Oder, auch wenn man lieber will, kann man ihn ironisch nehmen und damit bezeichnen wie in Ermangelung der philosophischen Disziplin welche in unsern Tagen den originellen Namen Religionsphilosophie führt, Hume sich mit Räsonnement und Argument vergeblich durchzuhelfen suchte' (HN, 3, 18 1f)".

[414] Vale ressaltar que nos referimos, principalmente, principalmente, aos *Complementos* ao *O Mundo*, publicados em 1844, capítulo 1, intitulado **Sobre a Necessidade Metafísica do Homem**, e ao texto dos *Parerga e Paralipomena*, publicado em 1851, intitulado **Sobre a Religião**.

> Templos e igrejas, pagodes e mesquitas, em todos os países, em todos os tempos, no esplendor e na grandeza, testemunham a necessidade metafísica do ser humano, necessidade que, forte e inextirpável, pisa os calcanhares da necessidade física. Decerto alguém com humor satírico poderia acrescentar que essa necessidade metafísica é uma garota humilde que se contenta com cardápios bem modestos. Na maior parte do tempo ela se deixa satisfazer com fábulas sem graça e contos insossos: quando inculcados bem cedo, porém, são interpretações suficientes da sua existência e suportes da sua moralidade (SCHOPENHAUER, cap. 17, p. 197)[415]

Dentre os sistemas metafísicos, os quais denominamos religiões, há aqueles mais rudes e insípidas. Essas religiões são as que escamoteiam ou disfarçam, em certo sentido, a necessidade metafísica do homem. Schopenhauer cita a esse respeito o *Corão,* e o compara com os *Upaniṣads* dos *Vedas.* Para o autor de Dantzig, o *Corão,* tal qual ele interpretava, é um livro ruim que apresenta um teísmo lamentável e indigente; o referido livro sagrado funda uma religião com milhões de seguidores, tendo-o como fundamento principal de sua moral, sem esquecer seu significativo desprezo pela morte e inspiração no fanatismo e nas guerras sangrentas. Isso não ocorre com os *Upaniṣads*, os quais, conforme nosso autor, estiveram bem mais próximos do nascimento do gênero humano e da mais pura e imediata essência da natureza, pois em seus escritos encontramos uma notável energia das faculdades intuitivas do conhecimento, aspecto esse que os levou a satisfazer mais dignamente aquela aspiração metafísica (SCHOPENHAUER, capt. 17).

Schopenhauer também critica os sacerdotes. Segundo ele, são os sacerdotes de maneira astuta que inculcam dogmas metafísicos nas pessoas bem cedo, logo na primeira infância, antes que a faculdade do juízo tenha despertado. Se os sacerdotes tivessem de esperar até que a faculdade de juízo amadurecesse, certamente seus privilégios não poderiam ser mantidos. Schopenhauer se refere sobretudo ao cristianismo. Para o autor de *O Mundo* os clérigos observam o assombro do homem ante a consciência da morte e do sofrimento e, frente a isso, tentam fundar suas empresas na satisfação rápida e fácil daquela carência metafísica. Com essa pretensão, entretanto, os clérigos invadem a esfera do conhecimento próprio da filosofia. No §176 dos *Parerga,* Tomo II, intitulado, *A revelação,* o autor declara que o segredo fundamental e astúcia de todos os sacerdotes sobre a Terra e em todos os tempos foi que conhecer e compreendera muito acertadamente "a força e inesgotabilidade

[415] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 597

da necessidade metafísica humana; por isso alegam possuir a satisfação da mesma ao transmitir diretamente e por via extraordinária a chave do grande enigma" (SCHOPENHAUER, p. 374). Ademais, há de se levar em conta sua dependência do Estado, como denota o filósofo em *Sobre a filosofia universitária* (p. 04): "um governo não pagará pessoas para que contradigam diretamente ou mesmo indiretamente aquilo que faz apregoar em todos os púlpitos por milhares de sacerdotes ou professores de religião por eles empregado". Fora os clérigos, uma outra classe que obtém o seu sustento da necessidade metafísica do homem, avalia Schopenhauer, são os filósofos, ou melhor, os professores de filosofia. Em muitos momentos, ele adjetiva as filosofias de cátedra como sofistas, supérfluas e perigosas[416]. Na letra do filósofo "tal filosofia de cátedra é um *nervis alienis mobile lignun* (uma marionete movida por forças alheias) e não pode ser considerada séria, mas tão somente uma filosofia de brinquedo" (Schopenhauer, capt. 17, p. 199)[417]

Ora, é imprescindível saber o motivo pelo qual o autor distingue a filosofia e a religião, já que ambas, dentro de suas especificidades, pretendem responder aquela necessidade intrínseca. Segundo o autor, a metafísica inerente a filosofia é a metafísica em seu sentido estrito; ela denominar-se-á *Doutrina de Persuasão* (*Überzeugungslehre*). A metafísica ligada a religião é a metafísica em sentido alegórico; esta chamaremos de *Doutrina de Fé* (*Glaubenslehre*). A distinção de ambas é estrutural; conforme o autor, o que determinará essa divisão será a diversidade entre as inteligências humanas, pois há de se considerar que quando um povo se forma, e sai por si mesmo do estado rudeza, não pode mais haver uma única e mesma explicação para os mistérios do mundo, ou seja, uma só metafísica. "Por isso nos povos civilizados deparamo-nos invariavelmente com dois tipos distintos de metafísica, cujo diferencial é uma ter a sua certificação *interior a si*, a outra *exterior a si* (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 200)[418] A filosofia como um sistema metafisico, exige a reflexão, esforço, formação e juízo para o reconhecimento de sua certificação. A religião, por seu turno, busca realizar tal tarefa, ainda que seus efeitos estejam circunscritos aos domínios da fé. Dessa forma, a filosofia pode ser configurada como *uma metafísica da razão* e a religião como uma *metafísica da fé*. Enquanto a primeira se desvela em civilizações avançadas e, por isso, torna-se privilégio de poucos, a segunda, se apresenta em civilizações mais rudes, onde as pessoas possuem uma consciência ainda ingênua se

[416] Cf. Prefácio à segunda edição de *O Mundo,* tomo I.
[417] Schopenhauer A. *WWVII*, p. 598.
[418] Schopenhauer A. *WWVII*, p. 599.

comparada aquela desenvolvida na reflexão filosófica; esses povos - grande maioria - são incapazes de refletir por argumentos, sendo a explicação religiosa sua única e absoluta verdade[419].

A religião se fundamenta na crença e não admite nenhuma outra verdade que não seja aquela provinda da autoridade (*Autorität*); ela se vale de dogmas e, como foi dito, sua confirmação é exterior a si, neste caso recorrerá *revelação* (*Offenbarung*), além da fé, das ameaças e punições terrenas e eternas[420]*;* a revelação, por seu turno se expressa em signos e milagres. Schopenhauer também denomina a religião como a metafísica do povo (*Volksmetaphysik*), em analogia a sabedoria popular e a poesia popular, sob os quais entendem-se os provérbios. Também antes dissemos que a religião é inculcada no homem desde a mais terna infância e seus ensinamentos produzem um sedimento psíquico do qual o sujeito não poderá desprender-se. Marconi Germer (2015) em sua tese *A crítica da religião como ponto de inflexão: Freud na proximidade da escola de Schopenhauer* argumenta que Schopenhauer mostra a religião como antídoto, um remédio ou ao menos uma compensação criada pelo homem para suportar a morte, o sofrimento e a vanidade da vida. De forma semelhante Freud define a religião como uma criação destinada a consolar o homem da morte, da culpa e do sofrimento, ao observar que a religião se origina de três importantes necessidades humanas: a proteção, a orientação de conduta e a explicação cabal da existência. O que separa esses pensadores, salienta Germer (2015, p. 20), é que Schopenhauer aborda a religião "pelo viés metafísico e filosófico, e Freud pelo científico, com desdobramentos terapêuticos". Retomaremos essa discussão proposta por Germer nos próximos tópicos, ao investigarmos 'a religião como afirmação e negação do homem na teoria schopenhaueriana'[421].

Embora Schopenhauer e Freud tenham esse ponto de semelhança, apenas a perspectiva schopenhaueriana trará a religião como resposta aquela necessidade sui generis

---

[419] Suances Marcos (53-54), observa que a "limitação e pobreza do entendimento humano da maioria dos homens e sua escassa claridade de consciência se percebe escassez da reflexão filosófica, esta só é exercida por bem poucos, apesar da brevidade da vida, da miséria de sua existência. Os demais – maioria - vivem no estado de sonambulismo, diferenciando-se dos animais no que tange a previsão das necessidades vitais".

[420] Segundo o filósofo: "a religião tem ao seu lado: revelação, escrituras, milagres, profecias, proteção do governo, a mais elevada dignidade, como convém à verdade, acordo e respeito de todos, milhares de templos, nos quais ela é anunciada e praticada, uma multidão de sacerdotes por juramento, e, o que é mais que tudo, a inestimável prerrogativa de poder ensinar, as suas doutrinas na tenra infância, com o que tais doutrinas tornam-se quase ideias inatas" (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 202, *WWVII*, p. 598).

[421] Alguns aspectos relacionados ao tema religião no pensamento de Schopenhauer urgem por um refinamento especial. Inspirados nisso, nos propomos refletir nos próximos tópicos sobre a religião como 'afirmação e negação do homem' na teoria schopenhaueriana. Para tanto, será oportuno aproximarmos nosso autor de dois outros filósofos no trato da questão em tela, Feuerbach e Freud.

e somente ela dirá que a esfera religiosa se confunde com a especulação filosófica. Mesmo assim, em Schopenhauer os territórios continuam demarcados. A filosofia e a religião serão como duas espécies de metafísicas. Apoiado nessa diferenciação, o autor de *O Mundo* afirma que a filosofia e a religião, enquanto sistemas metafísicos agem hostilmente entre si, bem como um em relação ao outro. As religiões tornam-se inimigas umas das outras e se excluem entre si – guerras e perseguições se justificam por este ponto. Já as divergências filosóficas se dão por meio da escrita e da palavra. Ambas reivindicam possuir a verdade, o que gera o conflito entre elas. A filosofia sustenta um discurso verdadeiro *sensu stricto et próprio,* pois recorre ao pensamento e a persuasão. A religião, pelo contrário, como se destina a multidão, sendo incapaz do exame e do pensamento, transmite sua verdade apenas em *sensu allegorico* (em sentido figurado), por meio de metáforas e alegorias. Em outras palavras, enquanto a filosofia se vale de argumentos, a religião se utiliza de outros mecanismos para reivindicar a mesma pretensão daquela. A religião faz isso porque "a verdade não pode aparecer nua diante do povo" (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 202)[422]. É dessa forma que a religião fere os princípios da 'autêntica' metafísica. O autor de *O Mundo* concebe assim que fé e conhecimento, religião e filosofia são inconciliáveis; por isso mesmo, não podemos fundi-las, ou pensar numa suposta *filosofia da religião*.

A religião expõe suas verdades não através de uma linguagem filosófica, antes, pois, ela se serve de outros meios para decifrar o enigma do mundo e todo mistério que envolve a existência. Sem reflexão, pensamento, os sistemas religiosos tornam-se limitados, avalia o filósofo. Se a religião admitisse essa limitação inerente a sua estrutura, ela poderia ser um bom veículo de 'verdade'. Porém, como as religiões usurpam os objetivos preteridos pela filosofia para legitimar-se, se revelam enganosas. No § 177 dos *Parerga*, tomo II, o filósofo destaca que o aspecto ignóbil de todas as religiões segue sendo sempre "o fato de não reconhecerem seu modo de exposição como alegórico, senão de modo encoberto, e por isso expõe suas teorias com toda seriedade, como se fosse verdade *sensu proprio"* (SCHOPENHAUER, p. 376). O que as doutrinas religiosas contam, salienta Schopenhauer, aparece como absurdo para entendimento, pois aquilo que elas se reportam diz respeito a uma ordem de coisas bem distintas daquilo que se ocupa o senso comum; trata-se do conhecimento da coisa-em-si, diante do qual as leis deste mundo aparente, desaparecem.

[422] Schopenhauer, A. *WWVII*, op. cit.

Nesse cenário, Schopenhauer evoca Agostinho[423] e Lutero. O filósofo sustenta que tais pensadores compreenderam bem os mistérios do cristianismo, pois reconheceram sua natureza alegórica, diferente do pelagianismo, oqual pretendia reduzir tudo à tosca compreensibilidade. A natureza alegórica da religião se fundamenta na fé, noutros termos, refere-se a livre aceitação de que as coisas são assim porque são. Nessa circunstância, retira-se a possibilidade de as pessoas perguntarem pela veracidade daquilo que estão ouvindo, do que está sendo apregoado. É nesse itinerário que Schopenhauer atribui um valor para a religião: ela transmite um profundo conhecimento, que de outro modo permaneceria inacessível ao povo. Entretanto, se extrapolam seu domínio, isto é, se não confessam sua natureza alegórica por se revestirem do discurso filosófico, surge a discórdia. Segundo o autor de *O Mundo,* ambas não deveriam se misturar, cada uma deve ocupar seu lugar próprio.

As religiões ocupam o lugar da metafísica em geral; elas estão em toda parte, desde as épocas mais remotas. De fato, em sua grande maioria, os sistemas religiosos atuam como consolo indispensável dos duros sofrimentos da vida, na medida que elevam o ser humano acima de si mesmos e da existência temporal. Eis o papel positivo das religiões para Schopenhauer: sua utilidade prática[424]. No diálogo denominado *Sobre a religião* dos *Parerga*, parte II, ele reconhece de modo geral, que apenas os sistemas religiosos conseguem proclamar e fazer sentir aquele alto significado da vida ao torpe entendimento das massas, justamente porque a faculdade intelectiva da maioria tende a compreender as coisas de forma apodítica e porque os enigmas do mundo são abordados pela metafísica 'autêntica' de forma exaustiva e as vezes fragmentária. O diálogo ocorre entre Demófeles (sedutor do povo) e Filatetes (amigo da verdade). Ambos possuem um ponto em comum, concordam o homem possui uma necessidade metafísica iniludível e que a religião é se reveste de alegorias. O que os dois interlocutores procuram saber é se de fato a religião tem um papel positivo na

[423] Conforme o autor de Dantizg, nos *Parega*, tomo II, "Agostinho foi o filósofo que penetrou profundamente no sentido do cristianismo e pôde compreendê-lo como um todo sistemático e preencher o que faltava" (Schopenhauer, p. 376). Na teologia agostiniana, o filósofo observará a negação da Vontade representada pela doutrina da graça e redenção, e a afirmação da Vontade, na concepção do pecado original.

[424] Para Schopenhauer, as religiões compreendem perfeitamente a necessidade metafísica dos homens e, em vista disso, criam meios extraordinários para satisfazê-los. Quais são essas necessidades? Primeiramente, o sentido da própria existência, em seu segundo plano apela-se para o caráter imortal da vida e a própria possibilidade de uma felicidade duradoura. Os homens vivem em função desses aspectos e sofrem com medo de não os alcançar, sem deixarmos de citar o medo diante a miséria e da dor. Além do mais, os homens mantêm sempre viva a esperança perante os acontecimentos futuros e, por esse motivo, demandam a existência de um Deus (deuses) como forma de garantia destas realidades. A religião, por sua parte, se resguarda na exigência moral e numa possível recompensa nessa vida mesma. Ela atua como um manancial inesgotável de consolação e de tranquilidade que nunca falta. Aqui se revela toda sua eficácia. Cf. *Sobre a religião, Parerga e Paralipomena, II.*

vida dos homens. Demófeles em sua fala reitera a religião como alívio, consolo, voltada a grande massa da população, já Filatetes em contraposição a tal perspectiva, afirma que as pessoas mesmo simplórias e com pouca inteligência não merecem ser aviltadas por um conjunto de mentiras, pois "*vigeat veritas et pereat mundus"* (que prevaleça a verdade, mesmo que o mundo pereça) (SCHOPENHAUER, p. 205). Demófeles mais à frente retruca e sustenta que a religião enquanto conforto diante o sofrimento e da morte, realiza sua tarefa também com grande eficácia. Em virtude disso pode-se deixar de lado a forma rude, grotesca que a religião em tese assume.

No decorrer do diálogo Filatetes questiona se a filosofia deve contentar-se em ser a metafisica de 'poucos', se tal estatuto não provocaria a estagnação ou queda do espírito humano, movido pela reflexão. Ele observa também que seria pretensão da filosofia pedir tolerância e paciência à religião, haja vista que os sistemas religiosos são intolerantes e cruéis entre si; neste ínterim ele exemplifica que a partir conflito entre eles surgiram as inquisições, guerras religiosas e cruzadas. Para Filatetes, a religião não pode impedir o esforço genuíno da filosofia que é a busca sincera pela verdade. A religião desenvolveu uma vasta gama de formas para garantir sua aceitação, sem se reportar ao discernimento, avalia Filatetes. Demófeles não satisfeito com a arguição de seu interlocutor, reafirma que o valor positivo da religião consiste em sua função prática. Não obstante, mesmo com sua face grotesca e muitas vezes problemática, as religiões despontam como a única saída plausível para o povo, pois caso se esperasse o reconhecimento da verdade através da filosofia, está sempre tão reservada e tolhida, não haveria tempo para contermos as disposições de injustiça e atos de crueldade presentes no mundo. A religião é um substituto útil para uma verdade que a grande massa jamais chegaria a conhecer. Na letra do filósofo, a religião tem um sentido mais amplo do que parece à primeira vista. "Antes de tudo é importante *refrear* os ruídos e maus sentimentos da massa a fim de retê-la da mais patente injustiça, da crueldade, das ações violentas e infames. Se se pretende esperar até que tenham conhecido e compreendido a verdade, se chegaria irremissivelmente demasiado tarde" (SCHOPENHAUER, p. 345, *grifo nosso*). O autor de *O Mundo* acrescenta, portanto, a função da religião. Além de consolatória, ela refreia a ação dos indivíduos com o claro intuito de ser 'fundamento indispensável de toda ordem legal'. Para Schopenhauer, a religião também serve como cânone de conduta, incitação à justiça e a virtude. Ele demonstra, pois, quão inestimável e benéfica pode ser a religião. Ver-se que Schopenhauer vislumbra o que Durkheim (sec. XIX) mais tarde definirá como religião. O pensador francês apresenta a religião como uma das formas de coerção

social, a qual tem a função de garantir a coesão, a ordem[425]. Certamente, a perspectiva schopenhaueriana se aproxima de Durkheim, pois coloca uma nova luz sobre a questão ao conceber a religião como um fenômeno não apenas atenuante, mas que proporciona uma certa unidade, harmonia entre os indivíduos.

Filatetes contesta Demoféles e mostra que existiram sociedades e grupos que mantiveram a justiça e a lei sem a atuação da religião, religião no sentido dos moldes modernos. Isso ocorreu entre os antigos sobretudo. Foram os antigos que criaram as bases para as leis e a ordem civil modernas. Esse fato por si aniquila o argumento supracitado. A religião deveria apresentar-se de acordo com aquilo que ela é, sem falsear seu papel. Mas Schopenhauer conjectura, se assim ela o fizesse, possivelmente perderia sua legitimidade. Por isso, os sistemas religião sempre estão em desacordo como nobre empenho da verdade. Filatetes espera que um dia a humanidade possa atingir a maturidade do seu entendimento, o que tornará possível a recepção da verdade pura. Ora, a verdade pura e autêntica pertence a filosofia; tal verdade deveria ser simples, sem se mesclar com metáforas e alegorias. Schopenhauer profere na voz de Filatetes, que a religião, por assim se portar, é um misto "de bem e mal, honradez e falsidade, bondade e maldade, nobreza e infâmia" (Schopenhauer, p. 351). No dia em que cada uma, filosofia e religião, venham ocupar seus domínios, a filosofia destronaria a religião de seu posto. Entretanto, enquanto isso não ocorre, a religião manterá sua face vil e execrável. As religiões brilham quando está escuro, isto é, na ignorância. Quando a filosofia e demais ciências estenderem universalmente sua luz e a reflexão filosófica então tomar seu lugar, sucumbirão todas as crenças apoiadas em milagres, dogmas e revelação. As doutrinas religiosas que se alicerçam apenas na revelação, mito, alegorias são plausíveis tão somente à infância da humanidade. Aqui certamente, a crítica schopenhaueriana a religião faz alusão a Kant e sua concepção de esclarecimento (*Aufklärung*) e menoridade[426]. Por sinal, o autor elogia o filósofo de Könisberg justamente

[425] Assim como Schopenhauer mais ou menos indicara, Durkheim sustenta que a religião se serve de prêmios, punições, penas, mecanismos internos, para garantir a coesão da ordem social. Esses mecanismos são internalizados de tal modo que, a religião atinge seus objetivos. Cf.: Durkheim, E. *As formas elementares da vida religiosa.* São Paulo: Paulinas, 1989. De todo modo, é preciso considerar que os pensadores partem de pontos distintos – enquanto Schopenhauer começa sua reflexão na metafísica, Durkheim centra-se na perspectiva sociológica.

[426] Segundo Kant, o esclarecimento (*Auflärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere audi*! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (*Aufklärung*) (Kant, 2005, p. 63-64).

por este ter emancipado a filosofia da religião. A partir de Kant a filosofia deixou de ser *ancilla theologiae* (serva da teologia).

No diálogo, na voz de Filatetes e Demófeles, Schopenhauer enfatiza, portanto, que são poucos os homens que podem dedicar-se ao exercício da reflexão, os demais se servem dos mitos, dogmas, fábulas, única linguagem compatível a inteligência das multidões. A maior parte dos homens aspira primariamente a satisfação de suas necessidades físicas, só depois, as metafísicas. É tarefa da religião e da filosofia dissipar tal ignorância e interpretar o sentido da existência. Por isso, o que se impõe ao leitor de Schopenhauer, é que o alicerce da religião se encontra, seguindo esta ótica, na ignorância. Se todos os homens fossem esclarecidos, a sua existência se aniquilaria. Como a filosofia se restringe a poucos, a religião, se revela como o meio mais adequando e palpável de tornar manifesto esse sentido. Schopenhauer também admoesta que esse lado positivo da religião, frequentemente, se esvai quando entra em cena seu lado negativo, qual seja: a tentativa da religião de tornar seus dogmas verdades absolutas. As religiões são necessárias para o povo, e são-lhes um inestimável benefício. "Todavia, se elas querem opor-se ao progresso da humanidade no conhecimento, então com o máximo de clemência possível elas têm de ser empurradas para o lado" (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 205).[427]

Pelo fato da religião tentar sempre tomar o lugar da filosofia, misturando seus papéis e causando prejuízo para ambos os lados, é que Schopenhauer critica a relação entre a filosofia e a religião de seu tempo. Para o autor, essa confusão surge em geral pela não compreensão do caráter alegórico da religião. São os partidários do 'sobrenatural' e os racionalistas que encabeçam esse conflito. Os primeiros pretendem provar a verdade dos dogmas do cristianismo em *sensu proprio,* os segundos procuram compreender a religião pelo viés racional, fazendo uma exegese de tudo aquilo que é caracteristicamente cristão. Ou seja, ambas entrariam em confronto pela mistura dos domínios. Nas palavras do filósofo: "a tentativa de fundar uma religião a partir da razão coloca a religião na outra classe de metafísica, naquela em que a certificação é interior a si mesma, logo coloca-a num solo estrangeiro, o dos sistemas filosóficos" (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 204)[428]. Nosso autor faz referência a cultura de sua época, criticando exacerbadamente a fusão entre a filosofia e a religião presente no sistema hegeliano.

[427] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 597.
[428] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 602.

> De forma mais descarada, isto ocorreu nos nossos dias com aquele estranho hermafrodita ou centauro, e assim chamada filosofia da religião, que, como uma espécie de *gnosis*, esforça-se para interpretar a religião dada e explanar o verdadeiro *sensu allegorico* através de um verdadeiro *sensu proprio*. Só que, para isso, ter-se-ia de já conhecer e possuir a verdade *sensu proprio:* mas então aquela interpretação seria supérflua. Pois querer encontrar a metafísica, isto é, a verdade *sensu proprio*, simplesmente a partir da religião, através da interpretação e explanação, seria uma empresa precária e perigosa, para cuja realização alguém somente poderia decidir-se se fosse coisa estabelecida que a verdade, igual ao ferro e aos outros metais que não são nobres, só poderia apresentar-se em estado mineral e não em estado puro, portanto, apenas poder-se-ia consegui-la por redução do minério (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 204)[429].

Mas afinal seria a *alegoria* o núcleo da religião? O que se impõe ao leitor schopenhaueriano é que o aspecto mais importante da religião será a revelação que se desvela na alegoria; o adepto, crente, fiel segue os ensinamentos religiosos de forma acrítica obediente. Como o povo não consegue acessar a verdade crua e desnuda, frisa o autor, os sistemas religiosos estão envoltos por uma aura misteriosa[430]. Esse é o significado da alegoria. A religião diz-se como absurdo; ela busca nas imagens e na linguagem mítico/simbólica comunicar suas verdades. Essa é a razão das alegorias se tornarem tão compreensíveis as inteligências mais rudes. Schopenhauer sustenta também que as religiões se eximem de dar provas e demonstrações de suas verdades por se valerem de alegorias, o oposto do pensamento filosófico, o qual é sempre estrito, objetivo, direto. O termo alegoria (*Allegorie*) sumariza, portanto, o valor e papel das religiões no pensamento schopenhaueriano. As alegorias aparecem em diversas passagens de seus textos, referindo-se de modo geral, a imagens concretas – metáforas por exemplo, as quais substituem conceitos abstratos. Por possuir essa natureza, a religião se aproxima consideravelmente das artes poéticas, campo no qual a sabedoria se expressa pela intuição e alegoria. O filósofo não aprofunda essa proximidade, porém, na estética de sua doutrina, o termo alegoria se faz presente. Lá ele afirma que "a alegoria é uma obra de arte que significa algo outro que o

[429] Schopenhauer, A. *WWVII*, ibidem.

[430] Nos *Parerga II* ele corrobora: Demófeles: "a religião não pode confessar abertamente sua natureza alegórica, isso se dá a entender suficientemente. Filatetes: Onde? Demófeles: Em seus **mistérios**. Inclusive *mysterium* nada mais é que o *terminus technicus* teológico para a alegoria religiosa. Todas religiões têm mistérios. Na realidade, o mistério é um dogma claramente absurdo que, apesar disso, esconde uma elevada verdade totalmente incompreensível em si mesma para o comum entendimento da massa rude; uma verdade que esta aceita de bom grado, sem deixar-se confundir pelo absurdo, pois comunicar a verdade, no sentido próprio da palavra à multidão, em sua forma nua é absolutamente impossível" (SCHOPENHAUER, p. 348, *grifo nosso*).

exposto nela" (SCHOPENHAUER, § 50, p. 273)[431]. Em Schopenhauer, a arte tem como intuito fundamental comunicar uma ideia (intuição imediata), entretanto, quando isso não ocorre reporta-se a um conceito abstrato; quando os conceitos abstratos não dão conta, surge a alegoria. A alegoria, pois, em Schopenhauer representa o indizível, o incompreensível, ela é a totalidade da ideia daquilo que dificilmente seria compreensível na forma conceitual. Na arte, trata da verdade intuída, nas religiões, trata dos mistérios, do inefável. O que nos interessa saber é que alegorias têm o objetivo de traduzir o saber abstrato, para que assim a multidão possa entender facilmente o que afirma aquele saber mais elevado.

Na filosofia de Schopenhauer encontramos ambas as metafísicas, a filosófica, dita 'autêntica', e a do povo, dita 'alegórica'. Em tese, parece-nos contraditório observar nas obras do autor de Dantzig a utilização de alegorias religiosas para explicitar sua própria filosofia, já que o pensador não deixa de considerar, em certo sentido, seu efeito prejudicial. Dentre outros aspectos, as alegorias demonstram a ignorância e incapacidade do povo de compreensão do verdadeiro conhecimento. Ante o caráter alegórico das religiões, Schopenhauer afirma que seu valor depende do "maior ou menor conteúdo verdadeiro que ela, sob o véu da alegoria, porta em si, em seguida da maior ou menor distinção com a qual aquele conteúdo pode ser visto através desse véu, logo da transparência desse véu" (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 205)[432]. Com base nesse critério, o autor avalia as alegorias mais fundamentais das principais religiões do mundo e conclui que as mais antigas são as mais perfeitas (*vollkommensten*). Ele faz menção em seus textos, sobremaneira, ao judaísmo, islamismo, cristianismo, budismo, hinduísmo e outras doutrinas religiosas. Dentre esses sistemas religiosos ele se interessa especialmente pelos orientais. Notamos isso mais claramente nos textos tardios do filósofo. Ou seja, não serão todas as religiões que Schopenhauer irá censurar, ele valoriza de modo exacerbado três religiões: uma face do cristianismo, o budismo e o hinduísmo. Contrabalanceando, ele critica o islamismo, o judaísmo e parte do cristianismo. Cumpre-se agora investigar a origem de tal predileção, já que todas elas são constituídas por alegorias. Para o filósofo, alguns sistemas religiosos possuem alegorias mais sábias e transparentes e se aproximam da verdade sensu próprio – sejam elas, o budismo e hinduísmo (bramanismo). Outras, por conseguinte, apresentam alegorias que se distanciam demasiadamente da verdade, seriam o judaísmo, o islamismo. Segundo o autor, estas duas últimas doutrinas religiosas, acrescida do cristianismo, incorrem

[431] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 217.
[432] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 603.

no erro que, como veremos a partir de Kant, será a recaída no realismo dogmático. Por outro lado, o idealismo transcendental enaltecerá em certo sentido o budismo e hinduísmo (bramanismo). Schopenhauer salienta que a diferença fundamental entre as religiões não se deve ao fato delas serem monoteístas, politeístas ou ateias, mas por serem *otimistas* ou *pessimistas*, como o autor denota:

> Eu não posso, como geralmente é feito, estabelecer a diferença fundamental entre todas as religiões pelo fato de serem monoteístas, politeístas ou ateístas; mas pelo fato de serem otimistas ou pessimistas, isto é, se expõem a existência deste mundo como justificada por si mesma, portanto, a louvam e celebram, ou a consideram como algo que// só pode ser concebido como a sequência da nossa culpa e, por conseguinte, em verdade não deveria ser, na medida em que reconhecem que dor e morte não podem jazer na ordem eterna, originária e imutável das coisas, não podem jazer que devem ser em todos os sentidos. A força com a qual o cristianismo pôde superar primeiro o judaísmo e depois o paganismo grego e romano encontra-se exclusivamente no seu pessimismo, na confissão de que a nossa condição é sumamente miserável e ao mesmo tempo pecaminosa, enquanto o judaísmo e o paganismo eram otimistas. Aquela verdade profunda e por todos dolorosamente sentida abriu caminho e teve como consequência a necessidade da redenção (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 207)[433].

Com esse critério, Schopenhauer concebe o judaísmo, o islamismo, o paganismo greco-romano e quase todos os panteísmos como otimistas e realistas absolutos. Essas religiões levariam a pior diante as outras religiões, pois percebem o mundo material como absolutamente real e consideram esta vida como agradável e repleta de benevolências. Em contrapartida, segundo o filósofo, se encontram o budismo e o hinduísmo (bramanismo), que são pessimistas e idealistas. O cristianismo, sustenta o autor, seria exceção. Destarte, ele revela-se uma estranha mistura entre o realismo e idealismo; o realismo herdado do judaísmo e o pessimismo do próprio mundo, e talvez de alguma assimilação da sabedoria das religiões orientais. O cristianismo idealista, o budismo e o hinduísmo reconhecem, como analisaremos detidamente, o mal no mundo e apontam a redenção como uma espécie de *soteriologia* com relação ao mundo. O filósofo elogiará o caráter ascético dessas religiões, bem como o abandono da vida mundana que elas salvaguardam. Também far-se-á necessário examinar a representação do absoluto, divino ou sagrado nessas religiões. As considerações e

[433] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 604.

pertinências sobre como o autor define “religiões otimistas” e “pessimistas”, e todos esses aspectos serão abordadas no próximo tópico deste capítulo.

3.2 RELIGIÕES OTIMISTAS E PESSIMISTAS

Vimos no tópico anterior desta tese que, conforme Schopenhauer, há no homem uma *necessidade metafísica* genuína, fruto da necessidade de explicação do sofrimento e do medo da morte presente no cosmos. Não obstante, nos defrontamos com dois tipos distintos de metafísica: a filosofia e a religião. A primeira se fundamenta na reflexão, na nossa capacidade de julgar e compreender; a segunda exige apenas a crença e a submissão a uma autoridade. Em outras palavras, podemos considerar que a religião satisfaz a mesma necessidade metafísica inerente a filosofia, embora com instrumentos distintos. Assim, pois, o intérprete é convidado a investigar a posição schopenhaueriana acerca da religião a partir dessas prerrogativas. Destarte, como dissemos, os dois elementos que verdadeiramente engendram a metafísica, seja ela de matriz religiosa ou filosófica, são a *morte* e o *sofrer*. Não podemos nos furtar a reconhecer a centralidade desses elementos na reflexão do filósofo acerca da “necessidade metafísica do homem”. Para Schopenhauer, o homem sofre e sofre mais ainda com a consciência de que nada poderá fazer para aplacar as dores da vida e seu aniquilamento com a morte. Não há saída, até mesmo o mais débil e ignorante dos homens se ver obrigado a pensar sobre o real significado do existir. Por isso, “devido a morte é que o ser humano possui filosofias e religiões” (SCHOPENHAUER, § 8, p. 43)[434].

Embora não seja o alvo central de nossa tese, é imperativo que façamos algumas ponderações a esse respeito. Conforme Schopenhauer, em menor ou maior grau, os homens se deparam com os *mistérios* do mundo. Os que mais se espantam são os que melhor desenvolvem sua capacidade reflexiva, os mais rudes pouco se importam com tais mistérios; nestes, certamente serão ínfimos os dilemas e enigmas que surgirão em suas mentes perante os problemas do mundo e da vida. O autor de Dantzig, contudo, salienta que, mesmo os sujeitos mais toscos e obtusos que vivem na ilusão e sem inquietações, quando sentem as dores da vida e a ameaça do perecimento, buscam uma resposta para a existência. É nesse solo que as religiões se edificam. As religiões dão conta das aflições dos homens incultos[435].

---

[434] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 53.

[435] Para isso, elas se utilizam das alegorias, como dissemos amplamente. Schopenhauer entende que as alegorias facilitam a compreensão do povo rude, pois elas expressam verdades de um modo não conceitual, direto.

Schopenhauer parte da posição de que a religião serve plausivelmente a humanidade, em específico a sua parcela mais inepta, pois fornece às respostas mais adequadas às questões últimas da existência[436]; ela torna-se para àqueles o meio mais visível de significação da vida. Segundo o filósofo, os homens rudes não conseguem se dedicar as questões metafísicas que requerem tempo e esforço para sua resolução, entretanto, esses sentem a necessidade de elucidar seus problemas, desde que, com uma linguagem compreensível.

Como se vê, nessa linha, grande parte do pensamento schopenhaueriano tem por intuito separar efetivamente a religião da filosofia. O filósofo nota que ambas são heterogêneas, portanto, seria ilógico uni-las num mesmo universo. Não se trata de uma simples contraposição; o filósofo defende tanto que cada uma seja vista dentro de sua especificidade, quanto aponta os erros que cada uma comete isoladamente. No âmbito da filosofia, como já discutimos amplamente, ele critica os sistemas que se apoiam em puras especulações; para o autor de *O Mundo,* tais filosofias acabam por criar doutrinas fictícias, imaginárias, sem vínculo com a experiência concreta. Neste caso, Schopenhauer propõe uma ruptura com as filosofias exclusivamente racionais que reduzem a realidade a explicações meramente abstratas; ao invés da simples razão, o autor conduz-nos uma outra forma de apreender o mundo, a intuição. É a intuição que traz a verdade filosófica por excelência; é ela que concebe à Vontade como a essência de todos os seres e objetos da natureza. No âmbito da religião, ele reconhece que embora os sistemas religiosos sejam fundamentais para a humanidade, pois relevam verdades (não-estritas) ao povo, que de outro modo seriam incompreensíveis, por outro lado, não descarta a possibilidade deste ser facilmente ludibriado. Para Schopenhauer, os homens que obedecem cegamente aos dogmas e preceitos das igrejas e tempos, sem quaisquer questionamentos, não são por inteiro livres e podem ser, sem a menor revelia, manipulados. Aqui Schopenhauer se aproxima do problema kantiano da *menoridade* do homem frente a razão. Kant ao ser perguntado sobre o que é o *esclarecimento*, responde: "esclarecimento (*Aufklärung)* é a saída do homem de sua *menoridade* da qual ele próprio é culpado. A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outrem" (KANT, 1985, p. 100). O problema em Schopenhauer se configura de modo complexo, pois embora o filósofo anteveja esse aspecto negativo da religião, em definitivo, não pode ser descartada. Se a religião admitisse seu

[436] O filósofo assevera, contudo, que, se as religiões se oporem "ao progresso da humanidade no conhecimento da verdade, então com o máximo de clemência possível elas têm de ser empurradas para o lado" (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 205; *WWVII*, p 603.)

caráter meramente alegórico e pretendesse que se acreditasse nela desta forma, ela manter-se-ia positiva. Porém, se a religião não aceita de bom grado essa limitação, certamente torna-se um veículo "inadequado" e pernicioso para a humanidade. Segundo o autor de *O Mundo,* uma religião destinada a multidão "que incapaz de exame e pensamento, jamais pode aprender as mais profundas e difíceis verdades *sensu proprio,* tem a obrigação de ser *sensu allegorico.* A verdade não pode aparecer nua diante o povo" (SCHOPENHAUER, cap. 17, p. 202)[437]. A religião trata de uma ordem completamente diferente; pode-se dizer que ela não se ocupa com coisas do entendimento comum, mas daquelas outras coisas, diante da qual as leis deste mundo aparente, desaparecem. É essa a utilidade da religião: ao invés de fazer demonstrações, ela revela simplesmente que as coisas são assim porque são. Por isso, o autor de *O Mundo* resolve elogiar Agostinho e Lutero. Segundo Schopenhauer, esses senhores conseguiram compreender efetivamente os mistérios do cristianismo, em contraponto do pelagianismo, que pretendia reduzir tudo à rasteira compreensibilidade.

Como já dissemos, Schopenhauer critica de forma mordaz a relação entre a *filosofia* e a *religião*; ele propõe que cada uma ocupe seu lugar, delimitando seu papel e natureza, sem que haja mistura dos domínios. Segundo ele, essa relação traz prejuízos e equívocos para ambo os lados. O equívoco surge em geral do desconhecimento da natureza alegórica da religião. O filósofo se reporta, em suas palavras, aos "partidários do supranatural" e aos racionalistas. Conforme está escrito no capítulo 17 dos Suplementos (p. 204)[438]: "ambos querem que o cristianismo seja verdadeiro *sensu proprio*", e não *sensu allegorico*: os primeiros querem afirma-lo, por assim dizer, em carne e osso, e os demais, por sua vez, procuram fazer a exegese, por meio da razão, de tudo que é caracteristicamente cristão. Ambas as tentativas são, para ele, inadmissíveis. O ideal para os dois tipos de metafísicas seria que permanecessem nitidamente separados e se mantivessem no seu domínio específico. Há várias passagens no corpus schopenhaueriano nos quais o autor explicita uma posição contrária a essa conciliação, ou, conforme pretendemos demonstrar, há um certo tipo de entendimento do que seria em seu tempo, a filosofia da religião. Apresentamos a seguir duas dessas passagens: uma sobre o equívoco e consequências da fusão entre a religião a filosofia de modo geral, e outra criticando especificamente a cultura de sua época, principalmente a hegeliana, talvez a que mais se esmerou nessa fusão.

[437] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 601.
[438] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 600.

> A tentativa de fundar uma religião a partir da razão coloca a religião na outra classe de metafísica, naquela em que a certificação é *interior a si mesma*, logo, coloca-se num solo estrangeiro, o dos sistemas filosóficos, conseguintemente na luta que estes, em sua própria arena, travam entre si, por consequência, sob a artilharia do ceticismo e o canhão pesado da *Crítica da razão pura:* querer aventurar-se aqui seria para a religião manifesta presunção (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 204)[439].

A citaçõão acima, embora não esgotem quantitativamente as críticas de Schopenhauer a relação estabelecida entre a filosofia e a religião, são amostras mais do que significativas daquilo que é comum a todas elas. Tal núcleo comum não apenas mostra as críticas do filósofo a essa conciliação, mas, também, como apontado anteriormente, o seu entendimento acerca da filosofia da religião. Com isso, já se adianta aquilo que a análise dos excertos irá denotar, a saber, que Schopenhauer critica não a filosofia da religião *per si*, mas sim uma certa concepção de filosofia da religião. O núcleo comum da crítica schopenhaueriana pode ser sintetizado na rejeição de dois pontos bastante específicos que serão analisados mais detidamente no capítulo deste trabalho: o fato da filosofia da religião tornar-se, a seu ver, uma teologia filosófica e atrelado a este, a percepção de que a filosofia da religião enquanto teologia filosófica necessita indelevelmente da moral para manter-se erguida, uma vez que a moral assentada na metafísica garante a bem aventurança eterna e o consolo aos homens perante os sofrimentos da vida e a morte. Conforme se verá, a radicalidade da compreensão schopenhaueriana do conceito de filosofia da religião apoia-se no entendimento que a teologia filosófica estaria a serviço das religiões monoteístas, principalmente do cristianismo, invertendo seu sentido. Segundo ele, a teologia teria transformado o cristianismo num otimismo contrário à sua essência. Esta posição pode ser melhor compreendida se considerarmos que, para o filósofo, "o valor de uma religião dependerá, portanto, do maior ou menor conteúdo verdadeiro que ela, sob o véu da alegoria, porta em si, em seguida da maior ou menor distinção com a qual aquele conteúdo pode ser visto através desse véu, logo da transparência desse véu" (SCHOPENHAUER, cap. 17, p. 205)[440]. Schopenhauer tece essas considerações após uma avaliação acurada das principais alegorias presentes nas religiões que ele conhecia na época. Ele analisou algumas religiões e conclui que, assim como as línguas, as mais antigas são justamente as mais perfeitas

[439] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 602.
[440] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 603.

(*vollkommensten*). Mas não é somente o fato de serem antigas que explica tal conclusão; em conformidade com a consideração exposta acima, há um critério bem específico que distingue as religiões, um que torna, na visão do filósofo, algumas religiões superiores às outras: para ele, as religiões mais perfeitas são aquelas que reconhecem o mal no mundo e apontam como salvação/redenção do homem não uma vida após morte, mas um *consolo diante o sofrimento e a morte* e até a própria *negação completa deste mundo*. É a *rejeição* da vida mundana que fundamenta este critério e confere primazia a algumas religiões. Por isso Schopenhauer considerará o buddhismo uma religião superior as demais (SCHOPENHAUER, cap. 17)[441].

Com essa cosmovisão Schopenhauer desconstrói todo alicerce o qual edificar-se-ia a teologia filosófica de seus contemporâneos. Se em seu tempo era comum a concepção de que o homem necessita do divino, do absoluto, do transcendente para enfrentar a morte e sofrimentos do mundo, agora, na ótica schopenhaueriana, prescinde-se da representação deste arcabouço metafísico. Em Schopenhauer o arcabouço metafísico (cumpre-se dizer o transcendente e não o imanente) é substituído pela ética – para o filósofo, a relação do homem com o mundo fundamenta-se e expressa-se nas atitudes éticas que visam o consolo e redenção do homem. Esta mudança não é apenas a pedra angular da filosofia da religião schopenhaueriana, mas também condição de possibilidade de todo seu *ateísmo*. De fato, esta distinção será axiomática, pois aponta a ruptura da concepção schopenhaueriana com as demais perspectivas. É nessa linha que Schopenhauer se aproxima de Feuerbach. Basta comparar as teses básicas que podem resumir o conjunto de suas reflexões sobre o caráter da religião, para constatar à primeira vista, essa proximidade. Para ambos pensadores "Deus e a religião se reduzem em última instância a uma expressão e criação do espírito humano. E sobre essa afirmação giram todas as ulteriores explicações (ARRAYAS, 1990, p. 03)". Conforme investigaremos, a filosofia da religião de Schopenhauer e a de Feuerbach serão uma das mais eloquentes expressões do ateísmo antropológico moderno.

No final do tópico anterior já havíamos apontado que, na ótica schopenhaueriana, a diferença fundamental entre as religiões, não repousa no fato delas serem monoteístas, politeístas ou ateias, mas sim por serem *otimistas* ou pessimistas. É esse o paradigma que o autor utiliza para classificar e analisar os sistemas religiosos. O excerto o qual nos referimos também sumariza alguns dos pilares daquilo que, neste trabalho, pretendemos demonstrar

[441] Schopenhauer, A. *WWVII*.

como sendo o *ateísmo religioso* schopenhaueriano. Schopenhauer embora ateu, não nega a capacidade das religiões oferecerem um consolo diante o sofrimento e da morte. Para além disso, há elementos absolutamente não negligenciáveis que denotam como parte da filosofia de Schopenhauer foi influenciada direta e indiretamente por algumas religiões. Exemplo disso é o apreço do filósofo pelas religiões orientais. Já nos manuscritos de juventude encontramos evidências históricas que ressaltam essas aproximações e influências[442] - falaremos mais sobre isso quando nos reportarmos as religiões indianas no pensamento do filósofo. Segundo Mesquita (2018), "por um lado, esses fragmentos demonstram como Schopenhauer foi, aos poucos, utilizando alguns conceitos indianos para ilustrar sua própria filosofia. Por outro, eles também apresentam como certos conceitos indianos geraram transformações fundamentais em algumas ideias do filósofo até a publicação de sua obra capital, em 1818". Mas Mesquita alerta que algumas perspectivas consideram que os fragmentos referentes ao pensamento indiano nos escritos schopenhauerianos são, na melhor das hipóteses, tomadas como ilustrações e confirmações da filosofia de Schopenhauer. Esse é o caso de Safranski (2011). Mesquita, contudo, refuta frontalmente esta tese. Segundo ele, alguns conceitos criados pelo filósofo, especialmente o de Representação e o de Vontade, geraram sob certos aspectos transformações a partir de apropriações de algumas características do pensamento indiano. Outro exemplo da influência de algumas religiões na doutrina schopenhaueriana é a constatação do lado místico de sua filosofia. Picoli (2018) defende esta tese. Segundo ela, quando Schopenhauer discorre sobre a negação da Vontade, o autor se vale de alegorias religiosas cristãs para mostrar o "*quê"* o mundo é. Conforme a estudiosa (p.8), tais alegorias presentes no livro IV de *O Mundo "*não são meras 'lantejoulas', que estão ali só para enfeitar a filosofia do autor, com a ínfima tarefa de esclarecer o que foi dito". O uso dessas alegorias tem a função ímpar de mostrar o indizível, o incomunicável. Em ambos os casos prevalece, portanto, a ideia inequívoca de que o tema "religião" em Schopenhauer não é insignificante, contrariando as perspectivas que reduzem as religiões a meras comparações, como se elas não gerassem nenhuma contribuição relevante a filosofia do autor.

[442] Cf.: Tese de doutoramento de Fábio Luiz de Almeida Mesquita (2018) intitulada *Schopenhauer e a Índia: apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mytologie des Indous e Asiatick Researches no período de gênese da filosofia schopenhaueriana*. Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Profº Drº Eduardo Brandão.

O que Schopenhauer pretende mostrar de maneira cabal é que qualquer discurso religioso que afirme a existência deste mundo como justificada em si mesma, ou seja, que ele é alvo de dádiva, e por isso louvado e glorificado, esquece o fato deste ser uma mera ilusão da qual deveríamos nos livrar para atingir a "redenção", falha terrivelmente. O erro reside no esquecimento de que vivemos no vazio e na superficialidade da existência. Tudo começa quando o espírito humano não satisfeito com as preocupações, ansiedades que lhes são postos no mundo real, cria para si "um mundo imaginário na figura de milhares de superstições, as mais variadas, ocupando-se com ele, das mais diferentes maneiras" (SCHOPENHAUER, § 58, p. 374)[443]. É visível que Schopenhauer trata nesse excerto da genealogia da religião. Como Feuerbach, Schopenhauer sustenta que as religiões e suas representações metafísicas são criações do homem[444]. Contudo, diferente daquele, o qual reduz a religião a pura fantasia, engano, alienação, o autor de *O Mundo* mostra que as religiões e suas alegorias sempre foram de suma importância. Mas a teoria schopenhaueriana vai além, pois o filósofo se debruça não apenas sobre a natureza da religião *per si*. O segundo momento deste itinerário foi analisar e investigar cada uma separadamente, para então, compará-las. Por isso, Schopenhauer mostra-se absolutamente ciente quanto a concepção de que alguns sistemas religiosos são mais perfeitos que outros.

No § 162 de *Parerga e Paralipomena II* constatamos mais uma vez que Schopenhauer assume esta posição. Como já comentado, o autor de *O Mundo* classifica as religiões como pessimistas ou otimistas. O solo da reflexão schopenhaueriana enfatiza que ambas perspectivas apresentam respostas àquela necessidade metafísica inerente ao homem, porém por caminhos distintos. Ora, a tendência otimista subscreve que, por mais que os seres humanos pereçam, algo mais importante impera, qual seja, a espécie. Por trás da espécie existe algo ainda mais fundamental, a Vontade, não qualquer vontade, mas a Vontade de vida que nos move interruptamente. Daí sua afirmação de que o "otimismo é no fundo o

[443] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 288.

[444] Nas palavras do autor: "Demônios, deuses e santos são criados pelos humanos segundo sua própria imagem e semelhança: a eles são oferecidos incessantemente sacrifícios, preces, decorações de templos, promessas e seu cumprimento, peregrinações, homenagens, adornos, etc. Seu culto entrelaça-se em toda parte com a realidade, até o ponto de obscurece-la: quaisquer acontecimentos da vida são considerados como intervenções daqueles seres: o comércio com eles ocupa metade do tempo de vida e mantém constantemente a esperança, tornando-se, pelo estímulo da ilusão, amiúde mais interessante do que o comércio com os seres reais. Trata-se aí da expressão do sintoma relacionado à dupla necessidade humana, uma por ajuda e amparo outra por ocupação e passatempo: se, de um lado, com frequência o ser humano trabalho diretamente contra a primeira necessidade empregando inutilmente tempo e força preciosos em preces e sacrifícios quando surgem acidente e perigos, em vez de trabalhar para evita-los, por outro, serve tanto melhor à segunda necessidade mediante aquele fantástico intercurso com um mundo onírico de espíritos: sendo este o ganho nada desprezível de todas as superstições" (SCHOPENHAUER, § 58, p. 374; *WWVI*, p. 289).

injustificado autoelogio da verdadeira autora do mundo, a Vontade de vida (*Willens zum Leben*), que complacentemente se mira em sua obra: conseguintemente, o otimismo não é apenas falso, mas também é uma doutrina perniciosa" (SCHOPENHAUER, capt. 46, p. 697)[445]. Por outro lado, a tendência pessimista apregoa que a afirmação da Vontade de vida que nos impulsiona sempre a seguir em frente, alimentando nossos egos e desejos, é um equívoco; para este caminho há uma saída possível: sua autonegação.

Não nos convém analisar aqui todas as nuances de cada uma dessas perspectivas. Este exame nos levaria a outros horizontes que destoam do cerne desta pesquisa; por exemplo, poderíamos nos debruçar sobre os aspectos étnicos, políticos, históricos que envolvem essas religiões, mas não é esse o nosso propósito. Nosso propósito é o mesmo da teoria schopenhaueriana, analisar a consideração metafisica dessas doutrinas. Lefranc (2007, p. 43) ressalta que é justamente nesse sentido que Schopenhauer critica a teoria da religião de Hegel: "não é o desenvolvimento histórico das religiões que no-lo dará a conhecer, segundo a dialética hegeliana ou conforme a progressão positivista para a "sociolatria" de um Augusto Comte. Não se deve esperar de um processo histórico que ele revele, enfim a essência da religião". Isso não significa, porém, que Schopenhauer despreze a história das religiões. O filósofo procura compreender as religiões prescindido de uma interpretação histórica, mesmo utilizando o trabalho dos historiadores das religiões, assevera Lefranc (2007). Isso se dá porque o autor de *O Mundo* considera as religiões a partir das alegorias e verdades metafísicas que elas expressam. A consideração metafísica que define as religiões, a qual Schopenhauer se reporta, tem muito mais a ver com o homem que com qualquer representação do divino. Por isso, em sua teoria da religião, tal como expressa na argumentação acima, subjaz o homem, mais especificamente, a consciência humana e seu *posicionamento* diante aquela Vontade mordaz, núcleo e essência de todo seu ser.

Esta tese, em suma, mostra que a concepção do filósofo apresentada até então recairá no espectro antropológico. É o homem o centro, portanto, da investigação. Na filosofia de Schopenhauer, a conversão do querer é fundamental. Conforme o entendimento do autor, ela inicia-se como conversão do intelecto; para ele, antes que o querer viver possa ser aniquilado, ele precisa ser reconhecido como um erro. Segundo Safranski (2011), Schopenhauer reconhece que existem experiências capazes de transcender o entendimento comum. O autor denomina esta experiência, que não tem nada a ver com as categorias

[445] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 938

tradicionais do entendimento de "melhor consciência" (*bessere Bewußtsein*)[446]. Já falamos anteriormente sobre este assunto quando destacamos a teoria das ideias no pensamento do autor. Contudo, vale ressaltar novamente o fato do filósofo distinguir este tipo de consciência da chamada "consciência empírica".

Dissemos antes que a consciência empírica se refere apenas ao mundo das aparências, ao mundo que "aparece" aos nossos olhos, é ela responsável por captar as coisas no mundo como representação. Nesse sentido, diríamos que a consciência empírica trata tão somente de nossas faculdades perceptivas e cognoscitivas, contudo, não é só isso que o filósofo quer deslindar. Schopenhauer entende que além de possuir este caractere, a consciência empírica revela-nos como estamos acorrentados ao jugo de uma vida ilusória e quimérica. O mundo da aparência existe, porém existe como ilusão[447], engano. Safranski, (2011) nesse sentido, sustenta que Schopenhauer diferente de Kant, atribui a consciência empírica (consciência cognoscitiva) um duplo significado. Enquanto o autor de *A Crítica* afirma que tal consciência é apenas um modo de perceber e de conhecer o mundo e seus objetos, o filósofo de Dantzig denota que essa consciência diz respeito a nossas faculdades perceptivas por um lado, mas por outro, remete-nos igualmente ao engano, que é viver diariamente uma vida falsa. "A consciência empírica, que na tese de doutorado de Schopenhauer se limitava a ser exclusivamente um tema epistemológico, isto é, limitado à análise da teoria do conhecimento, transformou-se agora em um problema ético" (SAFRANSKI, 2011, p. 364). Esse entendimento está exacerbado não apenas no *O Mundo;*

---

[446] Observemos que Schopenhauer trata desse tipo de conhecimento antes mesmo da construção de sua obra capital, *O Mundo* (1818). Além disso, consideremos que tal conhecimento será fundamental para a compreensão do lado místico de sua filosofia. Sobre o primeiro aspecto Safranski corrobora (2011, p. 362): "as precauções de Schopenhauer procediam da mesma fonte de que posteriormente brotariam as de Wittgenstein, o qual, aludindo ao que verdadeiramente é importante, apresenta a seguinte constatação no final de seu *Tractatus:* "De tudo que não se pode falar, sobre isso deve-se calar". Arthur Schopenhauer desejava saber exatamente onde começava o silêncio e até que ponto seria possível conservar a linguagem, mesmo que em termos de uma linguagem transmutada (*gewandelte*), isto é, revestida de uma outra roupagem. Suas anotações do ano de 1814 e até os princípios de 1815 revolviam em torno deste problema.

[447] Schopenhauer atribui ao mundo como representação uma realidade meramente aparente ou uma não-realidade nos seus escritos de juventude e também em sua obra magna, *O Mundo.* Em *O Mundo* esse posicionamente confirmasse pois, como já apontamos, o filósofo opta pelo vocábulo *Erscheinung* (aparência) ao invés de *Phänomen* (fenômeno). A escolha deve-se pelo fato do termo fenômeno, de origem grega, possuir em termos de significação, uma consistência maior que o outro. Aquele denota algo real, este não. Como foi argumentado, essa questão é importante para que possamos compreender a epistemologia quanto a ética schopenhaueriana. Safranski (2011, p. 364) fazendo referência a esse problema, evoca a seguinte metáfora para falar da consciência empírica, a consciência responsável justamente pela percepção do mundo das aparências: a consciência empírica "se assemelha a um pequeno esquilo que corre ao redor de uma roda. Se anteriormente a consciência empírica era considerado um apalpamento que explorava a superfície de uma esfera, sem jamais conseguir penetrar, por encontrá-la totalmente lisa, agora ela passou a ser comparada com o movimento dos nossos apetites insaciáveis, que nos mantém aprisionados em uma trama sem sentido e sem meta".

Safranski revela-nos que nas anotações dos manuscritos de 1814 já havia essa antítese: a "melhor consciência" se destina a produzir a nossa libertação do querer, e a "consciência empírica" é a manifestação, afirmação da Vontade. Enquanto a primeira nos resigna, a segunda nos escraviza. Como veremos no próximo capítulo deste trabalho, Schopenhauer desenvolve com maestria sua metafísica da Vontade, mas algo permanece indissociável a ela, a "negação da Vontade" (*Verneinung des Willens*). A redenção (*Erlösung*) do homem figura, sem dúvida, como o ápice desse segundo movimento da filosofia schopenhaueriana.

O processo de negação da Vontade, que culminará na resignação/redenção do homem, parte, portanto, do caminho gnosiológico (não o reflexivo) para, então, adentrar ao plano ético. O otimismo e pessimismo presentes nas religiões são frutos deste processo. No caso das religiões otimistas, o filósofo considera que essas religiões se consolidaram em consequência de um equívoco. Qual equívoco? Acreditar que os seres humanos foram criados para serem felizes e eternamente (ainda que na figura da espécie). O autor de *O Mundo* admoesta que, enquanto o otimismo prevalecer, o intelecto fica subordinado aos fins da Vontade, sejam estes atrozes ou indulgentes. Claro está que para Schopenhauer, nem todas os sistemas éticos e religiosos reconhecem o mal no mundo, nem o sofrimento, nem os infortúnios que enfrentamos; por exemplo, acerca da ética grega, com exceção de Platão, e da ética hindu ele afirma (SCHOPENHAUER, § 162, p. 328)[448] os primeiros são "capazes de levar uma vida feliz, *vida beata*", enquanto ética hindu orienta-nos a libertação e resignação da vida em geral". O filósofo entende que a cisão entre esses pontos de vista é imprescindível para a recusa da filosofia e concepção de religião que ele quer afastar-se e aqui já sabemos sua escolha. É o que fica patente em suas observações sobre o paganismo greco-romano, o judaísmo e o islamismo. Segundo ele, todos esses sistemas religiosos são, em maior ou menor grau, otimistas. Por isso, ele os rejeita fatalmente. Comecemos analisando o paganismo greco-romano.

Schopenhauer no, § 162 dos *Parerga II* mostra que se contemplarmos os belos sarcófagos antigos, veremos que eles são adornados com imagens de cerimônias de casamento e deleites nupciais, sem quaisquer restrições; por outro lado, se observarmos o féretro cristão, logo notaremos que este é revestido de uma obscura e lânguida imagem, o cristo crucificado em cima. Para o autor de *O Mundo*, a contraposição é muito significativa. Ambos tratam da morte, porém, de formas opostas. O primeiro caracteriza a *afirmação* da

[448] *PP II*.

vontade de vida; dela segue-se que a vida caminha reta e sublimemente ao longo do tempo através da sexualidade, por mais que as formas passageiras queiram alternar-se; aqui prevalece a ideia da imortalidade na natureza - os seres são efêmeros, a espécie mantém-se perpétua[449]. A outra expressa, mediante os símbolos do sofrimento e da morte, a negação da vontade de viver e a salvação do homem. O caixão cristão representa a finitude e a resignação ante as dores do mundo. Nesse âmbito, na visão do filósofo, o cristianismo se sobressai, pois apregoa que o querer torne-se não querer (*"donec voluntas fiat noluntas*"). Em suma, o que o autor quer dizer é o seguinte: "a verdadeira contraposição entre o espírito do paganismo greco-romano e do cristianismo é que um se apoia na afirmação da vontade e outro em sua negação – ante a qual, em última instância, o cristianismo, fica fundamentalmente, com a razão" (SCHOPENHAUER, § 162, p. 329)". Sobre o paganismo greco-romano Schopenhauer ainda enfatiza que este foi importante para desenvolvimento da ilusão teísta Ocidental, embora opondo-se vivamente a ela no que diz respeito a criação do mundo.

Ora, novamente aí a questão da afirmação e negação da Vontade aparecem. Em grande parte, a posição schopenhaueriana acerca da religião é subsumida nessas duas proposições. No que diz respeito especificamente ao paganismo e sua visão otimista da realidade, temos, porém, uma dupla consideração: de um lado, embora o filósofo reconheça decididamente que este se coloca do ponto de vista da afirmação da Vontade, por outro, ele não nega que os gregos foram profundamente comovidos com a miséria da existência; tal fato pode ser corroborado com tragédia, uma criação genuinamente grega. De fato, eles inventaram a tragédia. Porém note-se que, enquanto seus heróis trágicos se submetem ao destino inevitável e à vontade inflexível dos deuses, eles não desistem da vontade de viver. Na letra do autor: embora os gregos "se colocassem do ponto de vista da afirmação da vontade, no então foram profundamente afetados pela miséria da existência. Isso testemunha já a invenção da tragédia, que lhes pertence" (SCHOPENHAUER, capt. 46, p. 699)[450].

---

[449] Para Schopenhauer, a vontade mantém-se perpétua dado seu anseio de existência, *o querer viver* propriamente. Ela é superior aos indivíduos, não importando se são dois ou milhões deles. A vontade se vale da sexualidade para subsistir e, para isso, reveste-se do amor, não o compassivo, mas aquele dos casais enamorados. Por trás de todas as promessas, afeto, lascívia voluptuosidade, permanece o desejo de procriação. Por isso o filósofo afirma: "a vontade da espécie é de todas aquelas qualidades para ele repulsivas, // de tudo não se dá conta, a tudo desconhece e liga-se para sempre ao objeto de sua paixão; aquela ilusão cega completamente a pessoa, que desaparecem em sendo satisfeita a vontade da espécie, restando-lhe uma companhia odiosa. Apenas a partir daí é explicável a frequência com a qual vemos homens bastante razoáveis, até distintos, ligados a dragões e capetas e não concebemos como puderam ter feito uma tal escolha. Daí os antigos representarem o amor como cego" (SCHOPENHAUER, capt.44, p. 633; *WWVII*, p. 913).

[450] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 939.

Tanto a respeito do paganismo, quanto de outros sistemas religiosos, conforme veremos, não nos causa espanto o fato do filósofo aproximar sua metafísica da Vontade ao otimismo. As considerações que apontamos acima já indicam isso. Mas há passagens ainda mais significativas neste sentido. A teoria da afirmação da Vontade assevera que por mais que os indivíduos sucumbam, a espécie, ou mais fundamentalmente, a Vontade de viver permanece. As religiões otimistas consolam a morte individual com a promessa da imortalidade. Qual imortalidade? A imortalidade da alma e também da Vontade. O escopo da leitura schopenhaueriana é exatamente o seguinte: as religiões otimistas pregam tanto que há uma vida para além da morte, quanto a perspectiva de que a própria natureza ecoa essa certeza da imortalidade, através do querer viver. Por ora, nos dediquemos a esse segundo aspecto, a vontade que se eterniza na natureza[451]. O querer viver, afirma ele, não cessa quando o indivíduo morre, ele é sempre um *continuum*. Nesse sentido, há um fato extraordinário, aponta Polka (2014): Schopenhauer abraça com absoluta consistência e coerência o reconhecimento incondicional e explicito de algo contraditório - *a verdade da vida é a verdade da morte*. A vida, enquanto existência do ser humano individual, é verdadeiramente a morte; a morte entendida como a aniquilação da vida individual. A morte, essência da espécie, passa a ser, sob esta ótica, verdadeiramente a vida, a eternidade da espécie. Schopenhauer demonstra, pois, que o propósito da vida é morrer (como indivíduo), já o propósito da morte é viver (como espécie). Nesses termos, concluímos então que a morte é a vida e que a vida é a morte.

A ideia de que a vida se eterniza na natureza é amplamente difundida por Schopenhauer. Em uma das passagens centrais dos *Suplementos* de *O Mundo,* o filósofo profere que a "a planta e o inseto morrem no fim do verão, o animal, o ser humano, depois de alguns anos: a morte ceifa incansavelmente. Entretanto, malgrado isso, é como se não fosse de modo algum assim, tudo sempre existe em seu lugar e posição, justamente como se tudo fosse *imperecível* (SCHOPEHAUER, capt. 41, p. 573)[452]. Em algumas linhas abaixo o pensador conclui sua posição afirmando que a morte e o nascimento não atingem o ser próprio das coisas, mas que este permanece intacto e que todas as coisas que existem, existem duradouramente. Por isso o autor ressalta: "a Vontade de vida aparece no presente

[451] Falaremos mais adiante sobre a imortalidade da alma e a possibilidade de uma vida além-morte na perspectiva schopenhaueriana. Vale aqui ressaltar apenas que para Schopenhauer, "a esperança de uma imortalidade da alma vem sempre atrelada à de um "mundo melhor"- um signo de que o mundo presente não vale muito (SCHOPENHAUER, 2000, p. 66).
[452] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 850.

sem fim; porque o presente é a forma de vida da espécie, que por isso não envelhece, mas permanece sempre jovem" (SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 573)[453]. Ora, é esta consideração que está na base do otimismo nas religiões apontado pelo autor. Por esta razão o otimismo é descrito como a própria afirmação da Vontade[454].

A diferença radical entre o otimismo e o pessimismo apresentada pelo filósofo o conduz diretamente a um solo de inquietações que ele não pode prescindir ou deixar de escolher, e é isso que acontece. O autor de *O Mundo* não nega seu posicionamento; para ele, de forma irrevogável, o pessimismo tem mais razão do que o otimismo. Se a predileção pelo pessimismo está no centro de suas reflexões, segue-se que o autor de *O Mundo* deve necessariamente enfrentar aquela que, talvez, seja a questão mais fundamental de toda tentativa de elaboração de sua filosofia da religião, a saber, que o pensador reconheça as religiões não pelo fato delas possuírem um arcabouço metafísico, seja na figura do absoluto, do transcendente, ou até mesmo na promessa de uma vida eterna, mas sim por elas serem capazes de mostrar que mundo está repleto de mazelas e que a vida humana não passa de uma quimera quando associada a alegria, ao prazer, pois sua essência é justamente o caráter absurdo da existência.

Essa visão impõe-se como primeira na filosofia da religião do autor, se não na ordem da investigação, ao menos na sua visão de mundo e acerca das religiões. A partir dessas questões, é praticamente impossível não perceber que a filosofia da religião de Schopenhauer surge como resposta as consequências sombrias da metafísica que perdurou em quase todo pensamento ocidental, sobretudo àquela amalgamada a teologia. De Agostinho até Hegel este problema aparece. Não obstante, o enfrentamento deste problema é quase insípido; poucos pensadores[455] se propuseram a romper com tal sistema como Schopenhauer o fizera.

---

[453] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 851.

[454] Já vimos no primeiro capítulo desta tese que a Vontade se afirma em todos os seres da natureza, inclusive, nos seres inanimados, porém, é no indivíduo que ela delega sua maior potência. Schopenhauer destaca que no homem prevalece um anseio de conservação irrefreável, haja vista que nele há a reflexão. O homem se esforça por sua conservação, entretanto, o que realmente importa é a conservação da espécie. Esta é, em última instância, mais pungente, já que a vida da espécie supera a vida do indivíduo. Em outros termos, o filósofo entende que a natureza possui apenas um objetivo, qual seja, a manutenção da espécie. O indivíduo é apenas um degrau, afinal é por meio dele que a espécie se mantém. É justamente por isso que, no mundo animal, observa o filósofo, o desejo básico da reprodução se sobrepõe o da alimentação. A Vontade quer vida e isso ela só obtém através da sexualidade. O impulso sexual é, para o autor de *O Mundo*, "o núcleo da Vontade de vida, consequentemente, a concentração de todo querer" (SCHOPENHAUER, capt. 42, p. 613; *WWVII*, p. 879). No capítulo 19 dos *Suplementos* de *O Mundo*, o autor já havia afirmado que "de modo inteiramente especial, os envolvimentos amorosos são chamados casos do coração, *affaires du coeur*, porque o impulso sexual é o foco da vontade e a escolha relacionada ao mesmo constitui a principal questão do querer natural humano (SCHOPEHAUER, capt. 19, p. 287; *WWVII*, p. 659).

[455] Clément Rosset (1989) na obra "*Lógica do pior*" afirma que a filosofia ocidental surgiu a partir da *desaparição* das noções de acaso, caos e desordem. Isso testemunhara Anaxágoras com a afirmação de que no

Horkheimer enxerga esse marco revolucionário da filosofia de Schopenhauer e remota a Platão e, posteriormente a toda tradição filosófica, a concepção de que o mundo se sustenta na esperança e é provido de sentido. Com o autor de Dantzig, o mundo perde esse status.

> A partir do grande discípulo de Platão que foi Aristóteles, o pensamento europeu se ateve ao postulado de que um ente, quanto mais real, mais verdadeiro, mais firme e mais eterno fosse, mais bondade e perfeição possuiria. Não existe, que eu saiba, nenhum dogma filosófico que tivesse uma validez tão geral como esse. Os homens deviam se orientar pelo mais real, pelo que é em si. Partindo do eterno deduzia a filosofia o sentido e as prescrições para a vida passageira e já expressamente, já sub-repticiamente, se estabelecia com isso a pacificação de todo afã, a recompensa do bem. Estar em harmonia com o supremamente real, com o melhor e mais poderoso, só podia acarretar o bem. Os filósofos trataram de fundamentar a esperança - essa esperança que em outros tempos tivera sua sustentação na autoridade dos padres e na revelação – de modo mais adequado à época, vale dizer, mediante a razão humana. É com tal convicção filosófica que é ao mesmo tempo a função da filosofia, que Schopenhauer rompeu (HORKHEIMER, 1971, p. 99).

O ponto basilar da posição schopenhaueriana é que, devido ao caráter *sui generis* da existência, entendida sumariamente como lassidão, torpor, penúria, esta representa a face e o ápice da visão pessimista. Schopenhauer sustenta que mundo não possui esperança, um *télos*; nem no céu, nem na terra, não existe para ele, razão de ser. O filósofo contra o espírito de seu tempo, aponta Cacciola (1988, p.2), propõe a "negação de um fundamento para o mundo, na figura de um Deus criador" e com isso, "faz com que a verdade deixe de ocupar

---

começo existia o caos, depois veio inteligência, e arrumou tudo. Rosset continua e destaca que uma das primeiras palavras de importância, a ter ressoado na consciência filosófica do homem ocidental foi justamente que o caos *não era mais*. O caos, o acaso e a desordem foram então relegados a um nível inferior por longos séculos. Quase todos os filósofos durante este tempo concordarão em pensar que a tarefa da filosofia era revelar uma certa *ordem*. A ideia era arrumar a desordem aparente e fazer aparecer as relações constantes e dotadas de inteligibilidade, assegurando assim a possibilidade de uma melhora em relação ao mal-estar vinculado a herança horrenda precedente. Tal fórmula estabeleceu que a realidade para se tornar inteligível dever-se-ia ser constituída por uma natureza ontológica e outra teleológica. Sobre a natureza ontológica e a teleológica nos diz Rosset (p. 13): pela natureza ontológica "estima-se que a ordem dos pensamentos tem ascendência sobre a "ordem" dos seres, o que supõe além disso o fato de que o ser é, de certo modo, ordenado"; pela teleológica assevera: "a revelação desta ordem ao mesmo tempo intelectual e existencial é suscetível de culminar na obtenção de uma melhora. Nessas perspectivas, o exercício da filosofia recobre uma tarefa séria e tranquilizadora: um ato simultaneamente construtor e salvador". Opostamente a esta filosofia, surgiram pensadores que propuseram uma tarefa exatamente inversa. Foram filósofos cujo alvo era dissolver a ordem aparente para reencontrar o caos enterrado lá atrás. O objetivo desses filósofos era dissipar a ideia que a felicidade tornar-se-ia algo possível, já que para eles, prevalecia a percepção de que desgraça e a miséria permeiam a existência. "Assim aparecem sucessivamente no horizonte da cultura ocidental pensadores como os sofistas, como Lucrécio, Montaigne, Pascal ou Nietzsche e outros" (ROSSET, 1989, p. 14-15).

o lugar que sempre foi seu na metafísica clássica". Dito de outro modo, a busca da verdade, tão cara a filosofia clássica, perdera seu prumo e sentido. O otimismo, em contraposição ao pessimismo busca estabelecer tal verdade, mas trata-se de um discurso vazio, com um modo de pensar não apenas absurdo, mas também vil, afirma Schopenhauer. Conforme o pensador, o otimismo mostra-se "um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade. – Não se pese que a doutrina da fé cristã seja favorável ao otimismo, ao contrário, nos evangelhos as noções de *mundo e mal* são quase sempre empregadas como sinônimos " (SCHOPENHAUER, § 59, p. 378, grifo nosso)[456].

O otimista acredita veementemente que as coisas mais perfeitas surgiram porque elas já existiam no intelecto, pois só através desse intelecto, dessa mente suprema que existência pode ser concebida como justificável, logo como algo louvável. Que mente suprema seria essa? Quem poderia justificar toda ordem e dá sentido à existência, ser o autor de uma obra perfeita e absolutamente sábio na tradição filosófica ocidental, senão Deus? Lefranc ressalta que Schopenhauer formula um argumento particularmente interessante sobre isso. Conforme o intérprete, em um texto curioso, quando estava com seus dezessete anos, o pensador teve a intuição central de sua filosofia: "ele se convenceu de que o mundo, longe de ser a obra de um ser infinitamente bom, era a obra de um demônio que chamara criaturas à existência só para se deleitar com a visão de seus tormentos" (LEFRANC, 2007, p.36-37). Após esse insight, o filósofo sem demora reconheceu que tal demônio se tratava apenas de uma imagem, pois ao amadurecer, logo constataria que esta força e onipotência secreta responsável por todo o sofrimento do mundo não poderia ser nenhuma outra coisa, senão a Vontade. Schopenhauer é consciente que traduzir a alegoria do demônio em termos filosóficos significaria também denunciar o teísmo a que Leibniz estava aferrado. O autor de *O Mundo* sabe que em Leibniz prevalece a crença na existência de um Deus criador de todas as coisas. Conforme essa concepção, a Deus é outorgada a tarefa de formular um sentido totalizante para a existência humana e do próprio universo enquanto tal. Essa concepção afasta-se das tendências niilistas que apregoam o aspecto sem valor, sem sentido do mundo, justamente aquelas Schopenhauer se aproximara. É esse o alicerce do teísmo de Leibniz. Este que sustenta que existe um ser absoluto, divino, transcendente que teve o

[456] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 291.

desejo de criar o mundo e, ao mesmo tempo, o mantém[457]. Deus aparece como causa primeira de tudo que existe; Deus seria essa causa absoluta.

De acordo com o autor de *O Mundo,* Leibniz teria sido profundamente ingênuo ao tentar transpor as crenças do *Antigo Testamento* para sua filosofia[458]. No Antigo Testamento, logo no início, encontramos uma passagem bastante expressiva que coincide com o otimismo leibniziano: "Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom" (Gênesis, 1:31). É essa bondade, onisciência, onipotência divina que Leibniz trata em sua teoria do melhor dos mundos possíveis. O teísta entende que Deus decidiu criar este mundo, mediante a possibilidade de existência de muitos outros mundos. Os "mundos possíveis" não existem na realidade, pois são ideias presentes no intelecto divino que lutam por existir, através do livre agir de Deus. Foi a vontade de Deus que optou pela criação deste mundo ao invés de outros. Sendo o artífice supremo do universo, Deus escolhe, dentre um número infinito de projetos, aquele que, é o melhor de todos. A escolha divina não é outra senão aquela que segue a perfeição; é ela a fonte do princípio do "melhor". Escolher para Deus é sempre escolher o melhor. Schopenhauer discorda dessa concepção. Ele sustenta que a intenção do otimismo de Leibniz era, antes de tudo de justificar o Deus da Bíblia. Em linhas gerais, Lefranc (2007, p. 38) sobre a contraposição do otimismo-pessimismo no pensamento schopenhaueriano afirma: "o otimismo é inseparável do teísmo, já o pessimismo, ao contrário prescinde de toda demonologia: o pior dos mundos possíveis não exige criador algum, nenhum espírito transcendente para ser o que é". A pretensão de Schopenhauer, conforme veremos, será ao derrubar o otimismo, ao mesmo tempo, suplantar toda mitologia da criação que serve de apoio ao sistema leibniziano.

A teoria schopenhaueriana confirma sua tese sobre o otimismo no monoteísmo judaico, pois para o filósofo, o otimismo surge, em última instância, como resultado daquele. Janaway (2006, p. 320) corrobora: para Schopenhauer "o otimismo é uma consequência do

[457] De modo geral, defendemos a tese que, o teísmo, o qual Leibniz tornou-se um dos grandes representantes, deixa de ser uma simples crença e torna-se uma teologia filosófica à medida em que aquele que crer, justifica sua crença argumentativamente. Nessa perspectiva, há uma forte preocupação em demonstrar que Deus não constitui um conceito vazio e que este conceito corresponde a uma entidade real, existente em si mesma.

[458] A Teodiceia, obra capital de Leibniz, onde encontramos os argumentos centrais do seu teísmo, se apoia em duas teses: a) Deus cria o melhor mundo possível e b) o melhor mundo possível possui imperfeições (males). Em suma, o filósofo tenta responder porque se Deus é bom, e tudo que o que existe, existe conforme sua vontade, como pode existir o mal no mundo? Leibniz afirmará que Deus que o mal seria a desarmonia no universo inteligível ordenado por Deus. O filósofo não acredita num fundamento ontológico do mal. Para ele, como Deus é perfeito, é Ele que justifica toda "ordem ontológica, gnosiológica e existencial" do mundo (ESTRADA, 2004). O mal não pode, portanto, estar em contradição com a criação divina. Se fosse possível defini-lo no corpus leibniziano, diríamos que ele é o "obstáculo fundamental para a harmonia e a racionalidade universais (ESTRADA, 2004, p. 2001).

monoteísmo judaico"[459]. O que pretendemos afirmar a respeito da expressão "confirmação" é tão somente o fato de que o otimismo concebido por Schopenhauer, possui um alcance análogo ao monoteísmo judaico. A despeito dessa impressão, o filósofo assevera, inclusive, que o judaísmo e o teísmo são idênticos e sinônimos, e que todos aqueles que não se identificam com o judaísmo, islamismo e cristianismo, são estigmatizados com o nome comum de pagãos (SCHOPENHAUER, 1950). Sem precisar explorar essa consideração, é possível observar para onde a crítica schopenhaueriana se dirige. Vale ressaltar uma vez mais que não é contra as religiões em si que Schopenhauer se lança, mas contra a um certo tipo de religião. Schopenhauer não tem nenhum problema em admitir o caráter útil das religiões, assim como não nega que o processo de resignação do homem presente em sua filosofia é fundamentalmente semelhante ao que ocorre em alguns sistemas religiosos[460], especificamente os pessimistas. É o que fica explicito, por exemplo, no *Manuscrito Póstumo* (28, 24), onde Schopenhauer afirma que a negação da vontade constitui o caráter do cristianismo e com as religiões orientais. A passagem seguinte é bastante significativa nesse sentido: "apenas em minha filosofia é que a ética tem um fundamento seguro e é desenvolvida plenamente em concordância com as sublimes e profundas religiões, logo com o brahmanismo, o buddhismo e o cristianismo, não meramente com o judaísmo e o islamismo (SCHOPENHAUER, capt. 50, p. 767)[461].

Agora, entendamos melhor porque Schopenhauer acusa o monoteísmo e, consequentemente o teísmo, em especial o judaico, o islâmico e o falso cristianismo, de serem responsáveis pelas piores catástrofes e mazelas do universo. No §179 dos *Parerga II*, no capítulo intitulado "Antigo e Novo Testamento", Schopenhauer traz as características fundamentais do judaísmo são o *realismo* e o *otimismo*, que se comutam estreitamente e compõe as condições propriamente do teísmo[462] (*Theismus*). Conforme o filósofo, por meio

[459] Janaway (2006, p. 320): " Optimism is a consequence of 'Jewish monotheism'".
[460] Encontramos em vários sistemas religiosos essa concepção de que o homem precisa, de algum modo, de resignação, libertação para atingir sua plenitude. Destarte, como aponta Hick (2005), as próprias religiões indicam o caminho para o alcance de tal estado. "Bem, é certamente verdade que as ideias de união com a santa Trindade, do Nirvana, da retidão da Torá, e assim por diante, são todas diferentes e por isso, únicas. Até aí não há razão para controvérsia. A questão, entretanto, é se são ou não o são diferentes formas da meta genérica mais fundamental, que é a de passar de um estado profundamente insatisfatório a um estado ilimitadamente melhor numa relação correta para com o que é fundamentalmente Real. Penso que são; todas diagnosticam o fracasso da vida humana "irredenta" de diferentes maneiras – enquanto pecaminosidade resultada da queda, ou como cegueira do *avidya*, ou como um centramento da autoafirmação do eu e assim por diante (HICK, 2005, P. 144-145). É nessa esteira que Schopenhauer constrói sua tipologia das religiões.
[461] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 987.
[462] Na *Crítica da filosofia kantiana* (p. 563; *KK*, p. 367) Schopenhauer em favor do buddhismo declara: "budismo, em particular, esta religião a mais numerosamente pratica sobre a face da Terra, *não contém absolutamente teísmo algum*, sim até sente repugnância por ele, eis uma coisa totalmente estabelecida".

desses caracteres pretende-se mostrar o mundo material como absolutamente real e a vida como um presente agradável para nós. É necessário insistir neste ponto, porque ele traz a crítica ao teísmo que o filósofo pôs em evidência. De acordo com o pensador, o judaísmo defende a tese que a vida é uma dádiva que nos foi endereçada, sobretudo, em sua concepção que o universo foi criado por uma inteligência suprema, tal inteligência é Deus, Jeová, aquele que se vangloria por sua criação, aquele que se maravilha diante tudo que fora feito. É dessa forma que o teísmo judaico esquece da miséria que enche o mundo e se apoia em alta voz na hipótese de uma obra perfeita, proveniente de um ser absolutamente sábio, absolutamente bom e com isso, todo poderoso. No §179 dos *Parerga II* encontramos (p. 316): "o deus Jeová que por gosto e com cordial alegria (*animmi causa y de gaieté de coeur*) criou este mundo de miséria e necessidade, e logo aplaudiu a si mesmo, com πάντα καλὰλίαν['(E Deus viu que) tudo (era) muito bom' (Gêneses, 1:31)].

Para Schopenhauer, portanto, o judaísmo e todo teísmo são metafisicamente falsos (com exceção do cristianismo autêntico conforme veremos), isto é, a verdade que eles entoam difere daquilo que efetivamente vivemos. Mesmo assim, eles estiveram presentes em quase todo pensamento Ocidental. O hegelianismo toma, por exemplo, o (falso) cristianismo como a religião absoluta. Entretanto, bem antes dos monoteísmos, em Anaxágoras, encontramos a perspectiva da existência de um "elemento primeiro, originário, um 'nous', uma inteligência, um sujeito da representação no princípio de tudo" (LEFRANC, 2007, p. 34). Em ambas concepções prevalece a ideia que o mundo é explicado por um espírito superior, onisciente e onipotente; essa tese é uma concepção otimista do mundo. Assim vemos, pois, que o judaísmo não é a única religião otimista[463]. Já havíamos falado do paganismo grego, todavia, conforme Schopenhauer, o teísmo bíblico, ou propriamente as

[463] O filósofo revela, porém, que o judaísmo nem sempre fora assim. Ao trazer à tona, através de um exame exegético, aquilo que, grosso modo, ele denomina árvore genealógica de Jeová, o filósofo constata que o judaísmo em suas origens, possui um forte elemento pessimista. Segundo o filósofo, nos *Parerga II* (2009), o judaísmo se originou da religião Zend; "a zende religião situa-se, em certa medida, no justo meio, na medida em que, frente a Ormuzd, tem em Ahriman um contrapeso pessimista. Desta zende religião saiu como J. G. Rhode demonstrou solidamente em seu livro *Die heilige Sage des Zendvolks*, a religião judia: de Ormuzd surgiu Jheova e de Ahriman surgiu Satã, que, no entanto, desempenha no judaísmo apenas um papel bastante subordinado, sim, quase desaparece por completo, com o que o otimismo assume o papel principal e não resta como elemento pessimista senão o mito do pecado origina, que igualmente procede (como fábula de Mechian e Mechiana) do Zende-Avesta, todavia cai no esquecimento, até que é retomado, como o é Satã, pelo cristianismo (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 742-743; *WWVII*, p. 970). Conforme o pensador, o mito da queda, o pecado original, é a contribuição mais importante que o judaísmo oferece ao cristianismo; é esse fato que liga as duas doutrinas. Polka (2014) nos diz que a queda de Adão representa a natureza finita, animal pecaminosa do homem. Esse acontecimento, conforme sua interpretação, mostrar-nos-á quão limitada, entregue ao pecado, ao sofrimento e a morte está homem. Por outro lado, a vida e a morte, de Jesus Cristo, representam o lado eterno e sobrenatural, a liberdade, a salvação do homem, algo *completamente novo.*

religiões do livro, apresentam a forma mais cabal do otimismo. Por isso, o filósofo faz questão de enfatizar que o sucesso histórico do monoteísmo está atrelado a fórmula escandalosa do judaísmo, aquela que ressalta que o mundo criado é perfeitamente maravilhoso. Esta fórmula-chave do teísmo estará presente em praticamente toda filosofia ocidental, deixando suas marcas e imbróglios.

A maneira pela qual Schopenhauer concebe o judaísmo traz a lume ponderações ainda mais profundas, bem como uma forma mais sofisticada de compreensão do filósofo acerca desta e outras religiões. Ora, o autor de *O Mundo* não apenas classifica o judaísmo como otimista, mas aponta que em suas raízes, em algum momento, tivera ele, uma perspectiva pessimista. Isso já discorremos. Continuemos então, porém, agora analisando um outro aspecto. O pensamento de Schopenhauer sobre o judaísmo é mais complexo. Com efeito, é indispensável falarmos desta religião conforme o entendimento do filósofo, sem levarmos em conta a ética, especificamente o conceito de *justiça*. O autor de *O Mundo* salienta que a ética judaica avançou muito, se comparada a ética greco-romana. Na obra *O Fundamento da Moral* ele destaca que a "religião greco-romana tinha uma tendência moral extremamente reduzida, limitada quase que só ao juramento" (SCHOPENHAUER, p. 140). A seu ver, o judaísmo e o islamismo conseguem ir além, pois sua ética não está aferrada aos preceitos de um juramento, mas sim ao ideal de justiça. "A justiça é o conteúdo ético total do Antigo Testamento", assinala o pensador (SCHOPENHAUER, p. 168). O autor entende que a justiça possui uma máxima, qual seja, a de não prejudicar a ninguém. Para o filósofo, o judaísmo se sobressai ante o paganismo greco-romano justamente porque compreende tal máxima. Faz-se necessário aqui que demonstremos, ainda que sumariamente, a teoria schopenhaueriana sobre a justiça. Em Schopenhauer, o conceito de justiça é amplo e complexo. Em síntese, o autor demonstra-nos dois tipos de justiça: a justiça temporal ou empírica e a justiça eterna. No momento, falemos apenas da primeira. A justiça empírica constitui-se de forma negativa, já a noção de injustiça que é positiva e primária. Segundo o filósofo, a injustiça foi conhecida em todos os tempos. De forma simplificada ela se dá quando há a negação da afirmação da vontade de outrem. Nas palavras do filósofo: a injustiça ocorre "quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem ou ainda quando compele as forças de outrem a servirem à SUA vontade, em vez de servir à vontade que aparece no corpo alheio" (SCHOPENHAUER, § 62, p 388). É o egoísmo levado a sua máxima consequência. A afirmação da vontade de viver no indivíduo pode levá-lo a negar a mesma vontade que se expressa no outro. Noutros termos, a injustiça será atribuída a toda ação que exprima a

negação da vontade alheia em favor da afirmação da própria vontade. Por sua vez, a justiça é o oposto; ela será exatamente a negação da injustiça.

Retomemos nossa discussão a respeito das religiões otimistas. Por último, destaquemos o islamismo. O filósofo não se esquece de falar do islamismo, entretanto, são poucas as considerações que o autor tece a seu respeito. Para vislumbrarmos o que estamos dizendo, basta observamos que Schopenhauer define o islamismo apenas como uma variante do judaísmo otimista (SCHOPENHAUER, capt. 48)[464]. No capítulo 48 dos *Suplementos de O Mundo* (p. 722)[465], o filósofo afirma que "apenas o paganismo grego e o islamismo são completamente otimistas". Na sequência desta passagem, ele esclarece que no caso do paganismo grego, sua tendência pessimista estaria na tragédia, já na parte do islamismo, o pessimismo entra em cena com o *sufismo*, "esta bela aparência que é de espírito e origem totalmente indianos e subsiste já há mais de mil anos" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 722)[466]. Note-se ainda que o filósofo demonstra um certo desprezo pelo islã. Schopenhauer chega a afirmar inclusive que o islamismo além de ser a mais nova das religiões, é a pior de todas (*die schlechteste aller Religionen*). Para ele, o islamismo representa o pior dos monoteísmos, pois vem se impondo pela força das armas, destruindo o que o circunda. Schopenhauer acrescenta afirmando que o *Corão*, livro sagrado do islamismo, seria um livro ruim de tal modo que, apesar de ser suficiente para fundar uma religião mundial, satisfazer há mais de 1200 anos a necessidade metafísica de incontáveis milhões de pessoas, tornou-se "o fundamento da sua moral e de um significativo desprezo pela morte, bem como entusiasmá-las a sangrentas guerras e as mais amplas conquistas. Encontramos naquele livro a mais triste e pobre figura do teísmo" (SCHOPENHAUER, capt. 17, p. 197)[467]. Vale ressaltar que essa é a leitura feita por Schopenhauer, portanto, não está isenta de equívocos. Na verdade, o próprio autor reconhece sua dificuldade de compreensão da religião islâmica; note-se que nesse mesmo texto o filósofo relata que leu o Corão a partir de traduções, tendo em vista isso, muito dificilmente teríamos uma tradução fidedigna e perfeita dos escritos originais. Schopenhauer corrobora: "muito se perde nas traduções – *Viel mag durch die Uebersetzungen verloren genhen* (capt. 17, p. 197)[468]. Mas, claro, o problema não é apenas esse; o exame da compreensão de Schopenhauer acerca do islamismo e outras religiões, e os

[464] Schopenhauer, A. *WWVII*.
[465] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 955.
[466] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 955.
[467] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 597.
[468] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 597.

equívocos que ele comete – fazendo-o tomar parte em um dos problemas centrais da filosofia da religião clássica – levar-nos-ia longe demais dos objetivos propostos no nosso trabalho. Em síntese, ao nosso ver, a interpretação schopenhaueriana do islamismo decorre do velho dilema enfrentado na filosofia clássica ocidental, aquela que salvaguarda a centralidade da reflexão filosófica na problemática religiosa, mais especificamente no *teísmo cristão*[469]. Reparemos que desde o *Iluminismo*, a filosofia não abandonou a problemática religiosa, afinal, o debate sobre a relação entre fé e razão fora constante. De lá para cá o quadro se intensificou, haja vista que o teísmo cristão esteve presente em praticamente toda reflexão deste lado do hemisfério, seja como justificação, seja como contestação da existência de Deus. O foco nesta questão atingiu seu ápice no *Idealismo Alemão*, quando Deus, identificado por Hegel com o espírito absoluto, se manifesta na história, tornando-se tema único de reflexão. A mesma coisa ocorreu com Nietzsche, porém, de modo inverso. Nietzsche concentrou todo seu pensar na atestação da morte de Deus e no fim do seu reinado no mundo ocidental. Note-se que, embora monoteísta, o islamismo fora ao longo dos séculos tangenciado. Veladamente, circunscreve-se aí a percepção de que esta religião seja inferior as religiões ocidentais[470]. Por isso, sustentamos que Schopenhauer herda tal mistura, embora

[469] Exceção neste quadro seria o pensamento de Avicena e Averróis; destaque especial para Averróis (1126-1198). Averróis foi um árabe, nascido em Córdoba, na Espanha. Depois de ter estudado matemática e filosofia, ele estendeu os seus próprios comentários aos escritos de Aristóteles. Segundo Oliveira (2016), o filósofo árabe foi condenado por heresia em razão da polêmica contra os teólogos do Islã, apresentada na obra "Destruição da destruição da Filosofia". O filósofo pretendia "delimitar os campos do saber e da fé islâmica".

[470] Esta não corresponde a totalidade das reflexões e críticas sobre a questão, mas talvez seja apenas a ponta do iceberg. Purushottama Bilimoria em seu texto *O que é o "subalterno" da Filosofia da Religião* denuncia que a filosofia da religião sempre se preocupou demasiadamente com questões que surgem da tradicional contenda entre a razão e a fé. Nesse sentido, surgem dois equívocos: a) seu foco singular sobre problemas da teologia natural (no contexto da teodiceia ocidental) e, a propósito disso, sua falta de atenção à religião, nesse bojo incluem-se às *religiões* no plural, enquanto totalidades de visões de mundo, doutrinas, ideologias, mitos, crenças, padrões simbólicos e assim por diante; b) dentro da filosofia tradicional da religião, há ramificações; o foco aqui recai-se na filosofia comparada da religião. O primeiro problema não está dissociado do segundo; um acaba por gerar o outro. Note-se que como a filosofia clássica centra-se nas questões as quais a teologia natural repousa, ineludivelmente ela tratará apenas de *uma* religião e sabemos bem a qual ela se refere, o teísmo judaico-cristão. Por isso mesmo, se as categorias utilizadas para a compreensão desta matriz religiosa estiverem ausentes das demais tradições ou sistemas, o que exatamente se compara? Bilimoria sustenta que a filosofia comparada da religião não obteve resposta para tais questões. Segundo ele "o princípio a guiar essa abordagem era a pressuposição de que, em toda parte, as pessoas experimentam necessidades religiosas básicas e essenciais aparentemente compartilhadas por todos, e chegou-se ao ponto de afirmar que as diversas procuras levaram todas a um único fim: a perfeição arquetípica ou unicidade ("Deus", o Transcendente, o *Ur-Grund*). Esta é uma preocupação prescritiva, na medida em que estipula como a religião *devia ser*" (BILIMORIA, 2011, p. 1). Embora Schopenhauer critique o teísmo ocidental, muito provavelmente ele não tinha essa percepção que temos hoje e que foi fundamental para abertura posterior (diga-se de passagem, ainda bem recente e bem restrita a certos departamentos e estudos acadêmicos) da Filosofia da Religião e da própria (s) Ciência (s) das Religião (ões), qual seja, que cada sistema religioso, tradição possui seu próprio *quid*, sua própria lógica e categorias. Sua tentativa de comparar as religiões produziu, muitas vezes, erros, distorções, e até um certo preconceito. Dado o contexto da época, talvez sua visão de mundo ainda seja aquela aferrada ao imperialismo colonial que se imperou nesta parte do hemisfério. Esse imperialismo, como bem sabemos, tinha pouco ou nenhum apreço

faça diferente com as religiões orientais, conforme veremos. Voltemos a nossa investigação central.

Como apontado no início desta discussão, as considerações e as diferenças entre as religiões otimistas e as pessimistas são um *locus* constante na teoria da religião schopenhaueriana. De fato, grande parte das interpretações e investigações nesse espectro são derivadas desta tipologia. Até o momento, chama atenção o desprezo do filósofo pelas religiões otimistas e os argumentos que ele utiliza. Conforme o autor de *O Mundo,* o otimismo não reconhece que a felicidade é negativa, que apenas a dor, a carência e a insatisfação são sentimentos originários e positivos, que a vida de todo indivíduo corresponde a uma pequena tragédia e assim por diante. "Podemos tentar colocar a culpa do nosso infortúnio pessoal, ora nas circunstâncias, ora nas outras pessoas, ora na própria má sorte, ora na própria torpeza, todavia, isso tudo em nada muda o resultado de que o verdadeiro fim da vida, que consiste em ser feliz não foi atingido (SCHOPENHAUER capt. 49, p. 755).[471] Ante essas considerações, é possível entender porque Schopenhauer ataca o otimismo. Mas o filósofo vai além e não reluta em demonstrar como o otimismo se associa ao teísmo; em sua ótica, reiteramos, ambos são sinônimos. Se não tivéssemos esclarecido essa confluência, seríamos arbitrários e desleais com a teoria do autor. Ora, é justamente a crítica ao teísmo, a partir da visão otimista da realidade, que fundamentará o ateísmo schopenhaueriano.

Foi dito anteriormente que tanto no monoteísmo judaico, como nos demais monoteísmos, prevalece a ideia de que Deus, Jeová, Alá, um Ser Supremo, engendrou o mundo e este é ineludivelmente perfeito e louvável. Resta-nos saber agora como o mundo foi criado. Sem essa resolução, nossa análise permanece na obscuridade. Schopenhauer afirma que o cristianismo superou o otimismo judaico, mas tanto o cristianismo, como o judaísmo (e também o islamismo) sustentam a concepção de que Deus criou o homem do nada. Essa concepção não seria problemática não fosse pelo fato de que ela gera ao menos duas graves consequências: a) que nós não fomos "nada" antes da criação, embora sejamos imortais a partir dela e b) a criação baseada no "nada", significa, em última instância, que a existência fora concebida por uma inteligência pessoal, arbitrária e egoísta, dotada de

ao pluralismo, a tolerância diante o *outro*, diferente. Bilimoria (2011, p. 4) corrobora: "muitos dos primeiros estudos ocidentais da religião traziam consigo ideias e pressuposições europeias do que era ou devia ser a religião, fosse ao procurar por religião primordial ou descrever a "mais alta" religião. Essa tendência subconsciente quase sempre se manifestava nos tipos de questão colocados e na categorização e classificação de religiões não ocidentais".

[471] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 979.

vontade. Essas concepções são duramente criticadas pelo filosofo. Analisemos as palavras que o filósofo profere no § 78 dos *Parerga II* (p.389):

> Quando eu tento imaginar que falo ante um ser individual ao qual digo: "Meu criador"! Eu não era nada, mas vós me criastes, de modo que agora sou algo, e justamente isso, sou eu". E, além disso, afirmo: "Te dou graças por este benefício". E concluo: "Quando eu não servir para nada, é por minha culpa". Em todo caso, reconheço que, como consequência dos meus estudos filosóficos e hindus, minha mente tornou-se completamente incapaz de suportar tal ideia. Ademais, a contrapartida do que nos apresenta Kant na *Crítica da Razão Pura* (na seção *Da impossibilidade de uma prova cosmológica*) com os seguintes termos: nós não podemos reprimir, mas tampouco suportar a ideia de que um ser que imaginamos como o mais superior de todos os possíveis se dirija a si mesmo dessa forma: "Eu existo da eternidade e na eternidade, fora de mim não há nada, exceto a partir de minha vontade. *Mas de onde eu sou então?*

Como se pode ver a partir do trecho acima, Schopenhauer critica o teísmo, acusando-o de estar fundamentado no maior de todos os erros, a ideia absurda de *creatio ex nihilo*, a ideia de que algo pode vir do nada. Repare-se que o filósofo considera essa concepção como falsa e egóica. Para o pensador, a criação baseada no "nada" significa em última instância, que não há *nada* necessário à existência; a criação é constituída pelo miraculoso, o arbitrário, dar-se-ia exclusivamente por exigência de um intelecto. Além disso, é evidente que o filósofo vê como contraditório o fato dos indivíduos receberem sua existência de outrem e ainda assim, serem eternamente responsáveis por suas ações (como veremos na ética cristã). A criação se reduz, portanto, ao conceito de geração sobrenatural. Mesmo o simples teísmo, enfatiza Schopenhauer, em sua prova cosmológica, infere a existência do mundo de sua inexistência anterior. Assim, na ótica do filósofo, não há como deixar pressupor que o mundo seja algo contingente. Por isso mesmo, Schopenhauer quer saber o que explica o mundo, qual sua justificativa. Não é a concepção da *creatio ex nihilo* que explica o mundo, pois se alguém se propõe saber sobre "por que não existe antes o nada em vez deste mundo; então o mundo não pode trazer em si mesmo a própria justificação, não se pode nele encontrar um fundamento, uma causa final da sua própria existência, não se pode demonstrar que ele existe por sua própria causa" (SCHOPEHAUER, capt. 46, p. 691)[472]. Schopenhauer entende que este mundo foi disposto de modo tal que deveria ser (necessário e não contingente) para

[472] Schopenhauer, A. *WWVII.* p. 931.

poder precisamente existir. Nesse caso, não é preciso que exista espírito algum calculando sua existência. Para o autor de Dantzig, simplesmente o mundo *é*. Poderíamos até supor a existência de um mundo *pior*, mais desordenado; mas este *não é* (não existe)[473]. Em virtude disso, "não há necessidade alguma de supor algum espírito criador ou ordenador do mundo, senão supomos simultaneamente um *optimum* de ser, suposição que nos parece natural no teísmo do Ocidente, e já desde Anaxágoras, mas que nada justifica na experiência total do mundo" (LEFRANC, 2007, p. 38-39). Em linhas gerais, o filósofo pretende nos mostrar que essa tese não se sustenta, pois desvela-se absolutamente contraditório, em última instância, a ideia de que não tenhamos sido nada por uma eternidade e devamos ser imortais por um futuro infinito. Essa tese é absurda no teísmo em si mesmo, e entra em desarmonia com o principal objetivo de todas as religiões, seu principal fim, qual seja, ser um "antídoto contra a certeza da morte, fornecido pela razão reflexionante a partir dos próprios meios" (SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 555)[474].

O autor de *O Mundo* considera ainda mais fantástica e disparatal esta tese, quando a comparamo-la as religiões orientais[475]. Conforme o filósofo, os indivíduos sofrem com o

---

[473] Schopenhauer entende que o mundo existe tal qual conhecemos, não havendo razão para sê-lo diferente; se assim o fosse, estaria entregue a outra sorte: "este mundo foi de tal forma disposto, como teria de sê-lo para poder se manter com a sua exata miséria: se, entretanto, ele fosse um pouquinho pior, então não poderia mais subsistir. Logo um mundo pior, por ser incapaz de subsistir, é absolutamente impossível, por conseguinte este á o pior dos mundos possíveis" (SCHOPENHAUER, cap. 46, p. 696; *WWVII*, p. 936).

[474] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 837.

[475] A ideia de um recorte ou de uma comparação entre as religiões orientais e ocidentais não é propriamente algo novo na tradição filosófica, e não é isso que pretendemos demonstrar com a abordagem de Schopenhauer. Entretanto, de antemão, não há como negar que constitui um desafio para o pensamento filosófico ocidental ir além de suas próprias fronteiras; foi assim no passado, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, e ainda o é no presente. Note-se, por exemplo, aponta Araldi (2004, p. 91), "o transcurso da moral cristão e o transcurso da metafísica ocidental constituem para Nietzsche uma única história, ao longo da qual não há nenhuma ruptura ou descontinuidade significativa, no sentido de superar a noção de verdade e de valor moral a ela inerente". Ou seja, ofio condutor dessa empreitada é bastante claro, tanto em Schopenhauer, como em outros sistemas filosóficos: a necessidade de se criar uma nova forma de pensar a transcendência e o religioso, para além daquilo que impetra a doutrina cristã. Paine (2007) em seu artigo intitulado *Filosofia e o Fato Obstinado da Religião: O Oriente Reorienta o Ocidente*" analisa essa relação entre o pensamento ocidental e o Oriente, apontando suas resistências e dificuldades. O estudioso ressalta que a filosofia clássica, que sempre se ateve a questões relacionadas ao divino, a transcendência, a metafísica no âmbito ocidental, precisava se posicionar perante os conhecimentos recolhidos sobre as grandes religiões da humanidade, o que inclui algo bem maior que suas linhas fronteiriças. Segundo ele, na antiguidade e na Idade Média havia reflexões provinciais, da parte de Cícero, de Agostinho e até de Tomás de Aquino, porém, tais reflexões não podiam ainda incorporar o Oriente. Apenas com as explorações modernas no século XIX, coincidentemente com o surgimento das Ciências da Religião, que esse quadro se modificou. Desse século em diante ficou cada vez mais claro a necessidade da filosofia se posicionar sobre tal cenário; era preciso enfrentar o mundo, o homem e a transcendência de modo aberto, sem excluir nenhum assunto universal de suas indagações. A partir dessa percepção, surge a exigência de não mais colocarmos o pensamento oriental, e outros pensamentos além ocidente, apenas entre parênteses ou meramente em notas de rodapé. Paine (2007, p. 75) menciona que "Friedrich von Schlegel compôs o importante ensaio "Sobre a língua e sabedoria dos indianos" em 1808.

medo da morte muito mais na Europa do que no Oriente, pois nesse lado do hemisfério, "o brahmanismo e o buddhismo ensinam a todos considerar-se como o próprio ser originário, o Brahman, ao qual todo nascer e perecer é essencialmente estranho, conseguirão muito mais a esse respeito do que as religiões que dizem que o ser humano é feito a partir do nada" (SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 555-556)[476]. O buddhismo e o brahmanismo divergem do teísmo nesse aspecto, na Índia, por exemplo, diferente da Europa, há uma confiança e desprezo pela morte, entre os europeus – o medo da morte sobressalta os olhos, ainda que entre os teístas haja esperança de uma vida eterna. Budhistas e brahmanistas não concebem que o ser humano seja feito do nada e que sua existência venha de um "outro", só a partir do nascimento. Além disso, conforme o entendimento schopenhaueriano, nestes sistemas religiosos, parece ilógico que após o nascer e com a morte, o indivíduo seja eterno. Em outros termos, significa dizer ao indivíduo que ele veio há pouco do nada, consequentemente que nada foi durante a eternidade e, não obstante, deve ser imperecível no futuro. Para Schopenhauer, tal fato soa tão incongruente que, "é exatamente como ensinar-se que, embora seja por completo a obra de um outro, deve ser toda via responsável por toda a eternidade pelas próprias ações e omissões" (SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 556)[477]. Como se pode ver, o buddhismo e o brahmanismo são antípodas desses dogmas teístas mencionados. Schopenhauer considera plausível a interpretação que budhistas e brahmanistas fazem do

Depois em 1827, apareceu a obra do inglês Henry Colebrooke "Ensaio sobre a filosofia dos hindus". Agora, a Europa prestava atenção a algo mais profundo na Índia do que especiarias e contos exóticos. Sabemos que Hegel leu o texto de Colebrooke, mas a envergadura da literatura sapiencial indiana ainda era desconhecida, e o impacto foi modesto". Em passagem posterior, ele salienta que "Schopenhauer foi o mais destacado filósofo ocidental do século XIX a estudar o Budismo e o Hinduísmo por razões filosóficas, achando especialmente na sua versão de compaixão no Budismo algo próximo ao seu próprio ideal ético. Também confesso que a leitura de uma recente tradução dos *Upaniṣads* lhe trouxera imensa consolação. Porém é mais evidente que Schopenhauer procurou mais confirmações de suas próprias teorias nas doutrinas orientais, e não se entendeu como influenciado por elas como fontes. "É um prazer ver minha doutrina em tão grande acordo com uma religião que a maioria dos homens professam [exagero revelador da ignorância sobre as religiões orientais na época](...) em meu filosofar, com certeza não fui sob sua influência (SCHOPENHAUER, livro II: 17)". Concordamos em Paine em alguns aspectos; de fato o apreço de Schopenhauer, conforme veremos, pelas religiões orientais é indelével. Entretanto, como já afirmamos anteriormente, a relação entre Schopenhauer e o Oriente não se reduz a mera confirmação do pensamento do primeiro com as doutrinas do segundo. Trata-se, ao nosso ver, de uma visão superficial, pois o Oriente, a partir das leituras que o filósofo fez a época, muito contribuiu para a construção de sua filosofia. A originalidade da abordagem schopenhaueriana consiste justamente em mostrar que não se trata de uma simples confirmação; as religiões orientais, conforme interpretadas pelo filósofo, surgem como possibilidade de compreensão mesma de seu pensamento. Vejamos posteriormente a concepção da compaixão. É nesta esteira que podemos estabelecer um diálogo profícuo com o Oriente, qual seja, que o pensamento oriental e o ocidental não são distantes e desvinculados, mas contribuem-se reciprocamente.

[476] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 837.

[477] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 838.

teísmo ocidental; de fato, na visão do filósofo, soa paradoxal acreditarmos simultaneamente na tese da eternidade da vida e na tese criação *ex nihilo*. Para o buddhismo e brahmanismo, aponta o pensador, os teísmos (islamismo, judaísmo e cristianismo) só se justificariam se a morte se confirmasse como a extinção absoluta do indivíduo. Ante essa ideia, vemos na Europa o ápice da bestialidade, lá "jovens hegelianos entre estudantes corrompidos, afundarem-se numa visão física absoluta, que conduz ao resultado: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* (comei, bebei, depois da morte não há mais prazer) " (SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 556)[478]. Claro, o buddhismo e o brahmanismo não ensinam a radicalidade da extinção absoluta do indivíduo, mas a perenidade do ser.

Schopenhauer também argumenta que a ideia de que a vida é um bem precioso, e decididamente preferível a não-existência, segue sendo um equívoco, pois o mundo é um problema insolúvel, não possui razão de ser. Em sua doutrina, a verdadeira explicação é que o princípio da existência do mundo é expressamente sem fundamento, a saber, a cega Vontade de vida. Schopenhauer acrescenta que aquele que se considera como tendo surgido do *nada* também deve pensar que ele não se torna *nada* novamente. Na verdade, o fundamento mais sólido para a nossa natureza imperecível é o antigo aforismo [pagão]: *ex nihilo nihil fit e et nihilum nihil potest reverti* (do nada, nada é feito e nada pode ser revertido). A suposição de que o homem fora criado a partir do *nada* necessariamente leva à suposição de que a morte é seu fim absoluto. A este respeito, portanto, nenhuma doutrina da imortalidade é apropriada ou coerente.

Também podemos conjecturar a partir do excerto acima que o escopo das considerações de Schopenhauer será exatamente o mesmo daquele que Feuerbach suscitara, que Deus e a religião se reduzem a uma criação e expressão do espírito humano. Eis o mistério do teísmo ocidental que investigaremos mais a fundo no próximo capítulo desta tese. Quem é Deus no monoteísmo? É a essência dos sentimentos humanos, por isso o criamos; é ele que nos protege contra todo e qualquer mal. Schopenhauer ainda adverte que o teísmo se baseia na *revelação*. Semelhante a Feuerbach, Schopenhauer sustenta que a revelação se constitui de elementos hauridos da experiência comum e, quando aplicados ao mundo numênico, isto é, ao mundo da coisa em si, são feitos por meio de uma linguagem metafórica, amiúde, revestidos de estranhas alegorias e mitos, por trata-se de algo contraditório. Os clérigos, sacerdotes sabem quais são as necessidades metafísicas inerentes

[478] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 838.

ao homem, eles são cientes que sofremos, sentimos angústia diante a morte e que não compreendemos o fato de existirmos, nem porque viemos do nada, muito menos para onde vamos após o perecimento. Eis então que para todas essas inquietações, concedem algumas respostas; essas respostas não são estritas, pelo contrário, elas sempre são recobertas por um *quid* mascarado, transmutado, em favor, claro, de forças sobrenaturais e pela debilidade do próprio ser humano. Essa é a roupagem da revelação – o suprassumo as religiões. Nos *Parerga II*, Schopenhauer admoesta (p. 374): "ainda é uma criança quem pensa, seriamente, que alguma vez, seres que não eram humanos deram a nossa espécie explicações sobre a existência e a finalidade sua e do mundo".

Se ao se referir as religiões otimistas já se pode entrever que Schopenhauer assume uma predileção pelos sistemas religiosos de cunho pessimista, é no exame propriamente destes últimos, que a confirmação dessa perspectiva vem à superfície. O terreno conceitual e argumentativo da reflexão schopenhaueriana, que se manifesta inclusive no léxico utilizado na teoria da Vontade, é o próprio brackgroud do pessimismo encontrado no cristianismo, brahmanismo e no buddhismo: essas religiões reconhecem a que felicidade terrena é torpe e ilusória, daí a necessidade do desprezo da mesma e de busca por uma existência totalmente diferente (SCHOPENHAUER, capt. 38)[479]. Ora, a objeção do filósofo quanto as religiões otimistas é que, se tratando da *existência* para tais doutrinas, esta é esvaziada em sua essência mais fundamental – que o mundo não deveria existir/ser e mesmo ele sendo/existindo (preenchido pela dor e sofrimento), não há outra saída para o homem, senão a *resignação*. O ponto basilar da posição schopenhaueriana é que o mundo, tal como está disposto, deve ser encarado como fruto de nossa culpa. Essas três religiões apontam isso, sendo, porém, que o cristianismo diferente em certos aspectos como veremos. De todo modo, mostra-nos o filósofo: "o núcleo mais íntimo do cristianismo é idêntico com aquele do brahmanismo e buddhismo: todos ensinam uma culpa que é carregada pelo gênero humano devido a própria existência dele" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 720)[480]. Dentre essas religiões, Schopenhauer destaca o buddhismo. Para o filósofo, o buddhismo é a religião mais plausível; é ela que mais se aproxima da verdade filosófica. Não por acaso, ele tece a seguinte consideração sobre o buddhismo: "se eu quisesse tomar os resultados da minha filosofia como critérios de verdade, então teria de conceder ao buddhismo a proeminência

[479] Schopenhauer, A. *WWVII.*
[480] Schopenhauer, A. *WWVII,* p. 954.

sobre as demais religiões (SCHOPEHAUER, capt. 17, p. 205)[481]. O cristianismo, por conseguinte, possui um valor especial, apesar do seu teísmo, pois conseguiu superar o judaísmo e o paganismo greco-romano, justamente por sua tendência pessimista encontrada no Novo Testamento. Ainda assim, o filósofo não deixa de mencionar que o cristianismo protagonizou alguns absurdos e contradições. Contra algumas correntes, os realistas e supranaturalistas, por exemplo, o filósofo assevera que o cristianismo longe de ser otimista, tem em sua bagagem e como um de seus pilares centrais a negação da existência; é esse seu espírito (*Geist*) próprio; "eis por que o buddhismo ateísta é parente mais próximo do cristianismo que o judaísmo otimista e sua variante, o islamismo" (SCHOPENHAUER, capt. 38, p. 533)[482]. Daqui em diante analisaremos os traços principais dessas duas religiões – cristianismo e buddhismo e também do brahmanismo. As duas primeiras certamente terão um maior relevo, pelo que é possível notar, até o momento, nos escritos do autor. Aqui evocamos Barboza (2005); nosso método de investigação continua sendo aquele que toma Schopenhauer mesmo como condutor de nossa investigação, ou seja, continuaremos buscando rastrear nas obras, nos manuscritos póstumos e em outros textos as referências que apontam como a teoria da religião schopenhaueriana se constrói e, neste ponto específico, sua inclinação pelas religiões pessimistas, sobretudo o buddhismo e o cristianismo.

Acerca do cristianismo, Schopenhauer formula uma concepção particularmente provocativa: ele defende que o cristianismo conseguiu sobressair-se, como já mencionamos, porque superou o judaísmo e o paganismo. Note-se que de maneira alguma Schopenhauer sustenta o predicado, muitas vezes atribuído a ele, de ser um radical opositor da doutrina cristã. No § 70 (p. 471)[483] de *O Mundo*, o filósofo afirma inclusive que "reconhecemos na doutrina acima mencionada (no cristianismo) a verdade que coincide inteiramente com o resultado das nossas considerações". Como será mostrado na exposição das suas teses sobre o cristianismo, o que está em jogo é, a ética formulada pela doutrina cristã após a superação do judaísmo e paganismo mencionados anteriormente; a ética cristã, dirá o filósofo, preza pela caridade, conciliação, amor ao próximo, a resignação e a renúncia da própria vontade. Nos *Parerga II* (p. 378) o autor expressa: "é preciso admitir que o cristianismo é muito superior aquelas religiões anteriores (judaísmo, islamismo e paganismo greco-romano) no âmbito moral, donde a doutrina da *caritas*, da conciliação, do amor aos inimigos, a

[481] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 603.
[482] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 824.
[483] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 360.

resignação e negação a própria vontade são sua essência" O apreço de Schopenhauer pela ética cristã repousa inicialmente na concepção de que não basta a caridade, as boas obras para que o indivíduo esteja livre daquela culpa que carrega o gênero humano. Tal concepção confronta-se diretamente com o que pregava o estoicismo e os peripatéticos, a saber, que a prática das virtudes é suficiente para termos uma vida feliz. A doutrina cristã ensina o seguinte no entendimento do filósofo: "o ser humano, por mais que tenha praticado a justiça e a caridade, portanto, o "que é bom, o que é honesto, não está como imagina Cícero, *culpa omni carens* (livre de toda culpa) (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 719)[484]. Como parece, o delito maior do ser humano, foi ter nascido.

O autor de *O Mundo* concorda com essas ponderações; a seu ver, mesmo tendo o homem praticado toda justiça e virtude, permanece acorrentado aos sofrimentos físicos e espirituais, logo não é feliz. Cumpre-se dizer, contudo, que a concepção schopenhaueriana mesmo semelhante a doutrina cristã, apoia-se em outros alicerces. O filósofo afirma que o cristianismo "não estabelece a culpa como inerente à existência mesma, mas a faz originar-se através de um ato do primeiro par de humanos" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 720)[485]. Em Schopenhauer, a culpa inerente ao gênero humano não decorre da concepção do *pecado original*, como prega a doutrina cristã. No pensamento do filósofo, ela é consequência da *justiça eterna* (*ewige Gerechtigkeit*). A justiça eterna difere daquela que examinamos anteriormente nesta tese, a justiça empírica ou temporal[486]. Enquanto a empírica é mediada pelo tempo e segue o princípio de causalidade, esta, não está submetida a tais leis. Dessa forma, ela independe da experiência. Ademais, a justiça eterna prescinde das instituições humanas; ela é firme e infalível. Tal justiça efetivamente reside na essência do mundo, ou seja, não a encontramos no mundo da aparência. O filósofo esclarece que esse tipo de justiça não considera o sofrimento particular ou egoísmo deste ou daquele indivíduo. A justiça eterna diz respeito aos sofrimentos e tormentos deste mundo em sua totalidade. Como os sofrimentos e infortúnios que enfrentamos são expressões da Vontade (Vontade como coisa-em-si), daquilo que Ela quer, a justiça eterna nada mais seria que a ação deste impulso cego e irracional no mundo. O mundo é o espelho desta volição; "em tudo que acontece ou pode acontecer a cada um a justiça sempre lhe é feita. Pois sua é a *Vontade*: e tal como a *Vontade*

[484] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 954.
[485] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 954.
[486] A justiça temporal pune, retalia. Esta se refere ao Estado. O Estado tem como intuito evitar a injustiça e não realizar a justiça. Leia-se o § 62 de *O mundo como vontade e representação*, tomo I.

é, é o mundo" (SCHOPENHAUER, § 63, p. 408, grifos nossos)[487]. Se considerássemos o homem enquanto indivíduo, certamente falaríamos de um outro tipo de justiça, mas como tomamos o gênero humano em sua completude, logo fica claro quão indignos e fadados ao desatino estamos. Nesse sentido, eis então que o *mundo mesmo é o tribunal do mundo* (*die Welt selbst ist das Weltgericht*) (SCHOPENHAUER, § 63). Dizer que o mundo é o tribunal do mundo nada mais é, na ótica schopenhaueriana, que seremos punidos pelo simples fato de termos nascido; como dissemos antes, nascer é um delito. A justiça eterna nos pune inevitavelmente; conforme suas regras, por nossa natureza torpe e ignóbil, somos exatamente aquilo que merecemos ser, ou seja, seres vis, miseráveis e fadados ao sofrer.

Schopenhauer esclarece que, como o indivíduo comum não consegue ir além do mundo da aparência, ou seja, não ultrapassa o princípio de individuação - o que o indivíduo comum enxerga são apenas fragmentos situados no espaço e no tempo em uma cadeia causal dessa Vontade como coisa em si – consequentemente ele também não entenderá o sentido da *justiça eterna.* Devido a essa falta de clareza, essa dificuldade de perceber a Vontade se objetiva nos vários objetos no mundo, o indivíduo não consegue compreender em que consiste a justiça eterna. Mas por que os indivíduos comuns não percebem esse atributo da Vontade, ou seja, que a Vontade é essência de todos os fenômenos no mundo? Aqui nosso filósofo apresenta-nos uma bela metáfora para explicar tal questão. Segundo Schopenhauer, o indivíduo comum compara-se a um barqueiro que se apoia firmemente em sua embarcação, em meio a um oceano infinito. O barqueiro é o indivíduo, já o oceano, representa os sofrimentos e as dores do mundo; por conseguinte, a embarcação – sempre frágil- se assemelha ao princípio de individuação. O filósofo deixa claro que as formas cognitivas pelas quais o indivíduo apreende a realidade, difere da essência metafísica do mundo. Na primeira temos a pluralidade, na segunda, a unidade. E é precisamente neste quesito, na essência metafísica do mundo, que repousa o conceito de justiça eterna. A justiça eterna consiste, portanto, na *consciência da univocidade das coisas como Vontade*. Se a essência metafísica do mundo é sofrimento, então não podemos nos furtar a perceber que, cada indivíduo como parte dessa essência, sente os sofrimentos do mundo como os seus próprios. Eis a razão deste mundo comparar-se ao inferno (*Hölle*). "De onde Dante extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real? Foi decerto um inferno corretamente descrito. Ao contrário, quando se pôs a tarefa de descrever o céu com suas alegrias, teve

[487] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 313.

diante de si uma insuperável dificuldade" (SCHOPENHAUER, § 59, p. 377)[488]. Mas Schopenhauer acredita que o indivíduo pode superar esse quadro, desde que abandone o princípio de individuação e perceba o mundo por um outro ponto de vista. Ao realizar tal tarefa, o sujeito será ciente que ele e os demais objetos do mundo são expressão de uma e mesma Vontade. Esse conhecimento, do caráter essencial da Vontade, por seu turno, da justiça eterna, será fundamental no processo de redenção do homem, conforme veremos.

Se o ponto acima corresponde a tese schopenhaueriana acerca da culpa que carrega o gênero humano, vejamos agora a concepção cristã no que se refere à sua posição acerca deste aspecto. Como demonstramos no início, no cristianismo, as obras não são suficientes para que os homens sejam considerados bons e dignos de uma vida eterna pois, essencialmente, somos todos pecadores e assim o permaneceremos. Segundo Schopenhauer, esta tese, baseia-se em última instância na ideia de que agimos conforme o que somos, e somos exatamente aquilo que deveríamos ser. Entretanto, como *somos* o que *não* deveríamos *ser*, necessariamente *fazemos* aquilo que *não* deveríamos *fazer*. Onde encontramos tal proposição no cristianismo? Na fábula do pecado original; o pecado original que simbolicamente representa toda culpa de nossa existência, nasce apenas após o ser humano já ter existido. Ou seja, antes dele é *impossível* imputar a espécie humana qualquer culpabilidade. No mito cristão, a queda de Adão e Eva mostra que, como o pecado original é transmito pela geração sexual da espécie, e como a existência humana é irremediavelmente corrupta[489]. Assim, pois, segue-se o raciocínio: se fôssemos exatamente aquilo que deveríamos ser, "então não precisaríamos de *redenção* (*Erlösung*) alguma do nosso estado atual, tal qual é exposta não apenas pelo cristianismo, mas também pelo brahmanismo e buddhismo" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 720)[490]. Mas como somos o que *não* deveríamos ser e fazemos o que *não* deveríamos fazer, surge a necessidade de uma completa transfiguração da nossa sensibilidade de ser, um renascimento, consequentemente, surge a redenção. Isso vale para o cristianismo. Schopenhauer explica que na doutrina cristã, assim como ocorre em sua filosofia, a culpa do gênero humano não reside no fazer algo (*opere*); na verdade, a raiz da culpa está em nossa essência (*essentia et existentia*). No cristianismo, diferente da teoria schopenhaueriana, do buddhismo e do brahmanismo, a culpa que carrega

[488] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 289.
[489] Segundo Schopenhauer, "o pecado original de Adão expõe a natureza finita, animal, pecadora do humano, em conformidade com a qual ele é justamente um ser abandonado à finitude, ao pecado, ao sofrimento e a morte" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 748; *WWVII*, p. 974).
[490] Schopenhauer A. *WWVII*, p. 954.

o gênero humano não provém dele mesmo, mas a partir da queda do primeiro par de humanos, Adão e Eva e, por meio deles, a todas as gerações, pelo ato sexual.

Schopenhauer observa que no cristianismo, o próprio nascimento do ser humano se constitui como um ato de vontade livre, e também o foi o pecado original no início. O pecado original deixou de ser um ato livre no momento que se tornou a essência de toda existência humana. Nosso filósofo evoca Agostinho. Agostinho em seu livro *De libero arbítrio* explica que o "ser humano só foi inocente e dotado de uma vontade livre em Adão, ou seja, anteriormente ao pecado original, a partir dele, todo nascimento está envolvo na necessidade do pecado" (SCHOPENHAUER, capt.48, p. 720)[491]. É dessa forma que tal ato originário entra em cena nos sucessivos nascimentos que, por ventura, venha a surgir. Em todo Antigo Testamento prevalece a ideia de que o homem diante de Deus é um pecador; por isso Deus estabelece a *Lei*, uma vez compreendida a *Lei*, o homem será capaz de compreender a obra de Deus. Que Lei é essa? Em Romanos, Efésios e Gálatas, o apóstolo Paulo mostra repetidamente que o homem é salvo pela graça, não pela Lei[492]. Em outras palavras, ele quer nos dizer que o homem se redime dos pecados porque Deus assim o permite, e não porque o homem age em conformidade com os preceitos Daquele[493]. "A lei em sentido bíblico, sempre exige que devemos mudar nossos atos, enquanto Paulo diz que ninguém está justificado diante da lei" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 721)[494]. A Lei em sentido bíblico nada mais é que a lei de Deus dada a nós; no Antigo Testamento ela aparece através de Moisés, ela representa a comunhão entre Deus e o homem. Isso implica dizer Deus salva o homem simplesmente porque o homem é obediente a Ele e segue estritamente seus mandamentos? O cristianismo do Novo Testamento ensina que devemos fazer o bem, independente da Lei e das obras humanas pois somente o "renascimento em Jesus Cristo em consequência do efeito da graça, devido ao qual nasce um novo ser humano e o antigo é suprimido (isto é, ocorre uma fundamental mudança de sensibilidade), é que pode nos resgatar do estado de pecaminosidade e nos colocar no de liberdade e redenção" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 721). Deus deu-nos a graça, isto é, nos redimiu dos pecados por meio da morte de Cristo, não por conta de nossas ações, mas por sua misericórdia. Quando Jesus foi crucificado, ele aboliu as obras, inclusive seus resultados negativos. A

[491] Schopenhauer A. *WWVII*, p. 954.
[492] Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas (Romanos, 3;21).
[493]Por isso Paulo constantemente enfatiza que a salvação (redenção do homem) vem de Deus e não do homem.
[494] Schopenhauer A. *WWVII*, p. 955.

morte e ressureição de Cristo, conforme a doutrina cristã, anularam até mesmo a morte. "A doutrina e morte de Jesus Cristo expõem o lado eterno, sobrenatural, a liberdade, a redenção do humano" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 748)[495].

Julgamos estar suficientemente explicitado que a parte mais central de tal exposição se encontra fundamenta em um aspecto eminentemente ético, a saber, a culpabilidade originária do homem e a necessidade de sua redenção. Todos desejam ser redimidos do estado de sofrimento e da morte, todos gostariam de alcançar a bem-aventurança eterna, de entrar no reino dos céus. Conforme Schopenhauer, o cristianismo superou o paganismo greco-romano e o judaísmo nesse aspecto. Ele alega que o paganismo não possuía uma ética claramente formulada, já o judaísmo não soube reconhecer que o homem, para redimir-se de seus pecados, precisa cultivar o amor mais puro (o amor caritas), o amor aos inimigos e a renúncia da própria vontade. Só desse modo ele se resigna e alcança a redenção.

Schopenhauer trata do cristianismo enquanto ética, mas também seu valor metafísico. Para o filósofo, o cristianismo só é perfeitamente compreensível, desde que tomado com alegoria, caso contrário, se o tomarmos em *sensu proprio*, cairemos em um equívoco. Em *Sobre a Ética* o filósofo afirma (2012, p. 237): "considerada alegoricamente, porém, a doutrina cristã é um mito sagrado, um veículo por meio do qual são levadas verdades ao povo que de outro modo lhe seriam absolutamente inacessíveis". O autor de *O Mundo* considera que no âmbito cristão, foi Agostinho e posteriormente Lutero os que mais insistiram nessa confusão. Bem mais que os protestantes hodiernos e que o cristianismo primitivo de outrora, o cristianismo pensado por Agostinho e Lutero trouxe ao povo a máxima da 'revelação' em *sensu proprio*. Como foi amplamente apontado, Schopenhauer critica o fato de algumas religiões não reconhecerem seu *sensu alegórico* e, por isso, erroneamente buscarem expressar suas verdades em *sensu proprio*. Com isso, não queremos dizer que não há explicitações ou acréscimos importantes que corroborem o que alegamos acerca do cristianismo, pelo contrário, temos vários exemplos de como muitos ensinamentos cristãos foram tomados em *sensu proprio.* No caso de Agostinho, revela Schopenhauer, chama atenção a *doutrina da predestinação* e da *graça*.

Agostinho tinha em mente a existência de um Deus que criou todas as coisas, estabeleceu sobre elas toda ordem e determinou o lugar de cada criatura no universo. Por isso mesmo, Deus aparece como o artífice e também legislador de sua criação e do mundo.

[495] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 974.

Deus conhece cada criatura, por conseguinte, determina o propósito pelo qual cada uma existe. Sendo Deus onisciente e onipotente, Ele tudo sabe e tudo conhece, tanto no presente quanto no futuro, diferente do homem, que é limitado e entregue a contingência. Á guisa desse corolário, Agostinho elaborará sua doutrina da graça e da predestinação. Em linhas gerais, o doutor angélico irá nos mostrar que Deus concede sua graça a alguns e a outros não desde a eternidade. Por isso, para ele, o número dos eleitos é rigorosamente limitado. O pensador de Hipona não define claramente o conceito de predestinação em suas obras, entretanto o mesmo aparece diluído em seu *corpus filosófico.* Na obra *A Predestinação dos Santos,* ele afirma sobre a graça e a predestinação: "todavia, entre a graça e a predestinação há apenas esta diferença: a predestinação é a preparação para a graça, enquanto a graça é a doação efetiva da predestinação" (AGOSTINHO, p. 174, 1999). Nesta passagem, Agostinho justifica o poder de Deus sobre aqueles a quem Ele escolhe; Deus escolhe as criaturas não conforme seus méritos, mas segundo Sua própria vontade. Nisso consiste a predestinação – determinação antecipada do destino de algo ou alguém. Por seu turno, a graça, define-se justamente como a dádiva concedida aos eleitos. Quem são os eleitos? Os predestinados. Só recebem a predestinação aqueles que pela graça tornaram-se aptos a receber, sem merecimento algum, esse bem maior. Agostinho apoia-se na Bíblia; em Mateus (22;14) Jesus afirma: "com efeito, muitos são chamados, mas poucos escolhidos"; Paulo em Efésios (1;5) assevera: "Ele (Deus) nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo, conforme o beneplácito da sua vontade". Deus, portanto, escolheu quem Ele sempre quis.

Schopenhauer critica essa doutrina. Para ele, dessa forma, algumas pessoas possuiriam vantagens sobre as outras; a predestinação quanto a graça seriam uma espécie de privilégio que os "eleitos" adquirem no nascimento. Trata-se de uma injustiça, pois apenas pouquíssimos, se acharão, em consequência da graça e da predestinação, merecedores de tamanha benesse. Em *Sobre a Ética* o filósofo conclui: sendo assim, o restante "encontra a merecida ruína, isto é, o tormento do inferno" (SCHOPENHAUER, p.240). Conforme o autor de *O Mundo,* não faz sentido dizer, então, que Deus é onisciente e perfeito, já que Ele sendo ciente que sua criação fora imperfeita, ainda assim não se esforçou em melhorá-la. Também não faz sentido afirmar que Deus é sumamente bom, se ainda assim Ele permite uma punição tão cruel, como é o tormento do inferno deste mundo, a seus filhos amados. São essas questões endereçadas ao cristianismo que Schopenhauer considera que são tomadas em *sensu proprio*. Segundo o filósofo, essa predileção por alguns em desfavor de outros, algo quase universal "é, na realidade efeito do pecado original, e portanto,

consequência necessária da queda" (SCHOPENHAUER, p. 241)[496]. Mas isso Deus não previu. Na ótica schopenhaueriana, Deus, portanto, falhou. Assim ele argumenta: "deveria ter sido previsto por Aquele que, em primeiro lugar, não criou os homens melhores do que eles são, e depois preparou-lhes uma cilada, na qual Ele teria que saber que os homens cairiam, pois tudo afinal, era sua obra e nada lhe permanecia oculto (SCHOPENHAUER, p. 241)[497]. Somos desse modo marionetes nas mãos de um gênio maligno que teria lançado à existência, a partir do nada, uma espécie fraca e sujeita ao pecado, para então entrega-la ao tormento infinito. Ademais, seria esse Deus extremamente contraditório, haja vista que de um lado prescreve indulgências, o perdão e até mesmo o amor ao inimigo, e por outro Ele mesmo não pratica essas ações, mas parece agir por vingança. No fim das contas, poder-se-ia dizer também por tal lume, que Deus parece ter criado a espécie humana destinada expressamente para o tormento eterno, com exceção daquelas poucas pessoas que são salvas pela graça. E conclui o filósofo: "é como se o bom Deus tivesse criado o mundo para que o diabo o carregasse. E nesse caso, teria sido bem melhor se Ele não tivesse criado nada" (SCHOPENHAUER, p. 241)[498].

A crítica a doutrina da predestinação e da graça em Schopenhauer não é fortuita. Aquilo que pretende Schopenhauer só pode ser compreendido se sua tão contundente crítica a um certo tipo de religião – a religião em *sensu proprio* - for compreendida através de seu reverso, a religião em *sensu alegórico*. Na quase totalidade das vezes, a crítica schopenhaueriana é reduzida a isso. Sem a devida relação desses entendimentos, não é possível apreender a crítica de Schopenhauer a religião. No âmbito específico do dogma cristão da predestinação e da graça, assevera ele, só seria compreensível se tomada em sensu alegórico. Essa doutrina poderia ser interpretada perfeitamente como metáfora. Dentro de sua filosofia, por exemplo, coincidiria com a ideia de que "só uns poucos conseguem a autonegação da Vontade e a redenção deste mundo" (SCHOPENHAUER, p. 245)[499]. Neste caso, como veremos adiante, o filósofo se reportará ao ascetismo, a santidade, as pessoas que conseguem um desprendimento radical do mundo. Do outro lado estão os condenados ao tormento, os egoístas, os que afirmam cegamente a Vontade. Esse mundo, no qual a Vontade é sua essência, não pode ser outra coisa senão o próprio inferno, com seus demônios e martírios. Aqui os homens não vivem em paz, mas afligem uns aos outros lentamente.

---

[496] Schopenhauer, A. *Sobre a Ética*.
[497] Schopenhauer, A. *Sobre a Ética*.
[498] Schopenhauer, A. *Sobre a Ética.*
[499] Schopenhauer, A. *Sobre a Ética.*

A nuclear e espinhosa questão que se segue na análise schopenhaueriana do cristianismo é a distinção que o autor faz do Novo e do Antigo Testamento. Já havíamos mencionado isto, mas chegamos ao cerne das considerações a esse respeito, pois ela adentra ao campo ético. O filósofo assevera que a ética cristã contida no Novo Testamento conduz ao *ascetismo*, anulação do ser como um todo[500]. Ademais, uma outra caraterística sua é o *pessimismo*. Segundo o autor, o cristianismo herdara essa prática e preceito do hinduísmo. Por assim se constituir, avalia o pensador, o cristianismo está em profunda contradição com o Antigo Testamento. Schopenhauer reitera que o único ponto que une efetivamente o Antigo ao Novo Testamento é o dogma do pecado original. Em *Sobre a ética,* o filósofo sugere que a doutrina hindu trouxe ao monoteísmo judaico o conhecimento da corrupção e da miséria do mundo, sua necessidade de redenção e salvação, bem como a moral da autonegação e da penitência. Esse conhecimento milenar então uniu-se àquele basilar conhecimento do teísmo judaico-cristão – que Deus fez a criação, contemplou-a e disse sobre ela, tudo é maravilhoso. A junção dessas doutrinas, tão inteiramente heterogêneas e até mesmo opostas, avalia o filósofo, foi plausível até certo ponto, pois no fim das contas, não permitiu que a conexão entre o Antigo e o Novo Testamento, se apoiasse nas máximas supracitadas, a saber, a absurdidade do mundo e aquilo que conduz a negação desta realidade. O Antigo Testamento, o qual o judaísmo se debruça despreza esses caracteres. Conforme o autor, como o Antigo e o Novo em Testamento conectam-se apenas em função da culpabilidade do gênero humano, essa ligação é, "em última instância apenas externa, acidental e forçada" (SCHOPENHAUER, p. 259)[501]. Por tudo isso, conclui o filósofo, o cristianismo acabou por distanciar-se do judaísmo, estando por tal sorte, bem mais próximo do buddhismo e do brahmanismo. Vejamos como o autor aborda a questão:

> O criador que, separado do mundo, criou do nada, é identificado [no cristianismo] com o Salvador e, através dele, com a humanidade que representa, pois essa foi redimida nele, uma vez que ela havia caído com Adão e se encontrava, desde então enredada no pecado, na corrupção, no sofrimento e na morte. Tal como no buddhismo, o mundo se apresenta, como sendo tudo isso – não mais a luz do otimismo judaico, que encontrou 'tudo muito bem (πάντα καλὰ λίαν): agora o diabo é o 'príncipe deste mundo' (ὁ ἀρκῶν τὸν κό σμον τούτον. João

[500] Schopenhauer entende o ascetismo como o estado de negação da Vontade. Na ascese, o indivíduo põe fim a toda afirmação da vontade. Já que nenhuma ação é executada, todo sofrimento inerente às ações humanas é suprimido. Por isso, o filósofo considerará o estado de negação da Vontade como o *summum bonum*, quando a vontade humana finalmente se apazigua e, com isso, todo mal humano desaparecem.
[501] *Sobre a Ética*.

> 12,32), literalmente, o 'regente do mundo'. O mundo não tem mais um fim em sim mesmo, mas é apenas um meio: o reino da paz eterna se encontra além do mundo e da morte. Renúncia neste mundo e orientação de toda esperança em um mundo melhor constituem todo o espírito do cristianismo. Mas o que abre uma via para tal mundo é a reconciliação, isto é, a redenção do mundo e de seus caminhos. Na moral, no lugar do direito à vingança, aparece o mandamento ao amor ao inimigo; no lugar da promessa de uma numerosa descendência surge a da vida eterna; e no posto da transmissão dos pecados até a quarta geração entra em cena o Espírito Santo que tudo abraça. Vemos assim as doutrinas do Antigo Testamento retificadas e reinterpretadas por aquelas do Novo Testamento, com o que se logra uma concordância no mais íntimo e essencial com as antigas religiões da Índia (SCHOPENAHUER, p. 260)[502]

A leitura mais importante que Schopenhauer faz do cristianismo reside no plano ético, como se vê no excerto acima. Apesar do pensador se referir a existência de uma vida após a morte no cristianismo presente no Novo Testamento, e essa possuir um fundo essencialmente metafísico e fulcral para a doutrina cristã, sugere ele, esse dogma não faria sentido se antes não se propusesse a renúncia deste mundo. O dogma da vida eterna tornar-se-ia vazio e quimérico, se não considerássemos o mundo, ou propriamente sua negação, com ações humanas (não-ação, negação da Vontade), como o meio mais eficaz para a conquista daquela bem-aventurança, a paz eterna. É nesse contexto que se vislumbra o caráter soteriológico do homem e que Schopenhauer aproxima seu sistema filósofo do cristianismo e das religiões orientais, buddhismo e brahmanismo.

Ainda se referindo ao cristianismo, atesta o filósofo (p.164)[503], do ponto de vista moral, "a justiça é conteúdo ético total do Antigo Testamento e a caridade do Novo Testamento". No Antigo Testamento a justiça está claramente associada a vingança. Observe-se no Gênesis (19; 1-29), onde Deus resolve punir as cidades de Sodoma e Gomorra, as quais, para Ele, eram cidades impuras e seus habitantes ímpios[504]. Também vemos no livro de Jó essa tirania. Segundo o texto, Jó fora um grande servo de Deus; o mesmo vivia rico e feliz até que o grande Criador permitiu que Satã o provasse para ver se ele continuaria fiel a Ele no infortúnio. Primeiro Jó foi ferido nos seus bens e filhos, depois foi acometido por uma doença repugnante e dolorosa, entretanto, ainda assim Jó se manteve

---

[502] *Sobre a Ética.*
[503] *Sobre o Fundamento da Moral.*
[504] No Antigo Testamento encontramos: "Abraão foi ao lugar onde estivera na presença de Iahweh e olhou para Sodoma, para Gomorra e para toda a planície, e eis que viu a fumaça subir da terra, como a fumaça de uma fornalha" (GÊNESIS, 19;29).

conformado, sem amaldiçoar "Aquele" que lhe havia imputado tamanha miséria[505]. No Novo Testamento, eis que se anuncia um *novo mandamento*, uma nova promessa. Qual o novo mandamento? O exemplo *sui generis* do amor de Cristo pela humanidade. Diferente do Antigo Testamento, Deus não ensina o homem simplesmente a amar o seu próximo como a *si* mesmo, mas outorga: "como eu vos amei, amai-vos também *uns* aos *outros*" (JOÃO, 13;34). Bem verdade que o preceito do *amor* já estava presente nas antigas escrituras, porém, ele tornou-se inteiramente *novo* pela perfeição que Cristo o fez atingir. Com a morte de Cristo, tal preceito assumiu uma significação mais nobre e abissal.

Não entraremos a fundo nessa exegese, entretanto, é iniludível que a consideração "amai o próximo como a vós mesmos", possui uma extensão inferior, ou no mínimo distinta, da consideração, "amai o próximo como Cristo nos amou". Isso é inegável, pois não somos iguais a Cristo. Segundo o teísmo cristão, Cristo nos amou tanto que se entregou a si mesmo por nós, para nos salvar dos nossos pecados. É um tipo de amor mais elevado, mais insigne que aquele o qual costumeiramente manifestamos. Em contrapartida, no Antigo Testamento, os homens seguem a máxima da lei e da obediência. Assim lemos, por exemplo, em Êxodo (10;2): "Eu sou Iahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão". Os homens devem ser obedientes a Deus por causa da redenção que Este realizou em favor de seu povo. Schopenhauer se ateve também a isto; ele afirma que no judaísmo e posteriormente no cristianismo (referindo-se ao Antigo Testamento) "tudo se reduz à obediência ou desobediência ao comando de Deus, como convém a nós suas criaturas. A isso acrescenta-se, como segundo dever, servir ao Senhor, louvar as suas obas e transbordar em agradecimentos" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p.742)[506]. No Novo Testamento temos uma outra promessa[507]; lá, Cristo nos redime, por meio do sacrifício do cordeiro imolado na cruz, ele nos tira do jugo do pecado.

Na ótica schopenhaueriana, por tudo isso o Novo Testamento se distingue e se distancia do Antigo Testamento. Schopenhauer afirma inclusive que Antigo Testamento é estranho ao cristianismo. No Novo, assim é possível interpretar, não encontramos um Deus de vingança, de ira, um Deus egocêntrico como dantes. O que prevalece no Novo Testamento

---

[505] No livro de Jó, Deus assim se pronuncia: "Ditoso o homem a quem Deus corrige: não desprezes a lição de Schaddai, porque ele fere e pesa a ferida golpeia e cura com suas mãos" (JÓ, 5; 18-19). As desgraças de Jó, são correções, mas na visão divina, embora tais correções sejam dolorosas, elas são salutares.

[506] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 970.

[507] Aqui temos essencialmente todas as virtudes cristãs: "não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a Lei. De fato, os preceitos: *Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás*, e todos os outros se resumem nesta sentença*: amarás o teu próximo como a ti mesmo*" (ROMANOS, 13;8).

é o amor, a caridade, a compaixão. Partindo dessa compreensão, fica claro o motivo pelo qual filósofo opta pelo Novo Testamento. O autor de *O Mundo* entende que somente o Novo Testamento apregoa a resignação e redenção do homem; com o novo mandamento, apesar dos erros cometidos, o homem tem a oportunidade de se redimir dos pecados e daquela culpabilidade que carrega o gênero humano. É como se Deus tivesse se tornado mais benevolente com os homens, mesmo que estes estivessem tão imersos no pecado, como outrora. Schopenhauer está convicto que há uma dissociação, divisão entre o Antigo e o Novo Testamento, basta considerarmos os preceitos e desejos divinos para o homem e a relação entre eles em ambos os escritos.

É a partir dessas prerrogativas sentenciadas no Novo Testamento, que a filosofia de Schopenhauer se aproxima do cristianismo. Com efeito, a teoria da religião schopenhaueriana se interessa profundamente pela proposta salvífica do cristianismo. Os autores clássicos que se propuseram a interpretar o cristianismo, a exemplo de Agostinho e Tomás de Aquino, no medievo, sustentaram de algum modo que o objetivo maior da doutrina cristã é a realização e plenitude do Espírito, consagrada na relação entre o homem e Deus. Schopenhauer, em sua filosofia apresenta-nos uma metafísica não teísta, ainda assim traz-nos uma proposta salvífica de libertação do homem similar ao cristianismo. Assim lemos nos *Suplementos* de *O Mundo,* capt. 48 (p. 747)[508]: o cristianismo ensinou "a grande verdade de afirmação e da negação da Vontade de vida, envolta na roupagem de alegoria, dizendo que, através do pecado original de Adão, a maldição atingiu todos, o pecado entrou no mundo"; porém, através da morte sacrificial de Cristo, todos foram purgados, o mundo redimido, a culpa abolida e a justiça restabelecida. No primeiro tomo de *O Mundo,* Schopenhauer também tece algumas considerações a esse respeito:

> Tal pecador foi Adão, no entanto todos nós existimos nele: Adão foi infeliz, e nele todos nos tornamos infelizes – Em realidade, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a grande verdade que constituiu ao cerne do cristianismo, o resto sendo, na maioria das vezes, a penas vestimentas e involucro, ou algo acessório. De acordo com isso devemos sempre conceber Jesus Cristo no universal, como símbolo ou como personificação da negação da Vontade de vida; não individualmente, seja de acordo com a história mítica nos evangelhos, ou segundo a história provavelmente verdadeira que está no fundamento destes (SCHOPENHAUER, § 70, p. 470)[509].

[508] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 974.
[509] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 359

Na teoria do filósofo, a libertação é atingida por uma negação radical da Vontade, na medida em que o indivíduo nulifica seu querer. O cerne da concepção do autor reside em uma proposição fundamental: *a libertação da dor e do sofrimento a partir do próprio homem.* No cristianismo, embora Deus e o homem sejam qualitativamente distintos, a ligação entre eles é imprescindível; ora, no teísmo cristão cabe ao homem se aproximar de Deus e Este por misericórdia se aproxima da criatura através de seus indecifráveis desígnios. A salvação ou libertação permanece atrelada a plenitude daqueles que é, por assim dizer, são escolhidos por Deus. O cristianismo ensina-nos que a queda do primeiro par de indivíduos no paraíso, da qual provém toda culpa inerente ao gênero humana, nos afastou de Deus. É porque isso que a doutrina cristã, sobretudo, no Novo Testamento afirma a necessidade de reaproximação do homem com seu Criador. Essa reaproximação nada mais significa que a o esforço do homem em vencer o pecado, a morte e, mediante a graça, se salvar. Não se trata, pois, como em Schopenhauer, de uma simples disposição individual, mas que depende de um outro Ser para se realizar. Em suma, a proposta salvífica da doutrina cristã consiste em estar livre da dor, do pecado e alcançar um estado de existência melhor e feliz, conforme prescreve os planos divinos.

É exatamente nesse aspecto que o cristianismo se afasta da teoria schopenhaueriana. Se no cristianismo, a libertação, por assim dizer, necessita da aproximação do indivíduo com o *"Ser Criador"*, em Schopenhauer, este *Ser* simplesmente não existe. O que existe é uma instância superpoderosa que, por não possuir fundamento, razão de ser, e ainda assim, ser o núcleo mais íntimo do homem, sobretudo raiz dos seus infortúnios, precisa ser aniquilada. Por isso, aniquilando-se a Vontade, o sujeito aniquila a si mesmo. Ou seja, a proposta salvífica proposta pelo sistema schopenhaueriano não é positiva, pelo contrário, é negativa; note-se que ela não aponta para a realização humana, mas antes para a radicalidade de sua nulidade[510]. Schopenhauer reconhece que são poucas as pessoas que conseguem esse feito; na verdade encontramos em algumas religiões esses exemplos; são os santos, místicos e os ascetas. Esses indivíduos dão testemunho de conduta, pois superaram a existência de si e do mundo, uma vez que todos viveram de algum modo, a mortificação dos desejos, a libertação

[510] Em Schopenhauer não é suficiente, como sugere a doutrina cristã, esperar pelo fim do sofrimento da existência, a paz e a felicidade eternas (com a imortalidade da alma), se ainda assim a Vontade continuar a existir. No fundo, não será possível escapar de seu sofrimento intrínseco.

das paixões, o desprendimento de si. Não se trata, pois, de uma busca de algo superior, mas de uma negação que suplanta absolutamente o ser, não havendo espaço para qualquer perspectiva de uma existência na transcendência. Em todas as perspectivas, o filósofo entende que o homem só melhora moralmente quando nega sua vontade; segundo ele, somente aquele que, "na afirmação da própria vontade, vai até a negação da vontade que se expõe em outro indivíduo - é justo (*gerecht ist*)" (SCHOPENHAUER, § 66, p. 430)[511] e moralmente bom. Talvez isso provoque um certo escândalo nas religiões otimistas: referimo-nos, claro, a necessidade de negação da Vontade, de nulidade do ser.

Para o sujeito moralmente justo, o princípio de individuação aparece como uma barreira absurda. O que difere o homem injusto do homem justo é, portanto, o fato do primeiro afirmar sua vontade com tamanha veemência, que chega a negar os demais, já o segundo, reconhece a sua essência, a Vontade de vida como coisa em si, também na aparência do outro. Note-se que ele reconhece a si como Vontade e como representação, e do mesmo modo, reconhece os demais. Dessa forma, ele "reencontra a si mesmo nessa aparência em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. Exatamente nesse grau a sua visão transpassa o véu de *maya*: e iguala a si o ser que lhe é exterior: não o injuria" (SCHOPENHAUER, § 66, p. 430)[512]. O indivíduo injusto trata os demais como se estes fossem simples máscaras com essência totalmente diferentes da sua. De acordo com o autor de *O Mundo,* aquele que consegue vencer o egoísmo e superar o princípio de individuação, não só deixa de praticar a injustiça, como pratica a "benevolência, a beneficência positiva, à caridade: e isso é algo que pode acontecer não importa o quão vigorosa e enérgica é em si mesma a vontade que aparece em um semelhante indivíduo" (SCHOPENHAUER, § 66, p. 431)[513].

Se por um lado a justiça tem por máxima não prejudiques a ninguém, avalia o filósofo, a caridade segue o seguinte preceito: "ajuda a todos que puderes" (SCHOPENHAUER, p. 140)[514]. O autor de *O Mundo* argumenta que a caridade existiu praticamente em todos os tempos. Segundo ele, ela foi estabelecida como a maior de todas as virtudes pelo *cristianismo.* A caridade tornar-se-ia uma qualidade tão ímpar que, estendera-se até mesmo aos inimigos. O pensador, contudo, adverte, que embora o cristianismo tenha instaurado essa lição, ela só se estendeu até à Europa. Na Ásia, já há

[511] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 328.
[512] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 328.
[513] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 329.
[514] *Sobre o Fundamento da Moral*

milhões de anos, lembra o autor, "o amor ilimitado ao próximo é objeto tanto da doutrina e prescrição quanto da prática, pois os Vedas e Dharma-Sastra, Ithihasa e Purana, como também a doutrina de Buda Sakiamuni não cansam de pregá-lo" (SCHOPENHAUER, p. 159)[515]. É neste passo, nessa perspectiva moral, que Schopenhauer atribuirá mais uma vez um valor positivo a religião. Para o filósofo, apenas as ações movidas por livre justiça e pela caridade são verdadeiramente ações morais. Essas ações são plausíveis porque a elas não se aplica quaisquer outros interesses. Na letra do autor: "como o que é próprio e característico delas, vemos a exclusão daquelas espécies de motivos por meio dos quais, ao contrário, procedem a maioria das ações humanos, a saber, o interesse próprio, no sentido mais amplo da palavra (SCHOPENHAUER, p. 131)[516]. Em outras palavras, o pensador defende que uma ação só possuirá um valor moral, caso ela tenha como critério a ausência de toda motivação egoísta. Conforme o filósofo, as ações puramente éticas e desinteressadas existem; existem na prática quotidiana da compaixão[517] (*Mitleid*), como veremos no próximo capítulo.

Partindo de toda essa conjuntura, torna-se compreensível porque, Schopenhauer em sua interpretação da doutrina cristã, escolhe o Novo Testamento ao invés do Antigo. Já havíamos afirmado isso, mas, mais uma vez corroboramos essa proposição. É o Novo Testamento que se concilia com sua percepção pessimista da realidade[518]. O cristianismo, em seu aspecto mais essencial, avalia o filósofo, "desvelou o significado metafísico da existência e consequentemente ensinou a olhar sobre a estreita, pobre e efêmera vida terrena e não a considerar como um fim em si mesma" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 747)[519]. Ademais, o cristianismo é descrito metaforicamente no Novo Testamente como um vale de lágrimas, a vida como um processo de purificação, e um instrumento de martírio. Diametralmente oposta a essa visão, como vimos, estão as religiões otimistas. Estas, tomam o mundo como perfeito, e põe o seu fim na miserável felicidade terrena que, por mais que seja cultivada pelos seres humanos e favorecida pela fortuna, é no entanto, uma coisa vã, enganosa e efêmera, avalia o filósofo. O verdadeiro núcleo e espírito do cristianismo, bem

[515] *Sobre o Fundamento da Moral;*
[516] *Sobre o Fundamento da Moral*
[517]Por ora, interessa-nos saber que a compaixão diz respeito "a participação, independentemente de qualquer outra consideração, no sofrimento do outro, e, portanto, no impedimento ou supressão desse sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o bem-estar e felicidade" (SCHOPENHAUER, p.136; *Sobre o Fundamental da Moral*).
[518] O cristianismo é a doutrina da mais profunda culpabilidade do gênero humano através da sua existência mesma e do ímpeto do coração pela redenção dessa culpa, o que, entretanto, só pode ser alcançado através dos mais difíceis sacrifícios e da abnegação do próprio si mesmo, logo através de uma completa conversão da natureza humana (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 744, *WWVII*, p. 972).
[519] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 747.

como do brahmanismo e do budismo, é "o conhecimento da nulidade (*Nichtigkeit*) da felicidade terrena, o completo desprezo da mesma e a viragem para um tipo de existência totalmente diferente e até oposta" (SCHOPENHAUER, capt. 38, p. 532-533)[520]. Em suma, grande verdade contida nessas religiões – nas religiões pessimistas - é a necessidade de redenção de uma existência abandonada ao sofrimento e a morte, e o alcançamento desta redenção através da negação da vontade.

Em última análise, Schopenhauer dirá que a percepção da culpabilidade do gênero humano, da miséria do mundo e da necessidade de resignação e libertação se encontram bem mais articulados nas religiões indianas, precisamente no brahmanismo e no buddhismo, que no autêntico cristianismo (o cristianismo expresso no Novo Testamento); essas religiões, sustenta o filósofo, são muito mais antigas e apresentam de forma bem clara àquelas verdades cruciais inerentes a existência. Para o autor de *O Mundo,* por mais desenvolvidas e expressas de maneira multifacetada que essas verdades estejam na doutrina cristã, encontramos de modo mais apropriado o que denominar-se-ia *negação da Vontade de vida* (*Verneinung des Willens zum Leben*) justamente nas obras ancestrais da língua sânscrita. O pensador argumenta que as religiões indianas alcançaram um desenvolvimento bem mais amplo talvez pelo fato delas não terem assimilado nenhum elemento estranho em suas doutrinas, como assim o fez o cristianismo. O cristianismo, sustenta ele, teve de "adaptar-se em parte conscientemente, em parte talvez inconscientemente, ao judaísmo, de modo que o cristianismo é composto de dois elementos bastante heterogêneos" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 449)[521]. Os elementos já sabemos quais o autor se refere: de um lado o dogmatismo judaico encontrado no Antigo Testamento, e a ética cristã, expressa no Novo Testamento.

A partir da consideração acima depreendemos o seguinte: tão importante na teoria da religião schopenhaueriana quanto o fato do filósofo reconhecer aproximar e confirmar seu pensamento na ética cristã, é seu posicionamento sobre a *ética hindu* (brahmanismo) *e buddhista*. Primeiramente cumpre-se observar que o filósofo deixa claro quão imperfeito é seu conhecimento acerca dessas religiões, isso porque, o filósofo só teve contato, por assim dizer, com essas tradições através da literatura da época[522] (traduções de alguns textos dessas

[520] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 824.
[521] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 339.
[522] A época que nos referimos foi o final do século XVIII e início do XIX, quando europeus "descobriram", por assim dizer, textos indianos e de outras tradições antigas. Muitas obras foram traduzidas, algumas, entretanto, não a partir de sua língua original. Por exemplo, Schopenhauer não teve acesso às autênticas *Upaniṣads*. Ele não lia em sânscrito. Em virtude disso, todas as vezes que citou os Vedas ou as *Upaniṣads*, ele se referia a tradição latina donominada *Oupnek'hat*. Esse certamente foi um obstáculo para compreensão fidedigna desses escritos. Mesmo assim, foi bastante promissora a investida do filósofo nesta empreitada.

tradições) que chegara até ele. Segundo Mesquita (2018), porém, durante toda sua vida, Schopenhauer demonstrou fascínio e admiração pelo pensamento indiano. Analise-se, por exemplo, os fragmentos de juventude (1811-1818) escritos pelo filósofo; neles encontramos diversas termos, ideias que fazem referência as religiões indianas. Esses escritos evidenciam que Schopenhauer não só se aproximou dessas tradições, mas aos poucos foi influenciado por elas, inclusive se apropriando de alguns de seus conceitos basilares. O apreço do autor de Dantzig pelo pensamento indiano também foi preponderante para a publicação de sua obra capital. Por isso, não por acaso, Safranski (2011) chegara a afirmar que a filosofia de Schopenhauer e as tradições orientais então diretamente alinhadas.

No início deste trabalho, no tópico intitulado *"Como compreender Schopenhauer, o pensamento único e suas raízes"*, já apontamos como a filosofia oriental fora importante para a construção do sistema schopenhaueriano; lá enunciamos como várias concepções apresentadas em *O Mundo* reverberam parte do pensamento de Kant, Platão e a sabedoria indiana – os *Upaniṣads*. Sobre a relação entre o budhismo e o brahmanismo e a filosofia de Schopenhauer, Palao (1990) declara que em Schopenhauer, o pensamento budista e o hindu em geral (Vedas e *Upaniṣads),* teve seu lugar de honra junto aos pensamentos que integraram seu sistema de tal forma que, é possível conceder a ele o título de um *autêntico oriental*. Apesar das dificuldades, como o próprio filósofo atesta em suas menções sobre a ética hindu - "na ética dos hindus (*embora seja imperfeito o nosso conhecimento de sua literatura*)" (SCHOPENHAUER, 68, p. 450, grifo nosso)[523] - Schopenhauer viveu em um tempo e espaços únicos, nos quais a união entre o Ocidente e o Oriente eram até então pouco exploradas. Dentre outras implicações, é possível constatar o que seja talvez um dos pontos mais relevantes dessa ligação entre Schopenhauer e o pensamento indiano, conforme indica

Segundo Mesquita (2018), além das Upanisads, Schopenhauer teve acesso a outros livros que certamente foram fundamentais para a gênese de sua filosofia: a *Asiatisches Magazin*, a *Mythologie des Indous*, e as *Asiatick Researches.* Essas obras possuem características e conteúdos diferentes, mas foram escritas com o mesmo objetivo: "esclarecer para os europeus do fim do século XVIII e início do século XIX, o pensamento indiano, que por razões históricas há pouco tempo haviam sido descobertos pelo mundo ocidental" (MESQUITA, 2018, p. 17). A descoberta destes textos, contudo, não foi fortuita. Entre os séculos XVIII XIX surgiu um movimento intelectual na Europa, encabeçado sobretudo por Edward Said (1978) com sua obra *"Orientalismo: o Oriente como como Invenção do Ocidente",* que criticara fortemente o modo pelo qual os ocidentais, especificamente, a Europa, afirmava compreender o Oriente. Estamos nos referindo ao *orientalismo*. A tese *orientalista* expressa e representa os discursos, opiniões produzidas sobre o mundo oriental; era um modo de descrever o *outro*, especialmente se este outro é um dominado ou potencialmente dominável. Essa tese tem como ponto fulcral o "lugar" ocupado pelo Oriente na história de suas relações com o Ocidente. Em linhas gerais, o orientalismo mostra como o discurso europeu acerca do oriente revestiu-se de uma retórica colonialista grotesca a serviço do imperialismo ocidental. Cf.: Said, Edward. *Orientalismo:* o Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de bolso, 2008.

[523] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 344.

Palao (1990), o fato do filósofo ter lido e interpretado textos dessas tradições, sem cometer grandes equívocos ou incongruências, como outros filósofos contemporâneos seus o fizeram. O cerne do *insight*, termos atribuído a Schopenhauer pelo pensador alemão Paul Deussen, consiste exatamente nisso, o que havia sido identificado por Schopenhauer, filósofos como Kant e Hegel não identificaram. Sobre Hegel especificamente, Palao profere: "Schopenhauer e seu contemporâneo Hegel assimilaram o pensamento buddhista, o primeiro com claros sinais de aprovação e o segundo com distância e desprezo" (PALAO, 1990, p. 214). Da impressão que os pensadores da época tiveram sobre o buddhismo, todos acreditavam ter pensado em essência o que havia visto Schopenhauer, entretanto, só autor de Dantzig enxergou aquilo que os demais não conseguiram enxergar.

O que nos parece decisivo mostrar neste percurso inicial da relação entre Schopenhauer e as religiões orientais – buddhismo e brahmanismo, e aqui se estende ao cristianismo "autêntico", como o próprio autor o considerara, é o interesse do filósofo pela ética proposta por essas tradições religiosas; é a ética o núcleo mesmo da teoria da religião de Schopenhauer, embora tenhamos iniciado nosso percurso investigativo pela metafísica. É justamente por isso que o autor afirma que o "o espírito mais íntimo do cristianismo quanto da sabedoria indiana, é a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da vontade, e, com esta, da essência inteira do mundo – portanto, a redenção" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 269)[524]. Sem a defesa da resignação, como falar da negação da Vontade e da mudança radical do mundo? Por outro lado, como arquitetar uma soteriologia, um caminho salvífico para o homem, sem admitir que vivemos em uma miséria e que a natureza humana se move por aquele ímpeto cego, irresistível e atroz chamado Vontade? Enfim, é tentando responder essas indagações que Schopenhauer se aproxima das religiões indianas e do próprio cristianismo. Ou talvez, é no encalço desse ponto fulcral de seu sistema - a ética - que o pensador traz essas religiões propriamente para dentro de sua filosofia.

Após apontarmos o trajeto pelo qual Schopenhauer fora influenciado pela sabedoria oriental, chegamos finalmente no cerne de sua reflexão acerca essas tradições. Esta pressupõe, o importante diálogo que o pensador estabelecera com essas filosofias. O autor de *O Mundo* vê na ética hindu, por exemplo, o amor ao próximo e a abnegação do ego como a mais excelsa de todas as qualidades morais. O filósofo faz referência inclusive ao apreço que essas tradições religiosas têm pelos animais, a caridade genuína, a resignação voluntária

[524] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 214.

do indivíduo e outras práticas que buscam aquietar o querer ou o nulificam por completo. Essas práticas concordam com o espírito de negação radical do próprio si mesmo e do ultrapassamento do mundo, fundamentais no cristianismo, brahmanismo e no buddhismo. Segundo Schopenhauer, no brahmanismo encontramos tais preceitos nos Vedas, nos Purāṇas, em obras poéticas, em mitos e lendas dos seus santos, bem como em aforismos e regras de vida. Nas palavras do filósofo, nessa religião vemos prescritos:

> Amor ao próximo com total renúncia a todo amor próprio; amor em geral não restrito ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mau, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária e alegre em face de qualquer ignomínia; abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo o prazer para os que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação, assim como a terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da vontade (SCHOPENHAUER, § 68, p. 269)[525].

É válido conjecturar que Schopenhauer se serviu das religiões indianas[526], sobretudo na ética, com sua teoria da negação da Vontade, ora comparando essas religiões com sua própria teoria, ora extraindo conceitos dessas tradições e incutindo em sua doutrina. De todo modo, o que observamos, é que em variados momentos as tradições indianas funcionaram como um espelho para do autor[527]. Em diversas passagens, conceitos importantes do buddhismo e do brahmanismo foram apresentados pelo filósofo "com o intuito de gerar aproximações que explicassem muito mais a sua própria filosofia do que o pensamento indiano", aponta Mesquita (2018, p. 23). Vejamos os conceitos do *saṃsāra* e do *nirvāṇa*. O *saṃsāra* é um conceito hindu que concerne ao fluxo de todos os seres viventes no universo – tudo nasce, se conserva e perece. Segundo Nyanatiloka (2013), o *saṃsāra* significa literalmente o "vaguear perpétuo" dos seres no mundo; metaforicamente seria o mar da vida sempre agitado subindo e descendo; a roda do *saṃsāra* é o símbolo desse processo contínuo e sempre renovado de nascimento, envelhecimento, sofrimento e morte. Por isso, o *saṃsāra*

[525] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 214.
[526] Conforme Mesquita (2018, p. 23) "ao enaltecer o hinduísmo e o budismo, Schopenhauer enaltecia indiretamente a sua apropria filosofia que, em sua opinião, possuía muitas familiaridades com a Índia".
[527] Essas aproximações também foram relevantes para o filósofo elaborar sua tipologia das religiões, afinal, também por meio do conhecimento das tradições religiosas orientais, o autor criticara o cristianismo (do Antigo Testamento), o paganismo greco-romano e o judaísmo.

possui relação com o mundo aparente, o mundo não essencial da felicidade, do ego que continuamente alimentamos; ele representa o sofrimento, ignorância e ilusão os quais estamos imersos. Sem cometer equívocos, Schopenhauer associa a ideia do *saṃsāra* a sua teoria do mundo como Vontade e representação. Segundo o filósofo, o mundo é essencialmente dor e infortúnio, afirmação da Vontade, embora como representação, mostre-nos a ilusão que devemos ser eternamente felizes. Nos *Parega II,* o autor profere: "este é *saṃsāra*: o mundo do apetite e do desejo, e por isso o mundo do nascimento, da doença, da velhice e da morte; e o mundo que não deveria ser (SCHOPENHAUER, § 156, p. 316). Viver no *saṃsāra* seria exatamente isso, tomar as coisas aparentes, transitórias como permanentes, criando expectativas, desejos, apego, sem considerar que todas eles levam ao inevitável sofrimento.

Quanto ao *nirvāṇa,* ele é entendido na sabedoria indiana, sobretudo no buddhismo como a libertação do sofrimento, de todas as formas de apego, da ignorância. Segundo Cohen, na cosmologia buddhista o *nirvāṇa* o sofrimento e o desejo são eliminados, nele alcança-se o estágio último de compreensão e a clarividência da resignação humana. "Literalmente a palavra tanto pode significar *ser extinguido* (extinção), *cessar sopro*, quanto *resfriar por sopro.* O *nirvāṇa* constitui a mais elevada e última meta de todas as aspirações buddhistas" (COHEN, 2004, p. 251, grifo nosso)[528]. Trata-se da libertação da avidez, do ódio e desilusão e com estes também a libertação de todo sofrimento e miséria. Schopenhauer concebe o *nirvāṇa* como o oposto do *saṃsāra.* Alguns trechos dos *Parerga* e de *O Mundo* expressam claramente essa oposição. Nas palavras do filósofo: "os buddhistas descrevem com muita franqueza a coisa apenas de modo negativo, como *nirvāṇa*, que é a negação deste mundo, ou do *saṃsāra.* Ora, se o *nirvāṇa* é definido como o nada; então isto quer dizer apenas que o *saṃsāra* não contém elemento algum que poderia servir à definição ou construção do *nirvāṇa*" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 725)[529]. Deste trecho podemos concluir sumariamente que, fazendo um paralelo, o *saṃsāra* referir-se-ia a afirmação da Vontade[530] e o *nirvāṇa,* a negação desta. De acordo com perspectiva schopenhaueriana e com a própria cosmologia indiana, o modo do indivíduo extirpar todo sofrimento, isto é, escapar do *saṃsāra,* se dá pelo *nirvāṇa.* No § 63 (p. 413)[531] de *O Mundo* Schopenhauer se

[528] *In* glossário do Dhammapada. *Dhammapada*. Trad. Nissim Cohen. São Paulo. Palas Athena. 2004.
[529] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 957.
[530] O *saṃsāra* diz respeito a toda decrepitude e morte, dor e doença que estamos acometidos, ou seja, ele se assemelha perfeitamente aquele modo algoz de afirmação da Vontade no mundo.
[531] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 337.

vale deste conceito ao afirmar: “tu deves atingir o *nirvāṇa*, ou seja, um estado no qual não existem quatro coisas, a saber, nascimento, velhice, doença e morte”.

Tanto em Schopenhauer quanto na filosofia indiana, encontramos um pensamento comum; para ambos, existe uma característica fundamental, uma força metafísica que sustenta o mundo aparente e é essência de todas as transformações. No brahmanismo – hinduísmo, essa ideia se faz presente em Brahman; é ele que representa o absoluto, a totalidade, a infinitude e o ilimitado. Brahman é o princípio divino transcendente e imanente responsável pela imutabilidade da essência do universo (ZIMMER, 2002). Por meio de seus atributos, Brahman ultrapassa todo *devir* inerente ao mundo da aparência; simultaneamente ele transcende-o, assim como constitui parte intrínseca de tudo aquilo que pode ser percebido sensorialmente. Conforme Zimmer (2002), Brahman é a força metafísica que sustenta todo o mundo sensorial. Nessa ótica, todos os seres viventes, inclusive o ser humano, podem ser vistos como parte manifesta desse ser supremo. Na filosofia schopenhaueriana, como vimos exaustivamente, a essência de todas as coisas é a Vontade. Tudo que existe, no fundo é manifestação desse núcleo metafísico. De um lado, podemos dizer inclusive, que o que existe objetivamente como matéria, por outro, é subjetivamente Vontade. No universo, a Vontade se objetiva, toma as formas intuitivas tempo, espaço e causalidade e, por intermédio destas, faz-se corpo, matéria[532]. Podemos representar a forma sem a matéria, mas não o inverso, porque a matéria privada de forma se torna imperceptível. Ao objetivar-se, isto é, ao aparecer enquanto representação, a Vontade, constitui o substrato universal de tudo que existe.

Apesar de todas essas considerações, não podemos afirmar que Schopenhauer associa categoricamente a ideia de Brahman à teoria da Vontade (afirmação da Vontade). No máximo, o que vemos em sua obra magna é que tal conceito hindu se aproxima da doutrina da supressão da Vontade que o filósofo alemão postula. Isso implica dizer que, ao invés do filósofo associar ambas concepções, o que seria equiparação perfeitamente plausível, ele faz o inverso; ele evoca a ideia de Brahman como exemplo para se referir o nada, a completa aniquilação da Vontade. Constatemos isso na voz do filósofo: “em vez de nos esquivarmos do tema, como o fazem os hindus, através de mitos e palavras vazias de sentido, como “reabsorção em Brahman”, ou *nirvāṇa* dos buddhistas. Antes reconhecemos francamente: para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, o que resta após a

[532] A matéria é, pois, a Vontade em seu estado visível, enquanto a forma, expressa o caráter de suas aparências particulares. O que na aparência é matéria, na verdade, em si mesma, constitui a Vontade. A matéria é a substância do mundo visível, assim como a Vontade é a essência em si de todas as coisas.

completa supressão da vontade é, certamente, o nada" (SCHOPENHAUER, § 71, p. 477)[533]. Conforme o indólogo alemão Wilhelm Halbfass (1990) Brahman constitui o mais importante e fundamental conceito indiano presente na filosofia schopenhaueriana, embora em alguns momentos seja compreendido como afirmação da Vontade e em outros, como negação desta. Como apontado, no § 71 de *O Mundo*, último parágrafo da obra, Schopenhauer associa Brahman ao *nirvāṇa*. Porém, tais conceitos presentes na filosofia indiana não são sinônimos. Pelo contrário, as diferentes tradições orientes, em suas mais variadas vertentes, os utilizaram de forma bem distinta. Em suma, no brahmannismo/hinduísmo Brahman representa o absoluto, o princípio de tudo, conforme mostramos anteriormente. No buddhismo, por seu turno, o *nirvāṇa* simboliza o mais perfeito de todos os estados, consistindo em um tipo de aniquilação, em que os seres estão livres da mudança, miséria, sofrimento, morte, doença e velhice.

Na interpretação schopenhaueriana, a experiência vivida por aqueles que negaram ou aniquilaram a Vontade só pode ser expressa pela filosofia de forma negativa. Ou seja, mesmo se insistíssemos em adquirir algum conhecimento positivo daquilo que a filosofia só exprime negativamente como negação da vontade, nada alcançaríamos. Adentramos aqui no âmbito do indizível que pressupunha Wittgenstein. O que a filosofia afirma através de conceitos, categorias é inócuo para algumas religiões. A linguagem eligiosa, conforme sugere Schopenhauer, é uma linguagem mística; ela comunica o incomunicável, o inexprimível, o intangível. Como a filosofia, nesse sentido, nada profere nos resta "senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da vontade e que se cataloga com os termos êxtase (*Ekstase*), elevamento (*Entrückung*), iluminação (*Erleuchtung*), união com Deus (*Vereinigung mit Got*) etc." (SCHOPENHAUER, § 71, p. 475)[534]. Se tratando do hinduísmo/brahmanismo esse deus é o ser supremo e absoluto Brahman. Outrossim, essa experiência na filosofia indiana, se associa ao sentimento daqueles que atingiram a iluminação, sendo que essa iluminação para os buddhistas refere-se propriamente ao *nirvāṇa*[535]. Para aqueles que vivenciaram tal experiência, tudo se transformou em vazio, em *nada*, pois o nada só se dá relação a ausência de ser, no caso de Schopenhauer, se faz em relação a supressão da Vontade. Na esteira da sabedoria indiana,

[533] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 364.
[534] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 363.
[535] Os conceitos Brahman dos hindus e o *nirvāṇa* dos buddhistas se mostraram para Schopenhauer como exemplos plausíveis para explicar essa concepção mística, segundo qual a palavra não dar conta de certas experiências, pois o sentimento de vazio, o silêncio e nada são sua mais alta expressão.

avalia o filósofo, aqueles que conseguiram aniquilar a Vontade, encontram-se na serenidade, na perfeita quietude. Neles, a ausência do sofrimento deu lugar aquela paz superior, aquela completa calmaria oceânica do espírito, a mais profunda e inabalável tranquilidade.

Schopenhauer tem um notável apreço pela sabedoria indiana (buddhismo e brahmanismo) de modo geral, mas é acerca do buddhismo que falaremos um pouco mais, pois ao nosso ver, o filósofo se debruçou mais sobre essa doutrina que o hinduísmo. O filósofo afirma nos Suplementos de *O Mundo* (SCHOPENHAUER, capt. 17 p. 205) inclusive que caso se queira tomar os resultados de sua filosofia pelo critério da verdade, "então teria de conceder ao buddhismo a proeminência sobre as demais religiões"[536]. Encontramos na obra do filósofo inúmeras referências que relacionam seu pensamento ao buddhismo[537]. Schopenhauer chega a mencionar que são assombrosas as coincidências que há entre sua filosofia e a doutrina do Budha (SCHOPENHAUER, 2011)[538]. Segundo o autor de Dantzig se olharmos para a realidade com os olhos de Buda (Fo) consideremos os seres e toda natureza sob três pontos de vistas, a saber: veremos como natureza e os seres são em si mesmos, e enquanto tal, livres e desembaraçados de qualquer vínculo; veremos como a natureza e os seres podem ser ilusórios – neste aspecto, nada de *real* neles podemos encontrar; por fim, enxergaremos como a natureza e os seres, uma vez enraizados no nada, poderão se libertar das garras da ignorância e da morte (SCHOPENHAUER, 2011). De modo semelhante, Schopenhauer mostra-nos que o mundo que nos aparece não é o mundo que efetivamente é; antes pois, trata-se do mundo que queremos, o mundo que possui a Vontade como núcleo essencial, mas que se desvela ao sujeito como simples representação.

Nanajivako (1970) afirma que a primeira possibilidade de leitura entre Schopenhauer e o Buddhismo se faz através da *doutrina das quatro nobres verdades* buddhistas. Todas as quatro nobres verdades fazem menção ao sofrimento. Nos Suplementos de *O Mundo* (capt.

[536] Schopenhauer. A. *WWVII,* p. 597.

[537] A filosofia budista não é unívoca, ela engloba diversas tradições e formas de pensar que só podem ser entendidas "em função da 'teoria dos dharmas' e das sucessivas críticas a que a teoria foi submetida na história do pensamento budista (MONTEIRO, 2013, p. 44) Ou seja, ficaria clara a necessidade de determinarmos dentro da multiplicidade de pontos de vista da filosofia budista, um que seja mais próximo do pensamento de Schopenhauer. Monteiro, porém, sustenta que essa perspectiva de leitura só pode ser claramente explicitada de forma técnica, pois Schopenhauer articulou sua compreensão do buddhismo sem possuir acesso à leitura especificamente filosófica desta tradição. Ou seja, isso nos isenta de fazermos tal delimitação ou recorte. Por essa razão, falaremos do buddhismo apenas de modo geral, sem adentrar a nenhuma escola específica. Assim, todas as articulações que fizerem referência ao pensamento budista, devem ser interpretadas segundo o prisma do buddhismo mais antigo; este nos conduzirá aos relatos dos ensinamentos do Budha Shakyamuni.

[538] Schopenhauer: *notas sobre o oriente*. Estudo e edição Giovanni Gurisatti. Madrid. EditorialAlianza. 2011.

48)[539], Schopenhauer apresenta-nos as quatro nobres verdades[540]: "1) *dolor* (a verdade da dor), 2) *doloris ortus* (a verdade da origem da dor), 3) *doloris interitus* (a verdade da extinção da dor), 4) *octopartita via ad doloris sedationem* (a verdade que traz o caminho óctuplo para a extinção da dor) ". Quando nos deparamos com os escritos schopenhauerianos, é fácil notar a ênfase que o autor confere a questão do sofrimento. Em vários enxertos o autor aponta que as alegrias sempre estão aquém de nossas expectativas, ao passo que as dores as excedem sobremaneira. Outras vezes, ele assevera que o consolo de toda desgraça e sofrimento é voltar os olhos para aqueles que ainda são mais desgraçados do que nós. Em síntese, o que em Schopenhauer aparece miséria inerente à condição humana, nos ensinamentos buddhistas aparece como o modo ignorante e egóico de ver a realidade, de onde gera-se todo o sofrimento da vida. Ademais, o filósofo profere que Budha reconheceu o *saṃsāra* e o *nirvāṇa,* os quais simbolizam respectivamente a afirmação e negação da Vontade de vida.

De acordo com o filósofo, o *saṃsāra* buddhista diz respeito ao eterno ciclo dos renascimentos, dos desejos e apetites, da ilusão dos sentidos, ao envelhecimento, adoecimento e falecimento. Já o *nirvāṇa*, como já apontamos, seria a forma meramente negativa daquele (do *saṃsāra*); em suma seria o estado no qual não existem mais essas quatro coisas – nascimento, velhice, doença e morte. O filósofo ressalta (p. 245)[541] que o *saṃsāra* e o *nirvāṇa* buddhistas são, respectivamente, "idênticos às duas *civitates* de Agostinho, a civitas terrena e a celeste que dividem o mundo", tal como o pensador de Hipona apresenta. Mais clara e profunda do que o cristianismo, contudo, no buddhismo, compara o autor toda melhora e conversão parte do reconhecimento das quatro nobres verdades mencionadas acima. Afora o conhecimento da doutrina das quatro nobres verdades, Schopenhauer em seus escritos, fez questão de enaltecer a capacidade soteriológica do buddhismo frente demais religiões. Segundo o autor, o buddhismo ensina através do *saṃsāra* que o mundo, o qual vivemos, é o mundo do prazer e do desejo, logo do sofrimento, do infortúnio[542]. Esse mundo não deveria ser/existir. O que podemos esperar então deste mundo? Nada, senão a completa resignação. Diante todas as concordâncias entre a filosofia de Schopenhauer e as religiões indianas – buddhismo e brahmanismo – e destas com o

[539] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 970.
[540] Poderíamos nos perguntar de que forma Schopenhauer teve acesso as quatro nobres verdades buddhistas. Temos a resposta; foi através da obra *Introducion à historie du Buddhisme* de Eugene Burnoufe, uma edição do Dhammapada. Essa edição foi traduzida em 1855 por Victor Faüsboll.
[541]Schopenhauer, A. *Sobre a Ética.*
[542] Schopenhauer reitera que o buddhismo é pessimista e ateísta; por isso mesmo, traz clara e abertamente aquelas verdades *sensu allegorico* que outras religiões não conseguem expressar.

próprio cristianismo[543], não nos surpreende o fato de todos eles conduzirem para o mesmo ponto: a necessidade da completa reversão do homem no mundo. O filósofo até enfatiza, se olharmos para a vida de um santo cristão ou de um penitente indiano, o que vemos em ambos é o mesmo, apesar de seus costumes serem fundamentalmente distintos: a aniquilação dos desejos e aspiração de uma vida plena, prescindida das amarras deste mundo.

De tudo que foi visto acerca da distinção que Schopenhauer fizera entre as religiões, pode-se ver que a intenção fundamental do filósofo não reside, nem de longe, em discutir a relação que estas estabelecem com a filosofia. Claro que isso é importante enquanto fundamento para a consecução de sua teoria da religião como um todo, mas está distante de ser o mais relevante. Daí o fato de considerarmos que reflexão schopenhaueriana não teria sentido se ela deixasse de lado esse aspecto. Na conjuntura da teoria, seria um abismo incomensurável falar sobre a essência metafísica das religiões, sem se levar em conta que os sistemas filosóficos também se debruçam sobre essas mesmas questões. Ora, sem evocar a filosofia, como o pensador faria o paralelo entre as religiões que expressam suas verdades em *sensu proprio* e em *sensu allegorico*? Sem tais noções, como saber se as religiões comunicam corretamente suas verdades? Sem postular isso, o filósofo conseguiria dizer se as religiões são pessimistas ou otimistas? Pensamos que não. Daí a centralidade dessa relação e dessas noções na arquitetônica da teoria da religião do autor de *O Mundo.* Por outro lado, se se prescinde deste objetivo maior, *construir uma tipologia das religiões*, e se se permanece no paralelo que filósofo faz entre a filosofia e dos sistemas religiosos quanto à necessidade metafísica do homem, a teoria manter-se-ia incompleta ao nosso ver.

É a reflexão sobre a essência metafísica das religiões, por conseguinte, a separação entre as religiões otimistas e pessimistas que garante ao autor a elaboração de um caminho para resignação e redenção do homem. É essa distinção que legitima a construção deste projeto soteriológico. Aqui mais uma vez o filósofo se aproxima das religiões – o caminho soteriológico proposto por Schopenhauer se assemelha àqueles prescritos por alguns sistemas religiosos, especificamente os pessimistas. Todavia, ainda que se configure assim, isto é, ainda que o filósofo se lance nessa investida de consolo e salvação do homem, diferente das religiões, ele não recorre a nenhum ser absoluto, transcendência. A partir daí é possível vislumbrar o ateísmo que o autor de *O Mundo* promove. Surpreendentemente, em

543 As três, na visão do filósofo, como vimos, são metafisicamente pessimistas. O cristianismo partilha com o budismo a ideia de que o mundo não pode ser considerado essencialmente otimista.

Schopenhauer encontramos uma perspectiva filosófica capaz de assimilar de um lado, o sentido mais profundo de algumas religiões, aquele que se refere a libertação e resignação do homem no mundo, um mundo que por vezes nos parece o pior dos mundos possíveis, e de outro, que essa libertação só se dá como aniquilação completa do ser, associada a conduta moral, e *não* na esperança de uma vida eterna ou dependente de um Ser Supremo, mas baseada no desprendimento de si e reconhecimento do sofrimento do outro como o nosso próprio sofrimento. Trata-se da *compaixão*, um elemento também tão caro as religiões, como veremos. A compaixão é geralmente identificada como a capacidade de sentir a dor universal da existência. Ela equivale no entendimento do filósofo, ao reconhecimento de que o fundamento de tudo que existe e causa dor é o mesmo, a Vontade autodilacerante.

4 A CRÍTICA AO TEÍSMO E O ATEÍSMO RELIGIOSO

Caso aceitemos o que Schopenhauer afirma, então ver-se-ia que, seguindo o autor, o caráter positivo da religião estaria presente mesmo no cerne de seu pensamento. Claro, Schopenhauer confessa-se um ateu ferrenho, porém, ao mesmo tempo em que o filósofo se mostra um crítico mordaz do monoteísmo e dos sistemas filosóficos que procuram conciliar as crenças religiosas à razão[544], ele aponta os benefícios que religiões promovem[545]. Schimidt (2010) corrobora essa interpretação. Conforme o estudioso, os escritos do filósofo apontam de fato que os sistemas religiosos se resguardam no medo e a esperança dos mortais que vivem em perpétua aflição. A religião apela a consciência moral, tornando-se assim, a fonte inesgotável de *conforto* e *segurança* que não deixa o homem nada temer, inclusive a morte. Essa ambivalência é promissora para resolvermos os problemas que levantaremos daqui em diante. O próprio filósofo, talvez, ao citar em seus escritos, passagens referentes

[544] Embora Schopenhauer mostre o caráter positivo da religião, não é seu propósito concatenar a religião à filosofia, não no sentido de seus predecessores. Teríamos neste caso uma espécie de "teologia filosófica" ou "filosofia religiosa". Apoiamo-nos em Schmidt para afirmar tal proposição. Segundo o intérprete, Schopenhauer pretende libertar a "filosofia da religião" de "qualquer mistura". Nosso filósofo critica "a fusão do raciocínio racional com a fé baseada na revelação sobrenatural". São exemplos de uma *religião filosófica* ou uma *filosofia religiosa* os pensamentos de Hegel e Schelling. "Jede Vermengung, gar Fusion des vernünftig begründenden Denkens mit einem auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden Glauben ist Schopenhauer verhaßt. Eine philosophische Religion oder eine religiöse Philosophie - er denkt hierbei an Hegel, mehr noch an den späten Schelling" (SCHIMIDT, 2010, p 67). No nosso ponto de vista, por separar os domínios da filosofia e da religião (uma em *sensu proprio* e outra em *sensu allegorico)* é que Schopenhauer inaugura uma nova forma de fazer "filosofia da religião".

[545] O fato de Schopenhauer confessar-se abertamente ateu e crítico da religião e também mostrar o caráter positivo desta parece contraditório. A compreensão de sua filosofia da religião faz-nos enfrentar esta dificuldade. Considerando essa situação, e principalmente a constatação de que textos schopenhauerianos possuem inúmeras passagens nas quais o autor aponta para os *resultados coincidentes* de sua ética com a de algumas religiões e essas religiões, por seu turno, sempre desembocarem numa espécie de *misticismo* (segundo o próprio autor), levam Gleisy Tatiana Picoli (2018) a se propor a discutir e a responder a seguinte questão: "Por que mesmo diante esses indícios, poucos estudiosos falam sobre essas coincidências, principalmente sobre este aspecto, o *misticismo* presente na filosofia de Schopenhauer? Segundo Picoli (2018, p. 15), "nos manuscritos póstumos, Schopenhauer chega até mesmo a afirmar que o misticismo é um exímio complemento à sua filosofia". A estudiosa ainda reitera que poucos intérpretes aceitam o misticismo na filosofia de Schopenhauer (as perspectivas de Lefranc e Roger por exemplo), pois acreditam que, de tal consentimento, seguir-se-ia a possibilidade de o autor ter feito filosofia da religião ou até mesmo teologia. Discordamos da perspectiva desses intérpretes e corroboramos Picoli. Entenda-se em primeiro lugar que, embora a filosofia schopenhaueriana se contraponha a teologia, ela não se afasta por completo da filosofia da religião, pelo menos não ao nosso ver. Como sustentamos, mesmo Schopenhauer não estando no quadro dos filósofos clássicos da religião (nomeie-se os pensamentos que acabam por unir a filosofia a teologia), sua teoria da religião o envereda a esta linha, sobretudo, pela forma como o autor concebe a religião de modo geral. Em Schopenhauer, a religião distingue-se da filosofia, ela se vale de alegorias, de um tipo de discurso totalmente distinto da linguagem conceitual, reflexiva. Por isso, seu caráter místico. Em segundo lugar, observemos que misticismo considerado por Schopenhauer, "no sentido amplo do termo, é toda orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto em geral por conhecimento algum" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 728; *WWVII*, p. 960). Ele diz respeito ao indizível, ao inefável, inexprimível. O misticismo fala aquilo que a filosofia emudece. Daí sua consonância com as religiões.

ao judaísmo, islamismo, cristianismo, hinduísmo budismo, dentre outras religiões, enseja essa percepção. Bem verdade que ele utiliza algumas alegorias para contrariar suas teorias, e em outros casos, vale-se delas para ratificar seu pensamento. De modo geral, o que interessa saber é que o filósofo sempre se reporta as religiões em seus escritos.

Reiteramos que tão importante quanto o fato de Schopenhauer atribuir a religião um caráter positivo, é a sua pretensão de apontar um *consolo, redenção* para a vida, por vezes evocando as religiões, e em outros, seguindo a trajetória de seu próprio pensamento. Wilhelm (1994) nos diz que por isso, o pensamento de Schopenhauer permanece sendo uma referência à filosofia da religião. Para o intérprete, na filosofia schopenhaueriana, o sujeito afirma-se no mundo enquanto objetivação da Vontade, através de seu querer pungente e sua luta incessante pela vida, entretanto, em virtude das dores e infortúnios que o assola, ele perscrutará, pelo caminho da ética e do conhecimento fundamental da metafísica, outro caminho. Será o próprio julgamento do indivíduo a medida e parâmetro dessa mudança, ainda que o preço a ser pago seja a negação radical do mundo. Segundo Wilhelm (1994, p. 171), "o *pessimismo exasperado* de Schopenhauer (conforme Eduard von Hatmann) estará, portanto, a serviço de superação do mundo"[546]. É essa reviravolta no pensamento schopenhaueriano que aproximará sua filosofia das religiões. Como dissemos, são várias as imagens, narrativas, figuras religiosas e ideias presentes nos discursos de algumas religiões que aparecem nos escritos de Schopenhauer. Dentre esses, um será fundamental para nossa investigação, o conceito de salvação/redenção (*Erlösungsbegriff*). Schopenhauer diante o inferno que se apresenta a condição humana, apontará a *salvação ética* como possibilidade de libertação do sofrimento. A esfera de seu alcance está circunscrita ao reconhecimento do núcleo comum de todos os seres, qual seja, a Vontade, e a radicalidade de negação dos desejos mundanos. Embora todos os homens possam transformar os cursos de suas vidas, alterando em definitivo o que a Vontade lhes impõe, são poucos os conseguem tal feito, dirá nosso filósofo. A grande maioria permanece aferrada a práticas egóicas, de lutas e infortúnios no mundo, alguns como algozes e outros como mártires de suas próprias dores.

Em linhas gerais, podemos dizer que nada define tão perfeitamente o pensamento de Schopenhauer quanto a ética. Mesmo a famigerada interpretação de sua metafísica da Vontade e sua leitura do projeto crítico kantiano se equiparam a tal consideração. Entretanto, a despeito do lugar central ocupado por tal esfera no *corpus schopenhaueriano*, só muito

[546] Wilhelm (1994, p. 171): "Schopenhauers "Entrüstungspessimismus" (Eduard von Hatmann) steht deshalb im Dienst der Weltüberwindugn".

raramente ela recebe um tratamento exímio que contemple sua proximidade com as religiões. Alguns trabalhos se lançaram nesta investida como já apontamos, porém, foram poucos os que se preocuparam em mostrar a relevância das religiões para a compreensão da ética schopenhaueriana. Ora, que Schopenhauer tenha utilizado algumas alegorias religiosas em sua doutrina é um ponto pacífico entre os intérpretes de seu pensamento. Entretanto, a imensa maioria, simplesmente furta-se ao exame da importância e do papel que o assunto "religião" desempenha no pensamento de Schopenhauer. Contrariando as inúmeras referências textuais, esses intérpretes partem de uma leitura estritamente filosófica de tais referências, não abordando a dimensão religiosa/mística que elas possuem. Com isso, compromete-se a concepção de que realmente Schopenhauer possa ser considerado um filósofo da religião e o próprio entendimento do autor sobre o assunto. Esses dois planos fundem-se, então, no esquecimento de um momento fundamental de análise de sua filosofia, aquele que constata como sua ética coincide com algumas religiões.

Faz-se necessário aqui um comentário acerca das exceções. Até onde foi possível encontrar, a lista de intérpretes que tratam, de algum modo, das coincidências entre o discurso de algumas religiões e a ética do pensamento schopenhaueriano no Brasil são os que se seguem: Picoli (2018) é a única tese monográfica dedicada a explorar detalhadamente "o misticismo intrínseco a religião" nos escritos schopenhauerianos. Porém, embora seja um trabalho denso e de profunda articulação, pois aponta com lucidez o lado místico da filosofia de Schopenhauer, por vezes desprezado por outros trabalhos, ao nosso ver ele possui duas falhas importantes: a) pouca atenção as outras religiões, já que se concentra basicamente no cristianismo (nos dogmas cristãos presentes no § 70 de *O Mundo*), deixando de lado as religiões indianas – budhismo e hinduísmo e b) a não exploração dos conceitos de salvação e compaixão, fundamentais a ética schopenhaueriana. A tese de Mesquita (2018) também aborda a temática religiosa; ele trata especificamente, em suas palavras, da presença, apropriação e influência da "Índia" na gênese da filosofia de Schopenhauer, e do entendimento do filósofo acerca do hinduísmo e buddhismo nesse contexto. Mesquita traz-nos alguns *insights* excelentes sobre como conceitos indianos importantes, a exemplo de *māyā*, *Brahman*, Buddha, metempsicose, nirvāṇa, aparecem nos escritos schopenhauerianos e como estes foram úteis para o filósofo construir sua doutrina, mas examina pouco o fato do pensador alemão enaltecer determinadas religiões orientais (buddhismo e hinduísmo) em detrimento das ocidentais, cristianismo e judaísmo, principalmente na perspectiva ética, a partir da negação da Vontade. A tese de Bassoli (2015) não se reporta as religiões

diretamente, mas ao conceito de "redenção" no cristianismo e na concepção de Schopenhauer frente o itinerário de negação da Vontade. Por isso, ela não esboça propriamente uma teoria da religião em Schopenhauer. Ademais, ela padece do mesmo problema que os demais: quase não considera a proximidade do pensamento schopenhaueriano com as religiões/doutrinas indianas. Com perspectiva semelhante, também tratando da ética "salvacionista" de Schopenhauer, há a tese de Vilmar Debona (2013) intitulada a outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida. O trabalho de Debona embora pretenda ser um tratado exaustivo sobre a ética desinteressada de Schopenhauer a partir de dois conceitos importantes, ascetismo e caráter, praticamente ignora a confluência destas categorias com alguns sistemas religiosos na doutrina do filósofo. Caldeira Ramos (2008) aborda diretamente a teoria da religião de Schopenhauer, confrontando-a especificamente com a filosofia hegeliana. Trata-se de um estudo de grande densidade analítica, pois reconstrói tanto a crítica de Schopenhauer a Hegel, para além das injúrias e insultos feitos pelo primeiro, quanto contrapõe a filosofia da religião de ambos os autores. Mesmo que Ramos reconheça a presença de uma filosofia da religião em Schopenhauer, ao nosso ver, a mesma não é desenvolvida em seus caracteres fundamentais, talvez por prescindir da natureza mística presente nela. Marconi Germer (2015) concentra-se na crítica a religião em Schopenhauer e Freud e Renato Petrich (2012) com seu trabalho intitulado "o retorno do discurso religioso em Arthur Schopenhauer como expressão da limitação metafísica" apenas tangencia a relação entre a religião entre a ética e as religiões em Schopenhauer que mencionamos acima.

Um dos primeiros e principais entraves que – se mostrará apenas aparente como veremos – para uma discussão acerca do fenômeno ético em Schopenhauer e semelhança com algumas religiões, é a presença de alguns enxertos nos quais o filósofo opõe-se frontalmente a moral alicerçada na ideia de um "absoluto", de uma "transcendência", de um "Ser Supremo". Sem essa base metafísica, a ética schopenhaueriana irá se fundamentar no campo psicológico; tratar-se-á de uma ética/moral centrada no próprio indivíduo. Tais trechos encontram-se distribuídos por toda obra do autor, sobretudo na quarta parte de *O Mundo* e na obra Sobre o *Fundamento da Moral.* Tal recusa poderia fazer-nos crer que Schopenhauer rechaça radicalmente qualquer discurso religioso, entretanto, pretendemos demonstrar neste capítulo que aquilo que Schopenhauer tem em mente é uma crítica extremamente contundente contra as éticas prescritivas, teológicas, e que, há em seu pensamento uma ética explícita, mas assentada em outros alicerces. Ademais, vale

rememorar que são as próprias respostas de Schopenhauer aos problemas que ele suscitara, que fornecem um argumento decisivo contra tese atribuída a ele, de negação absoluta das religiões. Deve-se notar também que a ética schopenhaueriana, centrada no conceito de compaixão, apresenta-se como um *prius* necessário para aquilo que denominaremos *ateísmo religioso*. Em nossa leitura, é o *ateísmo religioso* – assentando na teoria da redenção do homem ena rejeição de um ser absoluto responsável pela criação e andamento do mundo - que melhor define a teoria da religião de Schopenhauer.

4.1 SCHOPENHAUER, INIMIGO IMPLACÁVEL DO TEÍSMO

Até o momento falamos da religião tanto em sentido amplo, como da tipologia das religiões que Schopenhauer elabora. Ficou bastante nítido, a partir da classificação que o filósofo formulara que não são todas as religiões que o autor de *O Mundo* aprecia. Conforme vimos no capítulo anterior, o filósofo divide as religiões em duas vertentes básicas, as que pertencem a tendência otimista e as que seguem a perspectiva pessimista. Justamente por isso, o autor não hesita desprezar as religiões as quais ele considera otimistas, como é o caso do judaísmo, islamismo, paganismo greco-romano e parte do cristianismo. O autor de *O Mundo* repudia a doutrina cristã expressa no Antigo Testamento, pois, na ótica do filósofo, este se contrapõe radicalmente aos preceitos da negação da Vontade, cerne de sua ética. O Novo Testamento, ao contrário, ensina a necessidade da salvação, em virtude de nossa condição pecaminosa; daí o motivo do pensador se interessar pelo cristianismo pregado no Novo Testamento. Schopenhauer até compara nos *Parerga II* (p. 385) os resultados de sua ética com a dos cristãos: "a minha ética está, portanto, realmente no espírito do Novo Testamento". Esses resultados também são coincidentes com as religiões indianas – buddhismo e brahmanismo como já enunciamos. Isso implica dizer que, se quisermos falar de um *ateísmo* (*Atheismus*) schopenhaueriano[547], primeiramente devemos ter em mente que

[547] Conforme Marconi Germer (2018), em seu artigo intitulado *Schopenhauer, sua escola e o advento do ateísmo na filosofia alemã*, o conceito de ateísmo (*Atheismus*) de Schopenhauer, muito mais que o de pessimismo, vem ganhando reconhecimento e notabilidade no cenário contemporâneo, sobretudo, porque a chamada "escola de Schopenhauer" vem conferindo-lhe esse espaço. Segundo ele, quando se pensa na atualidade de Schopenhauer, se reflete simultaneamente sobre a escola de Schopenhauer. A escola foi esquecida des os anos 1930 e resgata no ano 2000 por Franco Volpi; foi Volpi que a definiu como a *escola do pessimismo.* Tal epiteto deve-se ao fato de que muitos estudiosos do pensamento schopenhaueriano como Paul Deussen, Eduard Von Hatmann, Julius Bahsen e antes destes, os excelsos Friedrich Nietzsche e Richard Wagner, terem lido/interpretado doutrina do filósofo a partir dessa proposição. A identificação de sua escola com o pessimismo é bastante aceitável se se considerarmos a percepção que o autor tem do mundo. Porém, como já apontamos nesta tese, e Germer confirma, o filósofo nunca empregou o termo pessimismo

isso não significa a completa negação da religião, muito menos da moralidade. O ateísmo (*Atheismus*) de Schopenhauer e toda sua filosofia critica exacerbadamente os sistemas filosóficos e religiosos que apregoam em seus discursos a afirmação da Vontade e dizem perceber a realidade como algo plausível e benevolente.

Em linhas gerais, o que veremos neste tópico é que o ateísmo schopenhaueriano se alicerça fundamentalmente na oposição do filósofo ao dogmatismo, no paradoxo e incongruência presente no teísmo ocidental, assim como em sua denúncia de que os sacerdotes se apresentam como conhecedores da revelação divina, com o claro objetivo de dominar a grande massa da população, já que esta, e todo o gênero humano possuem uma necessidade metafísica genuína. Investigar em que consiste o ateísmo de Schopenhauer, quais seus pilares centrais e escopo, constitui para nós, uma tarefa árdua e também desafiadora. Como bem denota Germer (2018), os estudos schopenhauerianos que se alinham nessa perspectiva, em sua grande maioria, se concentram na vertente do chamado pessimismo (*Pessimismus)* do filósofo, e poucos reconhecem a originalidade ateia que sua doutrina inspira. Nietzsche foi uma dessas exceções, pois naquela época, ele considerou que Schopenhauer foi o primeiro pensador ateu da Alemanha. O fascínio de Nietzsche pelo ateísmo schopenhaueriano tem uma explicação; o autor fora profundamente influenciado[548] pela *metafísica da Vontade* de Schopenhauer; este que, como vimos, afirmara que o universo

(*Pessimismus)* em sua obra capital, pelo menos não para se referir ao seu próprio sistema; ele apenas o identificou como contrário ao otimismo (*Optimismus)*, principalmente em sua teoria da religião, ao fazer menção ao monoteísmo judaico. Dessa forma, aponta Germer (p. 272), "sua oposição ao teísmo é mais originária do que sua crítica ao otimismo, o que explica o fato desse autor já ter vinculado o conceito de ateísmo (*Atheismus*, que expressa sua crítica ao teísmo) a própria filosofia, só em *O Mundo como Vontade e como Representação* e no apêndice a filosofia kantiana". A originalidade do conceito ateísmo em Schopenhauer nunca fora relacionada pela escola de Schopenhauer detidamente, senão a partir do corolário de seu pessimismo, como veremos.

[548] A influência de Schopenhauer sobre Nietzsche é inegável. Em alguns momentos a teoria de ambos os filósofos se aproximam, ainda que, algumas vezes, elas se apresentem bastante antagônicas. Conforme Salviano (p. 2007), "em ambos a vida deve ser explicada como a expressão de uma força cega e irracional, tornando-se sinônimo de dor e sofrimento, contudo a reação de cada um diante deste achado filosófico do século XIX os coloca em caminhos contrários". Já de acordo com Constâncio (2018), embora Nietzsche rejeite alguns dos aspectos mais importantes da metafísica da vontade que se encontra no centro de toda filosofia de Schopenhauer, tal metafísica não deixa, por isso, de ser o ponto de partida de sua análise da vontade humana; ademais, a "negação da vontade" e o "ascetismo" schopenhaueriano tem uma compreensão crucial para a compreensão nietzschiana do "ideal ascético" e "da vontade do nada". De todo modo, em nossa interpretação, Nietzsche encontrara em Schopenhauer um dos seus principais aliados na crítica que ele empreendera as tendências culturais dominantes no ocidente de seu tempo, inclusive na formulação de seu ateísmo. Conforme Ray (2003), o singular desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer e Nietzsche parece ser notável, entre as filosofias pós-kantianas, pelo seu antagonismo autoconsciente em relação às religiões monoteístas desde o início. São pensamentos que representam um dos ataques mais combinados sobre a religião monoteísta em toda a filosofia moderna.

não é expressão do intelecto e da vontade de Deus ou consequência de qualquer princípio racional. Nietzsche assim proferiu sobre seu mestre (1978, p. 219): "Schopenhauer foi, como filósofo, o primeiro ateísta confessor e inflexível que nós alemães tivemos". Mais tarde, na linha de Schopenhauer, Nietzsche sentenciará em sua própria obra (1978, p. 219: "que nos importa em nossos dias Deus, a crença em Deus? Deus não é hoje senão uma palavra sem sentido, nem mesmo um conceito". Conforme Germer (2018), dentre os intérpretes que reconhecem a importância do tema religião em Schopenhauer, temos, pois, dois grupos distintos: os que reconhecem a originalidade do ateísmo do filósofo e seguem a perspectiva nietzschiana, tomando de empréstimo, por assim dizer, a roupagem de sua crítica a tradição ocidental – são os que, na linguagem de Germer, (2018, p. 269) na leitura do autor de *O Mundo,* "buscam radicalmente desmascarar a ilusão teísta e liberar o conhecimento de sua subordinação a religião"; e os chamados místicos ou religiosos que, ao contrário, "aprofundam o parentesco entre a filosofia e a religião, que em Schopenhauer, estava subordinada ao compromisso filosófico com a ciência" (GERMER, 2018, p. 269). Segundo Germer, pertencem a primeira linha Rée, Nietzsche, Freud, e a segunda, Mainländer e Paul Deussen[549]. Germer entende que os pensadores que seguem a perspectiva ateísta, nessa ótica de interpretação, são os mais verossímeis; são eles que dão continuidade ao elemento mais originário e predominante da doutrina de Schopenhauer, e os que elaboram uma reflexão mais vigorosa na atualidade de seu pensamento; enquanto os religiosos e místicos são seus seguidores mais hereges.

Em contrapartida a essas leituras, se dirigirmos o nosso olhar para os sistemas éticos das religiões as quais o filósofo qualifica como pessimistas, logo constataremos que sua doutrina se aproxima ineludivelmente dessas religiões – o buddhismo, brahmmanismo e o cristianismo. Na verdade, como já analisamos no tópico anterior, o filósofo se apropria de alguns conceitos e ensinamentos prescritos por essas religiões, recebendo delas uma

[549] Paul Deussen foi um importante filósofo e filólogo do século XIX. Segundo Domenico Fazio (2009), Deussen foi o único na Alemanha a conhecer o sânscrito e o maior pensador ocidental a se dedicar ao estudo do pensamento indiano. Além disso, o estudioso organizou uma das mais imponentes edições das obras de Schopenhauer. Paul Deussen conheceu Schopenhauer através de Nietzsche. Os dois foram contemporâneos e chegaram a estudar juntos, primeiro em Pforta, depois brevemente em Bonn. Deussen e Nietzsche mantiveram uma longa amizade, inclusive trocando correspondências. Entretanto, mesmo com essa convergência, interessante observar que ambos seguiram caminhos opostos. A interpretação que Deussen faz de Schopenhauer é religiosa; Nietzsche, por seu turno, afirma que Schopenhauer foi um exímio ateu. Cf.: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L. *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

influência quase inconteste. Embora não afirme de forma explicita, Schopenhauer nos faz deduzir que essas religiões podem nos trazer a esperança daquele conhecimento salutar, aquele que nos leva a negação da Vontade. As religiões são como monstros de muitas cabeças, cada uma fala sua própria língua, porém, elas concordam entre si sobre o ponto aqui tratado, a necessidade de resignação do homem. Alguns intérpretes podem julgá-lo como arquirrival da metafísica religiosa ou até mesmo um antirreligioso, mas isso será um julgamento, ou seja, uma discordância em relação àquilo que explicitamente foi dito pelo autor. Que ele não constitua um filósofo da religião no sentido que assim faz Kiekergaard, isso é algo que o próprio Schopenhauer nem mesmo pretendeu. Que ele seja um ateu radical ou não tenha compreendido corretamente alguns sistemas religiosos, pode-se discutir, mas não sua posição sobre as éticas religiosas que prezam pela resignação humana.

Fato é que, em algumas passagens de *O Mundo*, nos *Suplementos* e nos *Parerga II*, encontramos um Schopenhauer ávido por elucidar o problema da afirmação da Vontade; para o filósofo a vontade humana se afirma, mas também se nega, o segundo movimento é possível. São as religiões pessimistas – buddhismo, brahmanismo e cristianismo – que melhor esboçam e apregoam a necessidade de resignação do homem, por meio da nulificação do seu ser, isto é, da vontade (o homem é essencialmente vontade). É a metafísica e a ética dessas religiões que interessam ao filósofo; foi comentando-as e procurando mostrar como seu próprio pensamento extrai delas conceitos fundamentais, que Schopenhauer constatou que essas religiões possuem o mesmo espírito de sua filosofia. Ora, se realmente acreditarmos nas palavras do próprio filósofo, não há como negar o papel dessas religiões na filosofia do autor. Como já acenamos e veremos mais ainda, a teoria da religião do autor de Dantzig permanece incompreensível, segundo as pistas do próprio Schopenhauer, sem levarmos em conta a relação do filósofo com essas religiões. Razão adicional para levarmos em consideração a leitura de Schopenhauer da *compaixão* (*Mitleid*) e seu paralelo com as religiões supracitadas; em nossa interpretação esse elemento aparece como o *especificamente religioso* da doutrina schopenhaueriana. Caso aceitemos o ateísmo schopenhaueriano conforme sustentado acima por Germer (2018), este deverá se associar a esse aspecto que agora defendemos, ou seja, o ateísmo de Schopenhauer circunscrever-se-ia muito mais como um *ateísmo religioso* que como um ateísmo radical.

Considerar Schopenhauer apenas como ateu radical talvez, dificulte nossa compreensão da teoria da religião do filósofo, principalmente se não tivermos a intenção de considerar a legitimidade de sua interpretação e proximidade com alguns sistemas religiosos.

Em outros termos, se analisarmos a teoria da religião de Schopenhauer procurando compreender sua teoria estritamente como ateia, mas de modo algum como religiosa, então teremos um grave problema, pois o próprio autor de *O Mundo* tem plena consciência da proximidade com algumas religiões, principalmente com o cristianismo, se aqui quisermos nos deter a crítica do filósofo ao teísmo ocidental. Por outro lado, acompanhar mesmo a crítica que o filósofo empreende contra o teísmo, para a partir dela, apontar como ele constrói seu ateísmo pode nos dizer muito de como Schopenhauer leu e interpretou o cristianismo, sem abrir mão de suas convicções acerca dessa religião em específico, e como ele procurou edificar sua doutrina da religião. Semelhante posição parece ser encontrada em Karl Werner Wilhelm (1994), para quem a teoria da religião de Schopenhauer, aparentemente, paradoxal – já que de um lado exacerba a defesa da religião, e de outro seu notável antiteísmo- dificulta o posicionamento do filósofo em relação a religião; por isso, ele qualifica a doutrina do pensador como um *ateísmo religioso* (*religiöser Atheismus*). Segundo Wilhelm (1994, p. 147) "o termo *ateísmo religioso* permanece globalmente na superfície, mas aponta em uma direção promissora"[550]. Ademais, Wilhelm alega que, se comparado Kierkegaard, isto é, se levarmos em conta como tal autor interpreta a religião, sobretudo o cristianismo, Schopenhauer pode ser definido como um escritor religioso. Veremos mais adiante em que consiste essa comparação proposta por Wilhelm, e se *ateísmo religioso,* o qual ele sustenta, aproxima-se da tese que aqui defendemos.

A tentativa de aproximar filosofia e religião em Schopenhauer, aponta Kossle (2014), possui uma longa tradição. Paul Deussen e Hans Zint por exemplo, procuraram conciliar o pensamento schopenhaueriano com o cristianismo. Em um outro sentido, chama atenção Kossle, aparece Alfred Schmidt[551]. Com uma interpretação talvez mais inovadora e instigante, Schmidt vê na teoria da religião schopenhaueriana, um ateísmo do tipo provocativo; a ele interessa tanto "o filósofo que coloca a verdade, sempre posta em perigo, acima das doutrinas de fé tradicionais, quanto o que desperta de modo herético, buscando dotar essas doutrinas de um novo sentido" (SCHMIDT, 1986, p. 18). O estudioso considera, que Schopenhauer tanto põe em crivo o clássico teísmo ocidental, quanto, como veremos

[550] Na letra do intérprete: „Die Bezeichnung *"religiöser Atheismus"* bleibt insgesamt zwar an der Oberfläche, weist aber in eine vielversprechende Richtung".
[551] Cf.: SCHMIDT, Alfred. *Die Warheit im Gewande der Lüge*. Schopenhauer Religionsphilosophie: München, 1986.

adiante, elabora um novo sentido para a religião[552]. Em Schopenhauer, dirá Schmidt, não há um retorno da religião, mas uma religiosidade que se liberta de todas as formas determinadas; essa religiosidade permanece como provocação contra o materialismo autossuficiente, raso e perverso, que apontara o próprio filósofo. Alfred Schmidt assevera então que, no caso de Schopenhauer, teríamos uma *religiosidade imanente* sem um arcabouço metafísico, pelo menos não nos moldes do *teísmo*. Segundo Schmidt, isso poderia ser verificado na insistência schopenhaueriana, sobretudo no segundo tomo de *O Mundo,* em mostrar que as forças da natureza (a matéria de modo geral como princípio metafísico e não apenas gnosiológico) – que permaneciam na visão mecanicista como um resíduo das representações teológicas[553] - como *qualitates occultae*, sejam vistas neste lume, porém, despida dessas representações, mas como metafísica imanente, já que esta explica a natureza enquanto visibilidade ou objetivação da Vontade. A primazia da experiência, da concretude, em Schopenhauer, o teria levado a afastar-se radicalmente do teologismo. Em nossa análise do ateísmo schopenhaueriano, acreditamos que a pretensão de Schmidt realmente merece atenção por sua atualidade. Ademais, em nossa interpretação, os resultados dessas considerações, se aproximam da tese que aqui sustentamos. A ideia de uma religiosidade imanente se familiariza e se coteja a perspectiva do ateísmo religioso, o qual analisaremos. Conforme será investigado, um dos principais argumentos elencados por Schopenhauer em sua crítica ao teísmo ocidental, é a concepção de que a essência da religião, especialmente a cristã, recai-se sobre o homem, sua finitude, seus medos diante a morte. É por esse corolário, que o filosofo define que o verdadeiro espírito da doutrina cristã seja a resignação.

Por tudo isso, acreditamos que este não é o momento ainda de tomarmos partido acerca da justeza ou não do caráter radical do ateísmo schopenhaueriano, o qual alguns intérpretes costumam sustentar. Debruçar-nos-emos sobre ele, pois reconhecemos que este se assenta em argumentos plausíveis, porém, em nosso lume, se tal perspectiva exclui o fato de Schopenhauer ser um filósofo religioso em certo sentido, ela parece cair em um equívoco. Com efeito, se levarmos a sério a palavra do autor sobre as religiões e acompanhá-lo sem o

[552] Segundo a visão do intérprete, essa percepção seria responsável pelo fato de Schopenhauer não desprezar por completo esse "elemento" em seu sistema, sem, no entanto, concordar com os argumentos metafísicos oferecidos pelo tradicional teísmo.

[553] Segundo Estrada (2007, p. 197) a concepção "de Deus como o grande matemático e geômetra da maquinaria do mundo se deduz como Deus *ex machina*, a partir das necessidades do mundo. A ideia do deus relojeiro se torna muito popular a partir do século XVII. A controvérsia é estabelecida entre os que defendem a necessidade de que o Sumo Fazedor intervenha de vez em quando para ajustar a irregularidades da maquinaria e afiná-la, que é a proposta dos seguidores de Newton, e dos que, pelo contrário insistem na perfeição da maquinaria do universo e na desnessidade de que Deus intervenha nela, que a postura de Leibniz".

mínimo de pré-juízo ao longo dos seus escritos, sobretudo os trechos nos quais ele tenta mostrar como parte de sua filosofia e o sistema ético de algumas religiões, assim como galhos de uma árvore que brotam de uma mesma raiz, possuem um *quid* comum, veremos que seria ilegítimo desconsiderar essa proximidade entre ambos, bem como um sorrateiro mal-entendido reduzir sua teoria da religião a um ateísmo espúrio e grotesco.

De início, em nossa investigação, julgamos oportuno aceitarmos a tese de Germer (2018) que o ateísmo schopenhaueriano realmente só faz sentido se o confrontarmos com a posição do filósofo acerca do teísmo. Mas não é esse o dado mais importante a ser investigado. O que, de fato, chama atenção é que o ateísmo aqui suscitado, só passa a ser visualizado com maior lucidez, se nos reportamos as considerações do pensador a respeito do otimismo presente no monoteísmo judaico, e seu paralelo o pessimismo. Segundo Germer (2018), isso implica que ateísmo antecede essa leitura, isto é, essa separação, que o filósofo faz das religiões. Janaway (2006) já havia confirmado que, quando Schopenhauer se volta para a questão do otimismo-pessimismo nas religiões, ineludivelmente seu próprio ponto de vista coincide com o núcleo ético do cristianismo, entretanto, não enxergou ou fez menção ao fato de que, anterior a esse parentesco, há um elemento crucial responsável justamente pela coincidência supracitada, a crítica do filósofo ao teísmo ocidental. É esse o pano de fundo do ateísmo schopenhaueriano e a partir dele que seguiremos nossa leitura; Por tráz da contraposição entre pessimismo e otismimo, está a crítica do filósofo ao teísmo. A originalidade do ateísmo schopenhaueriano reside aí; por isso ele tem um alcance e um significado mais amplo do que o pessimismo expresso em sua tipologia das religiões.

Segundo Peter Balme (1987) em seu trabalho intitulado *Schopenhauers antithetische Gegenrechnung*, Schopenhauer é conhecido como um dos mais duros oponentes do teísmo, da metafísica tradicional e da crença geral de que um ser divino é capaz de dar origem e destino ao mundo. Por outro lado, o mesmo Schopenhauer, avalia Balme, embora ateu, afirma que sua filosofia se assemelha e até se confunde com os ensinamentos cristãos[554]. Portanto, é indispensável que estejamos atentos ao fato de que o interesse de Schopenhauer pelo cristianismo não o permite prescindir totalmente da teologia; seu filosofar circunscrever-se, nesse sentido, como um filosofar ateu-cristão paradoxal. O fruto dessa reflexão poderia, eventualmente, se estender muito além. Em todo caso, o confronto com a

[554] Na letra do estudioso (1987, p. 215): „doch der nämliche Schopenhauer, der als dezidierter Atheist sich der Tradition entgegenstellt, erklärt andererseits mit Nachdruck, seine Philosophie decke sich in ihren Konsequenzen mit den Lehren des Christentums“

crise moderna da consciência que envolve a afirmação/negação racional de Deus, e suas consequências, estão presentes em Schopenhauer. Por isso Schmidt (1986, p. 59) teria afirmado que o ateísmo schopenhaueriano "dirige-se, antes de tudo contra o Antigo Testamento, o teísmo que afirma a Vontade de vida, assim como contra os filósofos de cátedra (em especial Fichte, Schelling e Hegel), que se esforçaram para reviver a escolástica, as provas de Deus" – esses pensadores, ditos idealistas e pós-kantianos, estavam abertamente preocupados em alinhar suas filosofias com as revelações e preceitos do cristianismo. Ou seja, no fundo o ateísmo de Schopenhauer acaba por constituir-se um posicionamento crítico contra toda e qualquer sistema religioso que preconize a afirmação da Vontade, sobretudo, o pregado pelo teísmo ocidental do Antigo Testamento.

No que tange a crítica ao teísmo ocidental em amplo sentido, sem dúvida, Nietzsche estava certo. Como vimos, Nietzsche afirmara que Schopenhauer fora o primeiro ateu declarado da Alemanha. Contudo, essa assertiva possui dois grandes equívocos. A primeira delas diz respeito a tentativa de transformar a crítica schopenhaueriana ao teísmo em uma crítica fechada ou acabada. Segundo Nietzsche, foi o autor de *O Mundo* o primeiro pensador alemão que, com uma consciência límpida, proclamou-se inimigo ferrenho da fé em Deus. Nietzsche tinha razão quanto ao fato de Schopenhauer ter se posicionado contrário do teísmo, porém, conforme nossa avaliação, o ataque do filósofo de Dantzig a doutrina cristã teve um escopo apenas: a crença de que Deus, onisciente e onipotente, criara o mundo perfeito e sumamente bom. Schopenhauer não concebe a existência de um *Ser Supremo* ordenador, sendo mais coerente para ele, admitir que exista um demônio que tudo manipula ao invés de um Deus criador. Ainda assim, o autor não rejeita a doutrina cristã por completo, pois, como foi constatado, ele demonstra um especial apreço pelos ensinamentos cristãos presentes no Novo Testamento que se referem a resignação e salvação do homem. Ou seja, nesse âmbito, parece-nos que Nietzsche tenha falseado a letra e interpretação do autor de *O Mundo.* Na verdade, Nietzsche critica Schopenhauer nesse aspecto. Enquanto Schopenhauer defende a ética da compaixão como um caminho de libertação do sofrimento humano, Nietzsche, em seu projeto de desconstrução da moral ocidental e sua proposta niilista, ataca severamente a ética schopenhaueriana.

Claro, a crítica a moral realizada por Nietzsche é bastante profunda, logo se faz necessário, que delimitemos o período exato no qual ele se volta contra a moral de

Schopenhauer[555]. Para Nietzsche, Schopenhauer questiona Deus, porém, segue a moral cristã. O autor de *Assim Falava Zaratustra* admoesta que Schopenhauer mesmo adversário do teísmo cristão, caiu nos liames que este construíra, por isso, não superou o processo de descristianização iniciado no século XVII no pensamento ocidental. Na letra do filósofo: "Schopenhauer luta contra ela, mas recai involuntariamente no século XVII – é um moderno Pascal, com juízos e valor pascalinos sem Cristianismo" (NIETZSCHE, 2008, p. 299). Nietzsche acredita que Schopenhauer não foi suficientemente forte para enfrentar e aniquilar a fé cristã. Além disso, como a filosofia de Schopenhauer se debruça sobre o questionamento da existência e sentido da dor, ela defronta-se com o niilismo nietzschiano. A resposta que Schopenhauer fornece ao problema do sofrimento é a negação da Vontade de viver, por meio da compaixão. Nietzsche então profere: "Schopenhauer aparece, pelo contrário, como um obstinado homem moral que para conservar a razão com sua apreciação moral se converte finalmente em um negador do mundo. Finalmente em *místico"* (NIETZSCHE, 2008, p. 107).

Outro aspecto que denota como Nietzsche errara ao sustentar que Schopenhauer foi o primeiro pensador alemão ateu daquela época, foi o não reconhecimento por parte do filósofo de outros pensadores ateus contemporâneos ao autor de *O Mundo*, a exemplo do romancista Joahann Carl Wesel (1776), do Barão D'Holbach (1723-1789), e fora do círculo alemão, o Marquês de Sade (1740-1814). Em termos de ideia, o mais próximo de Schopenhauer é D'Holbach. Um traço comum entre os pensadores mencionados é que todos eles, de algum modo, afirmam o *materialismo ateu*[556] do século XVIII. Para tal materialismo,

---

[555] Conforme Araldi (2008), o conteúdo desta crítica está melhor sistematizado entre 1885 e 1889. Certamente o ponto de partida da crítica está obra *Assim Falava Zaratustra* (obra escrita em 1885); nela evidencia-se a superação da compaixão por parte do personagem Zaratustra. Observe-se também a terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*. Nesta obra, Nietzsche aponta que o sentimento compassivo se fez presente na Europa irremediavelmente. Para ele, a compaixão trata-se de um sintoma de uma doença: o niilismo. O niilismo que, grosso modo, define-se como a vontade de *nada*, o querer do *nada*. Na letra do filósofo: "a compaixão, em toda extensão, cruza a lei do desenvolvimento, que é a lei da seleção. Conserva o que está madura para sucumbir, arma-se em favor dos deserdados e condenados da vida e, pela multidão de malogrados de toda espécie que mantém firmes na vida, dá à vida mesma um aspecto sombrio e problemático. Ousou se denominar a compaixão uma virtude (em toda moral nobre ela vale como fraqueza); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o cão e origem de todas as virtudes- só que sem dúvida, e isso é preciso ter sempre em vista, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscrevia a negação da vida sobre seu escudo. Schopenhauer estava certo: com a compaixão a vida é negada, tomada mais digna de negação – a compaixão é a *praxe* do niilismo. Dito ainda uma vez: esse instinto depressivo e contagioso cruza aqueles instintos que visam a conservação e elevação de vida da vida: tanto como *multiplicador* da miséria como conservador de todo miserável, ele é um instrumento capital para a intensificação da *décandece* – compaixão persuade ao nada! Não diz "nada": diz-se em vez disso, além; ou Deus, ou a verdadeira vida; ou Nirvana, redenção, bem-aventurança" (NIETZSCHE, 2002, p. 7)

[556] Interessante observar que, os próprios defensores do materialismo utilizam pouco o termo, considerando muito polêmico e já impregnado de uma forte conotação pejorativa. Segundo Minois (2014), o termo é mais empregado por seus adversários, como acusação ou mesmo como insulto. D'Holbach, um dos maiores

há uma única realidade, a matéria; esta é dotada de movimento e cujas diferentes combinações dão conta de todos os aspectos do universo. A grande questão que permeia o materialismo é, portanto, como a matéria consegue produzir as diferentes formas. Apoiado nisso, surgiram algumas explicações: a biológica, a química, mas a tendência mais geral está no *vitalismo*, totalmente oposta ao puro mecanicismo. Segundo a concepção materialista, o homem está no centro do debate, não como simples substância pensante, mas como matéria organizada. "Os materialistas recusam toda ideia de transcendência dos valores, toda ideia de divindade, e quem desmistificar o fenômeno religioso" (MINOIS, 2014, p. 478). A partir dessas ideias gerais, cada autor mencionado elaborou seu as bases do seu ateísmo. Segundo Minois (2014), o *Aufklärung* alemão voltou-se para um materialismo radical e desesperado. Um dos representantes desse movimento foi Carl Wesel. Para ele, o homem é arrastado para um determinismo absoluto que torna ilusório todos seus ideais; a história é um perpétuo confronto de todos contra todos; não há motivos para o homem rebelar-se e buscar a liberdade, já que a morte chega irremediavelmente. Sade, por seu turno, não se distancia de Wesel. Como muitos intelectuais da época, o pessimismo é algo bastante comum entre os intelectuais iluministas. No caso de Sade, as ideias materialistas são reafirmadas à medida que o filósofo declara que, quanto mais se estuda a natureza, mais se arranca dela seus segredos, mais nos convencemos da inutilidade de Deus[557]. Para terminar, evocaremos D'Holbarch. Em suma, a filosofia do Barão D'Holbarch pode ser descrita como mescla de um ateísmo integral e uma moral naturalista. Como afirma Minois (2014, p. 498), "com D'Holbach, o ateísmo se torna adulto. Seguro de si, confiante, dota-se de uma filosofia, de uma ciência, o mecanicismo, e de uma moral, a lei da natureza". Para D'Holbach, a divindade mostra-se último apenas como instrumento de opressão; é ela que a ameaça a verdadeira moral. O pensador aponta que Deus e o homem são moralmente heterogêneos e contraditórios, portanto, um não é indissociável do outro. Ele defende a autonomia completa da moral, pois conforme suas ideias, o argumento do Deus vingador não é necessário para a elaboração de um sistema moral. É nessa esteira, que o pensador constrói uma moral baseada na concretude, nas necessidades dos homens, longe dos céus, mas próximo a materialidade

expoentes desse grupo, prefere palavras como *fatalismo*, *naturalismo*, *sistema da necessidade* e, sobretudo, *ateísmo*.

[557] É mister esclarecer que muitos filósofos da época, incluindo Sade, encontram um sistema mais eficaz utilizando a natureza como fundamento da moral no lugar da divindade. A concepção de natureza de Sade, porém, é pessimista – a natureza e o home são maus, ela nos ensina a fazer o mal, em suma, é força de destruição (MINOIS, 2014).

da natureza. Como se vê, esses filósofos sustentavam a extinção do argumento divino para a fundamentação moral. O ateísmo schopenhaueriano não é ao todo divergente dessas filosofias. Se bem observarmos, algumas raízes do ateísmo de Schopenhauer se situam nesta época e seguem o mesmo espírito que ali fora difundido.

Os séculos XVII e XVIII foram fundamentais para a emergência da descrença como elemento cultural; ora, de lá para cá multiplicaram-se as correntes que pretendiam demolir o edifício religioso. Essa percepção não é exagerada, sobretudo, se considerarmos que os sistemas filosóficos até então existentes se inseriam numa ótica religiosa; como uma espécie de reviravolta, a partir desse período, todos eles passaram a ser suspeitos de conduzir ao ateísmo. Nesse contexto, falávamos anteriormente do materialismo ateu dos iluministas Wesel, Sade e D'Holbach. Como dissemos, o ateísmo schopenhaueriano, em alguns aspectos, se aproxima de tais filosofias. Talvez, esse seja mais um motivo para considerarmos seu ateísmo intrigante. Mathias Kossler analisa a interpretação materialista de Schopenhauer, sustentada por Alfred Schmidt. De início ele enfatiza (2014, p. 92) que "Alfred Schmidt, em seus dois escritos mais significativos e eficazes, tenha posto Schopenhauer em conexão com direções de pensamento contra as quais ele teria polemizado com expressões forte". Kossler se refere ao materialismo rude e raso que, por vezes, o autor de *O Mundo* rotulava. Segundo Kossler, Schmidt em sua investigação, sempre acentuou o papel provocador do materialismo schopenhaueriano. Uma possível explicação desse caráter do materialismo, avalia Kossler, é porque Schmidt não apenas associou Schopenhauer com o materialismo clássico francês da Ilustração – como já apontamos em nossas considerações – mas especialmente com o materialismo marcado por Marx e Engels.

Para ficar clara a análise que aqui pretendemos realizar, é preciso de antemão mostrar que espécie de materialismo Schmidt não quer reivindicar. Trata-se do puro "materialismo mecânico" que identifica o ser com o ser corporal; nessa ótica, passa-se a conceber a corporeidade como a natureza inteiramente quantificável; aqui todos os movimentos são reduzidos a mudanças de lugar. Schmidt está certo, pois Schopenhauer de fato ataca esse tipo de materialismo. Na visão do autor de *O Mundo* esse materialismo não consegue pensar nenhuma outra realidade senão esta, a *matéria* desprovida de qualidades, sem nenhuma outra atividade além do movimento – tal materialismo pretende reconduzir tudo, inclusive a vida, ao mecanicismo[558]. Na letra do filósofo: "a intenção do materialismo

[558] Em *Fragmentos*, a exceção das críticas proferidas contra Leibniz a tese do melhor dos mundos possíveis, Schopenhauer sustenta que é preciso fazer justiça a ele, pois foi Leibniz que concedeu a matéria um novo

é reduzir todo *qualitativo* a um mero *quantitativo*, na medida em que refere o primeiro à mera forma, em contraste com a matéria propriamente dita: das verdadeiras qualidades empíricas" (SCHOPENHAUER, capt. 24)[559]. Tanto Schmidt quanto Schopenhauer acreditam que esse materialismo é insuficiente. É nessas circunstâncias que Schmidt procura encontrar na filosofia schopenhaueriana um outro conceito de materialismo. O estudioso observa primeiramente os próprios distanciamentos do autor em relação ao materialismo mecanicista, para então identificar as bases desse novo materialismo. Para Schmidt, é fundamental que esse *novo materialismo* concorde com os traços essenciais da filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer afirma que as filosofias materialistas partem do exclusivamente do objeto e, por isso mesmo, esquecem-se do sujeito. Conforme Schopenhauer, essas filosofias precisam reconhecer que a matéria, a qual eles tomam como objeto, é condicionada por um sujeito do conhecimento, cujas formas de espaço e tempo são produzidas por ele e cuja ligação com os objetos são subordinadas também a ele. É dessa forma que o materialismo recorre ao idealismo. Como já apontamos no início deste trabalho, o autor de *O Mundo* resolve a questão, sustentando que não pode existir objeto sem sujeito, pois sujeito e objeto, intelecto e matéria são correlatos, logo, ambos não podem ser pensados separadamente[560]. Schmidt admoesta que a *correlação sujeito e objeto*, posta pela teoria do conhecimento schopenhaueriana, possui um outro valor, para além deste que fora outorgado ao sujeito do conhecimento[561]. Para o estudioso, há um uso equivocado do conceito de sujeito na teoria – de um lado o sujeito aparece como simples designação, no outro, como designado. Não haveria problema na teoria, se o filósofo não transpusesse a correlação sujeito/objeto para a relação intelecto/matéria de duas formas distintas. O equívoco se deu quando Schopenhauer num primeiro momento concebeu o conceito de matéria como o simples ser objeto (representação – subordinado ao princípio de causalidade), mas num segundo, passou apreender a matéria também enquanto objetivação ou visibilidade da Vontade. Essa é a guinada que Schmidt propõe. Para Schmidt é perfeitamente possível mostrar que na determinação da matéria como objetivação da Vontade, a primazia da matéria

status: "a *matéria* que era antes admitido por Locke e Newton, no qual, a saber ela s apresenta como absolutamente morta, puramente passiva e sem vontade, dotada apenas de forças mecânicas e submetidas apenas a leis matemáticas. Leibniz, em contrapartida recursa os *átomos* e física puramente *mecânica*, para pôr no lugar dela uma física *dinâmica*" (SCHOPENHAUER, p. 65).

[559] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 721.

[560] Segundo o filósofo, o erro inevitável do materialismo foi supor que "a matéria é algo estrita e incondicionalmente dado, vale dizer, existe independentemente do conhecimento do sujeito, logo, é propriamente dizendo uma cosia em si" (SCHOPENHAUER, capt. 24, p. 377; *WWVII*, p. 720).

[561] Em certo sentido, Schopenhauer nos leva a deduzir aí a primazia ontológica do sujeito do conhecimento.

sobre o intelecto pode ser fundamentada. É nessa esteira que ele aponta como o conceito de matéria em Schopenhauer se aproxima da concepção de coisa-em-si.

A leitura que Schmidt faz do materialismo schopenhaueriano pode ser vista em conexão com o recuo da compreensão mecanicista que acima mencionávamos. Entretanto, vale ressaltar que, não se trata, no caso de Schopenhauer, diferente dos materialistas iluministas do século XVIII, de tornar a natureza a própria divindade. As forças da natureza, para Schopenhauer, são *qualitates occultae* sim, entretanto, não aquela newtoniana que evocava, em última instância, Deus, arquiteto e motor do universo[562]; na teoria do autor de *O Mundo,* a *qualitates occultae* diz respeito ao ponto preciso em que a ciência da natureza passa para a metafísica, a metafísica imanente, pois a natureza nada mais é que a Vontade objetivada, tornada visível. O coincidir da Vontade e da matéria foi fundamental para ampliação do conceito desta última, aponta Kossler (2014). Tal determinação da matéria, interpreta Schmidt, teria justificado o enquadramento da filosofia schopenhaueriana no rol das filosofias materialistas. O próprio pensador confirma isso, quando reflete sobre a matéria, para além de propriedades mecânicas que esta possui. A partir deste ponto de vista, é que se acena a perspectiva de se reconhecer a *matéria* como a visibilidade imediata da Vontade que aparece em todas as coisas. Nesse sentido, a matéria é considerada como o princípio que nos vivifica; para o filósofo, temos de pensá-la como uma força natural. Esta força natural, força vital permanece inteiramente imune a mudança das formas e dos estados que a série das causas e dos efeitos produz e que são os únicos submetidos ao nascer e ao perecer. Na letra do filósofo, poder-se-ia dizer que o materialismo avesso a tal consideração, fracassou, entretanto, ao contrário, em vez disso, se o materialismo tivesse, de fato, tomado a matéria real e dada empiricamente equipada, como ela é, com todas as propriedades físicas, químicas, elétricas e também como "aquelas propriedades que fazem surgir espontaneamente a vida a partir da matéria mesma, logo, se tivesse de ato tomado a verdadeira *mater rerum* (mãe das coisas) " (SCHOPENHAUER, capt. 24, p. 381)[563], então a partir desta, isto é, desta matéria plenamente apreendida e conhecida, poderia o materialismo construir um mundo, do qual não precisaria envergonhar-se.

O que é preciso averiguar nessa interpretação do materialismo schopenhaueriano é, se sua explicação metafísica das forças da natureza, buscada numa explicação da ciência

[562] Schopenhauer designa tal concepção como "um mero naturalismo" (*bloßer Naturalismus*), a saber, uma "física absoluta" (*absolute Physik*), uma teoria vazia que não consegue esclarecer as coisas a fundo. Cf.: *O Mundo* II, capt. 24, p. 382; *WWVII*, p. 724

[563] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 723.

natural, está apta para construir um materialismo fundamentado metafisicamente. Conforme Schmidt (2004), teríamos neste caso, uma interpretação *energética* da metafísica da Vontade, em que Vontade e matéria coincidiriam numa mesma substância. Mas não é isso que acontece[564]. Schmidt chega a essa conclusão a partir do próprio filósofo. Por exemplo, ele observa o seguinte, quando Schopenhauer afirma no capítulo 24, dos *Suplementos* de *O Mundo* (p. 371)[565]: a matéria é a Vontade mesma (*der Wille selbste*), porém, não em si, mas enquanto intuída, isto é, na medida em que assume a forma da representação objetiva: logo, o que objetivamente é matéria, subjetivamente é vontade". O filósofo quer nos dizer que, a matéria separada da forma, ela é, em si mesma, a pura substancialidade das coisas. Schmidt, entretanto, sobre isso, adverte; é necessário, segundo o estudioso, observar que neste caso, ainda assim, a matéria é apenas visibilidade da coisa em si e não ela mesma. Tal constatação suscita um problema. Se a coisa em si é Vontade e não a matéria, embora esta seja a visibilidade daquela, onde, afinal, residira a substancialidade das coisas? Para Schopenhauer, não podemos atribuir a coisa em si, o conceito de substancialidade, pois substância[566] é um conceito *objetivo*. Na teoria schopenhaueriana, a coisa em si é Vontade, e esta é essencialmente *subjetiva*. A saída, pois, proposta pelo filósofo, a qual podemos deduzir, é considerar a substancialidade apenas na matéria, mas nesta em relação ao mundo como representação, nunca como coisa em si.

Schopenhauer também relaciona os conceitos de matéria e substância ao conceito de *absoluto* em algumas passagens importantes de suas obras. Claro, o filósofo não trata do absoluto da mesma forma que os filósofos modernos o conceberam; esses propuseram, ainda que de maneira disfarçada, um retorno a teologia. Na *Crítica da filosofia kantiana*, ao analisar a validade da dialética transcendental de Kant e a possibilidade de a razão alcançar um incondicionado[567], fala das provas ontológicas e cosmológicas formuladas pela teologia natural e teologia especulativa em favor do absoluto, e profere: "se os senhores querem

[564] No fim das contas, denota Kossler (2014, p. 102), Schmidt concordará que "a Vontade, na metafísica da Vontade não é nenhum princípio ontológico, nem uma substância enérgica; não é nada de objetivo, mas algo puramente subjetivo".
[565] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 716.
[566] Foi exatamente neste sentido que Schopenhauer criticara Spinoza. Segundo o filósofo, o erro fundamental da doutrina spinozista foi não visto que somente a matéria pode ser responsabilizada pela gênese do conceito de substância. Em *Fragmentos* o filósofo profere: "se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão somente a *matéria* e que, por isso, o verdadeiro conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e *a priori* que são atribuídas a ela. De fato, tudo o que Espinosa diz em louvor de sua substância encontra sua confirmação na matéria: ela é não originada, e, portanto, sem causa, eterna, particular e única, e suas modificações são a extensão e o conhecimento" (SCHOPENHAUER, p. 60-61).
[567] Na ótica kantiana, esse processo levaria a ruína tanto da metafísica do ser quanto a da subjetividade.

absolutamente ter um absoluto, gostaria de pôr-lhes um à mão, e que satisfaz todas as exigências de uma tal coisa, e bem melhor do que suas esgarçadas figuras de nuvens: trata-se da matéria (*Materie*). Esta é incriada e imperecível, portanto verdadeiramente independente" (SCHOPENHAUER, p 559-560)[568]. Schopenhauer aqui ataca as filosofias idealistas que pretendiam mostrar que a razão seria capaz de conhecer diretamente e indiretamente o incondicionado. Ademais, ele critica Spinoza por este não ter considerado que a origem do conceito de substância teria sua origem na noção de matéria (*Materie*). Nos *Suplementos* de *O Mundo*, Schopenhauer reafirma essa questão; lá ele enfatiza que a matéria é absoluta, pois não pode vir a ser ou perecer, daí que sua principal característica seja o fato desta não poder ser aumentada ou diminuída. Nos *Parerga I* ele confirma que devemos entender pela expressão *absolutum* aquilo que surge e jamais perece, logo, não podemos procura-lo em espaços imaginárias. A única coisa que atende tais exigência, na visão do pensador, é a matéria. Voltemos a falar sobre o materialismo expresso por Schmidt.

O materialismo schopenhaueriano, conforme interpretado por Schmidt, mostra-se para nós, coerente e insólito; ele está fundamentado numa asserção promissora, que não compromete a teoria do filósofo. Trata-se, ao nosso ver, de uma leitura hodierna, que leva em conta todo conjunto da doutrina do autor. Schmidt reconhece que a matéria entra em cena não apenas como representação, subordinando-se ao sujeito do conhecimento, mas antes disso, ela é Vontade. A análise de Schmidt interessa-nos porque o materialismo schopenhaueriano, conforme fora defendido, fortalece nossa tese acerca do ateísmo. Considerar Schopenhauer um materialista não é um contrassenso, pois essa interpretação coaduna com seu projeto em favor da imanência[569]. A concepção materialista favorece, em si mesma, a existência de uma metafísica imanente e do próprio ateísmo; em sentido oposto a metafísica pura/abstrata requer, em algum momento, lançará mão de uma preeminência ontológica, seja na representação de um absoluto ou de uma garantia divina. Em Schopenhauer, como em outros pensadores da ilustração, e posteriormente em Feuerbach (como veremos), a tese materialista elimina definitivamente a necessidade de um *primeiro motor* e transforma o universo em um edifício autossuficiente. É por esse motivo que fizemos menção ao materialismo schopenhaueriano, ele fortalece o *ateísmo* do filósofo.

---

[568] Schopenhauer, A. *KK*, p. 425.

[569] Era um objetivo claro do filósofo construir uma metafísica alicerçada no mundo concreto, uma metafísica extraída da experiência; ele sempre buscara elaborar um saber da essência do mundo que prescindisse tanto do dogmatismo (idealismo alemão), como das filosofias que insistiam em apreender o incondicionado diretamente pelo entendimento ou pela razão. Além disso, sua filosofia distanciara-se radicalmente do dogmatismo teísta fundado nas provas ontológicas, cosmológicos da existência de Deus.

A metafísica imanente de Schopenhauer, por mais que se tente justificar que esse não seja seu propósito, conduz ao ateísmo. Na metafísica de Schopenhauer, o subjetivo entra em jogo no exato momento em que indivíduo toma consciência de que seus próprios atos, são atos da vontade, ambos são idênticos; é essa a chave para a interpretação da natureza e do enigma que é o mundo. Se isso for considerado de maneira suficientemente profunda, e a experiência interna for conectada a externa, o enigma do mundo, finalmente, poderá ser explicado, afirmava o filósofo; note-se que a partir de si mesmo, e não de *nenhuma outra instância*. Ao contrário do que afirmam certas filosofias e certos apologistas, Schopenhauer descarta absolutamente qualquer intervenção divina ou de um ser supremo no mundo[570]. O subjetivo como chave para a interpretação do mundo não é o eu como princípio ontológico, mas o *eu* humano, como ser corpóreo. O subjetivo assim expresso, está inseparavelmente ligado com objetivo, com a matéria, com a corporeidade do ser. Ademais, como a natureza, analogamente, também assim se constitui, de um lado ela é subjetividade (Vontade), e outro objetividade (matéria). Esse duplo caráter da natureza, sustenta Kossler (2014) é o que Schmidt põe no centro da sua interpretação materialista de Schopenhauer. Segundo Kossler, esse aspecto também conecta o pessimismo do filósofo ao materialismo e a metafísica. O movimento interior da natureza, assim como da vida humana, remete essencialmente a finitude da existência e ao caráter vão de todo esforço.

Assim como rejeitara o materialismo mecanicista, Schopenhauer também rejeita todas as pretensões de justificação das teorias do absoluto que sejam fundadas em conceitos abstratos. Em sua tese de doutoramento, o filósofo já apontara que as diferentes tentativas de provar a existência de Deus feita pelos filósofos modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz e Wolff) são frutos do desconhecimento ou equívoco que àqueles fizeram entre as diferentes classes dos objetos, principalmente a primeira e segunda[571]. A própria empreitada de racionalização ocorrida neste período para defender a religião, foi que acabou por colocá-la em suspeita. Desde o início do século XVIII, os filósofos esperavam uma revolução cultural

[570] Lembremo-nos que a metafísica schopenhaueriana pretendia afastar-se definitivamente das tradicionais filosofias que se apoiavam nos argumentos teológicos. Pelo contrário, os alicerces de sua metafísica, foram construídos sem recorrer a nenhuma prova da existência de Deus (transcendência) e sem apelar para nenhuma intuição intelectual (idealismo de Fichte, Schelling)

[571] A primeira classe, como vimos, refere-se as representações intuitivas e empíricas; essas representações estão subordinadas ao princípio de razão do *devir*. A relação entre causalidade, espaço e tempo é a forma dessas representações; elas são responsáveis pela realidade empírica, a efetividade. A segunda classe refere-se as representações abstratas, a saber, os conceitos; essas representações estão subordinadas ao princípio de razão do *conhecer*; essa classe é responsável pela articulação dos conceitos em juízos, que por sua vez expressam conhecimentos.

na Europa, uma revolução que pudesse salvar a religião do naufrágio, a qual, pelas circunstâncias, ela estava predestinada. Daí que os filósofos modernos buscaram uma saída: eles resolveram fundamentá-la na razão e não mais na revelação. O *Aufklärung* prosseguiu firmemente nesta direção, em especial Wolf. O que os filósofos não previram, foi que racionalizar a religião equivaleria, mais cedo ou mais tarde, declarar seu declínio[572]. Conforme Schopenhauer, os filósofos modernos trouxeram novamente à tona as provas ontológicas e cosmológicas da existência de Deus, por simplesmente ignorarem a possibilidade de se conhecer o núcleo e sentido mais profundo da existência, bem como, sua verdadeira finalidade. Esses intelectuais optaram por proteger a fé cristã, mostrando que a natureza não está entregue ao acaso, mas é governada por uma mente suprema, que cuida dos mínimos detalhes. Foi desta forma que os diferentes sistemas modernos foram concebidos como dogmáticos, teístas ou panteístas; ou simplesmente, teorias do absoluto.

Schopenhauer criticara essas filosofias, pois para ele, nenhuma delas conseguem responder com plausibilidade a necessidade de existência de um Deus criador, benevolente como causa de tudo. Aqui ainda a argumentação é só aparentemente clara. Schopenhauer não reivindica que haja um fundamento primeiro do universo: ele nos recomenda que façamos do princípio de razão um objeto de reflexão. O princípio de razão expressa justamente que uma coisa só existe em função de outra e assim por diante. Esse princípio une e formata os objetos numa conexão natural, regulada e determinada. Sendo em si *a priori* e incontestável, a ele não cabe explicação ou comprovação; o que ele torna iniludível apenas, é a necessidade de fundamento das coisas. A cadeia causal ou ciclo das encadeações é

[572] Essa tendência vigorou praticamente até o século XIX; naquela época, a descrença avançara na sociedade europeia consideravelmente, inúmeros intelectuais, elaboraram sistemas de pensamento para esses novos tempos. Esses pensadores tinham em mente que seus sistemas deveriam substituir a teologia até então em voga. Essa é uma das marcas essenciais deste século. As teorias filosóficas construídas nesse período, tinham como aspecto comum, a certeza da morte da religião e a ausência de Deus. Segundo Minois (2014, p. 606), eclodiu aí, o "ateísmo confiante e conquistador de Hegel e Marx ao ateísmo pessimismo e desesperado de Schopenhauer, passando pelo ateísmo voluntarista de Nietzsche". Mas a religião não desapareceu totalmente, como anunciaram esses filósofos. Sabemos que dessa época para cá, o debate sobre a derrocada ou permanência da religião, grosso modo, tem sido marcado por ceticismos e profecias. Muitos autores contemporâneos afirmam que a religião não desapareceu. Para Lucas Hernandez (1999), por exemplo, o que há é uma situação de mudança. Se antes, no Ocidente a religião proclamava seu poderio, como seu robusto rigor moral e institucional, sem falar no aspecto metafísico de ligação com o transcendente, na modernidade, testemunhamos o enfraquecimento desses elementos. Assaz significativo que outros afirmam o sentimento de volta do religioso, por assistirem o ressurgimento de religiões ditas tradicionais. Corroborando essa concepção, Hervieu-Léger (2008) defende que as religiões tradicionais também possuem espaço na modernidade, justamente porque deixaram de lado essas formas cristalizadas, através, das quais, validavam mais a subordinação dos fiéis a uma instituição religiosa que a própria experiência pessoal do sujeito no seio de uma religião. Na construção moderna, os indivíduos são livres, cada um afirma sua crença ou espiritualidade, sem necessariamente, conformar-se com verdades impostas por uma determinada tradição religiosa. Trata-se de um cenário de reorganização de valores, de rupturas e ressignificações.

necessariamente sem começo; o autor rejeita completamente qualquer possibilidade de uma causa inicial. Em suas palavras: "a possibilidade de que a séria causal finde algum dia num estado de repouso absoluto, isto o que podemos pensar, mas de maneira alguma a possibilidade de um começo absoluto" (SCHOPENHAUER, p. 572)[573]. Para ele, a ideia de uma causa primeira é tão inconcebível quanto o ponto onde o espaço tem um fim ou um momento em que o tempo teve um começo. Pois toda causa é uma mudança - e aqui, necessariamente, o sujeito é obrigado a perguntar pela mudança que a precedeu e pelo que havia sido provocada, e assim sucessivamente. Disso se segue que, para o autor, qualquer noção que postule uma causa própria, inicial ou *sui* é um absurdo. Sua noção de causa vai diretamente de encontro a todas as teorias que propõem ou aceite a existência de uma causa primeva, na linguagem tomista-aristotélica, um *primeiro motor*. Em Schopenhauer encontramos uma noção de causa que não se coaduna, de modo algum, com a perspectiva de existência de uma causa transcendente, absoluta ou divina. Ainda que existisse um Deus criador e todo poderoso, na visão do filósofo, este não poderia ser, causa física de nada, muito menos, não poderia ter o mundo como seu efeito, posto que causa e efeito só existem dentre e em relação ao mundo.

A partir do século XVII, o Deus da teologia clássica medieval– fonte suprema do ser – foi substituído pelo Deus da teologia natural - aquele que, para subsistir, precisou conjugar a fé e a razão. Nos moldes da teologia natural, o sujeito não mais se perguntava sobre sua origem ou pela origem do mundo, mas *por quem* ou *o que é* aquilo que *o* conserva no *ser*. Noutros termos, tornava-se fundamental para o homem, a partir daquele momento, entender que ele possuía em si mesmo a ideia do Deus perfeito ao qual devia sua existência. Desta vez, a preocupação maior não era *qual* a origem, mas *quem* dava sustentação a criação. Descartes, Spinoza e Leibniz, foram grande percussores desta proposta. Cada um deles, dentro de sua teoria, afirmava que Deus havia previsto tudo desde antes da criação do mundo, de tal forma que, não havia em seu intelecto lugar para nenhum gênio maligno (como pensara Descartes), já que as leis universais, perfeitas e harmônicas, eram as únicas que se faziam presentes na mente divina. Essa suprema-racionalidade divina é identificada com o Deus da revelação judaico-cristão. Houve aí, uma convergência perfeita entre a fé e razão, a teologia e a filosofia, o deus dos filósofos e o deus dos cristãos.

[573] Schopenhauer, A. *KK*, p. 399.

De uma forma ou de outra, a teodiceia em todos os tempos, inevitavelmente, recaia-se em um problema fundamental, aquele que questiona, se Deus tudo criou, e toda criação consiste na perfeita harmonia, no sumo bem, de onde surge o mal? O mal deve ser corrigido por Deus, já que ele é onipotente e onisciente? É essa a grande aporia que teísmo teve de se defrontar. Eis então que o pensamento é forçado a concluir que, se o mal existe, portanto, não há Deus. Hegel foi um dos filósofos que, sem se prender ao teologismo, afirmara a partir do historicismo, que Deus é o espírito absoluto que se justifica com o progresso. A história é a teodiceia de Deus. A resposta de Deus é o progresso do mundo e os *sofrimentos* são o preço que se deve pagar para que o resultado final se imponha. Essa foi a ideologia que prevaleceu nos séculos seguintes à revolução antropocêntrica. Temos, portanto, a relativização dos males concretos, porque a sabedoria divina não almeja a perfeição; na verdade, ela escreve certo por linhas tortas, como lembra chavão corriqueiro da fé teísta. A providência divina, agora secularizada pela dialética histórica, permitiu o homem sonhar com o paraíso terreno e reconhecer que os males vistos como passageiros são inevitáveis para o avanço da humanidade.

Dentre os filósofos modernos, inicialmente Schopenhauer criticara[574] Descartes. O autor de *O Mundo* acusa Descartes de ter confundido – na demonstração da existência de Deus como causa *sui* e necessária de tudo que existe – o princípio de razão do conhecer (classe das representações puramente abstratas) com o princípio de razão do devir (classe das representações empíricas, subordinadas ao princípio de causalidade). Para ele, Descartes substituiu a lei da causalidade por uma razão de conhecimento. Segundo Schopenhauer, o autor da dúvida metódica definiu Deus como um simples conceito abstrato – como um ente perfeitíssimo, absoluto e necessário – e a partir de tal definição, deduziu igualmente sua existência indubitável. De fato, uma das grandes preocupações de Descartes era justamente provar a existência de Deus; na obra *Meditações Metafisicas* o pensador apresenta tais prova: a prova cosmológica, que trata da questão da causalidade e como é possível conhecer Deus a partir da ideia de perfeição; e a prova ontológica, a partir da qual se pretendia conceber a ideia de Deus ante qualquer experiência sensível. O autor de *O Mundo* atesta que a prova

[574] Embora Schopenhauer tenha criticado Descartes, encontramos várias passagens em sua obra capital, nas quais ele reconhece o mérito deste pensador. No capítulo 24 dos *Suplementos* ele profere: "eis por que é de fato um tão eminente mérito de Descartes o fato de ele ter sido o primeiro a fazer a filosofia partir da consciência de si. Por esse caminho prosseguiram desde então os autênticos filósofos, em especial, Locke, Berkeley e Kant" (capt. 24, p. 377, *WWVII*, p. 721). Para Schopenhauer, este foi o grande feito da filosofia cartesiana. Com base nisso, nada mais justo que considerarmos a filosofia schopenhaueriana dentro desse espectro, isto é, como um autêntico filósofo moderno. Isso significa que o horizonte teórico em que este se situa seu pensamento não foge à regra dos traços marcados neste período, a prevalência da subjetividade, dos idealismos.

ontológica da existência de Deus foi estabelecida primeiramente por Anselmo de Canterbury[575] e em seguida aperfeiçoada por Descartes. Schopenhauer assevera em sua obra *Sobre a quádrupla raiz* que Descartes, um dos grandes representantes da filosofia subjetiva, pai da filosofia moderna, foi tomado por confusões que dificilmente podem ser explicadas; essas confusões, avalia ele, trouxeram graves e deploráveis resultados a metafísica (SCHOPENHAUER, § 7)[576]. O autor alemão se refere ao axioma I da resposta à segunda objeção das *Meditações*, na qual Descartes sustenta que é possível inferir do conhecimento claro e distinto da essência de Deus – Deus como um ser sumamente perfeito – sua existência. Ou seja, do conceito de Deus se deduz sua existência. Se Deus é pensado, necessariamente ele é pensado como existente. Na ótica cartesiana, não é que Deus precisasse de causa alguma para existir, pois a perfeição de sua natureza é a causa ou razão pela qual ele simplesmente *é*, ou seja, ele não requer, de modo algum, de nenhuma causa[577]. Noutros termos, a partir da perfeição divina, dos predicados *sui generis* de Deus (perfeição e necessidade) ora apresentados, que se segue a constatação de *sua* existência – do argumento ontológico se chegaria, portanto, ao argumento cosmológico de sua existência. Schopenhauer entende que Descartes errou ao mesclar desses dois caracteres –conhecimento e causalidade, pois aqui, onde se exige uma causa, ele insere um fundamento cognitivo.

De uma tal definição ontológica do conceito de Deus, por mais que se queira tomá-la como real, será esta, sempre analítica, abstrata. De que forma Descartes chega a tal ideia? A ideia de Deus como ser perfeito provém do intelecto humano. Descartes sustentou que só o homem poderia pensar a ideia de um Deus sumamente perfeito, pois sendo o homem efeito *daquele*, é necessário que exista ante ele, uma ideia maior – o filósofo alega que a causa sempre deverá ser maior que o efeito, se assim não o for, então não poderia causá-lo. Conforme Tomatis (2003, p. 46), Descartes retira da tradição especulativa anterior; conforme essa tradição "na causa deve-se encontrar pelo menos a mesma realidade que se encontra no efeito causado". Na letra do filósofo (1983, p. 119) é evidente que deve haver realidade na causa quanto em seu efeito. Segundo ele (1983, p. 119), já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma ideia de Deus, qualquer que seja, a causa que se atribui à minha natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deve ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a ideia de todas as perfeições que atribui à natureza divina". Para

[575] A prova ontológica da existência de Deus foi formulada no século XI por Anselmo. Sua principal característica é passar do simples conceito de Deus à sua existência.
[576] *Sobre a quádrupla raiz.*
[577] Assim pois, no conceito do ser supremamente perfeito, sua existência está necessariamente contida.

Descartes, portanto, a ideia de Deus presente da mente do homem, necessariamente deve-se deduzir sua existência[578]. A prova ontológica consiste então em afirmar verdadeiramente a existência de Deus a partir de seu simples conceito e daí a necessidade de sua existência, sem nenhuma inferência empírica. Deduzir afirmações acerca da existência de algo, com base em juízos apenas, nada mais é que tomar como certa a existência de tal coisa pela sua simples definição. Schopenhauer foi radicalmente contrário a esta posição.

Para Schopenhauer, a existência nada acrescenta ao conceito de Deus, pelo contrário, na visão do autor de *O Mundo*, a existência não passa de um fardo insuportável, um sofrimento infinito que comprova observando-se o grau mais baixo da manifestação da Vontade, do organismo mais inferior, até o grau mais elevado, representado pelo homem. O que realmente fez sentido no mundo, na doutrina schopenhaueriana, é a miséria da vida, logo este mundo não poderia ser obra de um ser completamente bondoso, mas sim de um demônio que trouxe as criaturas à existência para se deleitar com o sofrimento de cada uma delas. O que há verdadeiramente, como vimos no primeiro capítulo desta tese, é sempre o esforço; é esse o estatuto natural da vida; quando falta ao indivíduo o objeto do querer, retirado pela efêmera e fácil satisfação, assalta-lhe o vazio e o tédio, ou seja, seu ser e sua existência tornam-se, no fim das contas, um pesadelo indescritível. Se para Descartes é possível inferir a existência de Deus, através da análise lógica dos predicados pertencentes ao próprio termo "Deus", para Schopenhauer, isso não passa de uma quimera. Em outras palavras, para Schopenhauer a existência tanto não pode ser deduzida de quaisquer predicados divinos, como ela mesma, não possui fundamento.

Na perspectiva schopenhaueriana, toda confusão que Descartes cometera se resolve se investigarmos a origem dos conceitos em questão. Para o filósofo, se perguntássemos qual o alicerce das provas ontológicas da existência de Deus, logo desmontaríamos sua base de sustentação, pois constataríamos que, como elas não se apoiam na experiência – mas só na abstração - seu objeto, desemboca numa pura ficção. É isso que tem feito a metafísica proposta pelos filósofos modernos. Não só Descartes, como os demais pensadores dessa época, não notaram que conceitos são simples representações de representações, abstrações; por isso mesmo, não podemos considerar que estes tenham origem nas intuições concretas, empíricas. No § 34 de *Sobre a quádrupla raiz* Schopenhauer qualifica o sistema hegeliano como a "cidade dos cucos nas nuvens" (νεφελοχοχχ υγια). A confusão que Descartes fez, por

[578] Na letra do filósofo (1983, p. 123): "Deus é aquele ser perfeitíssimo que causa a nossa ideia, que temos em mente e, portanto, deve ser necessariamente existente".

conseguinte, também os filósofos posteriores, inclusive Hegel, segundo Schopenhauer, foi desconsiderar que a razão não oferece nada à intuição que já não esteja contida nesta análise. Na ótica do nosso filósofo, todo o conteúdo da razão advém da intuição empírica e não o inverso.

Os filósofos modernos manifestaram, cada um à sua maneira, uma rejeição a fé revelada, daí que boa parte dos projetos filosóficos construídos nesta época, tenham tido como desiderato racionalizar a religião, como já atestamos acima. Como dissemos, o momento era de ruptura; progressivamente esses pensadores abandonaram a fé religiosa, entretanto, ainda assim a questão religião permanecia no centro das discussões. Foi dessa forma que essas filosofias permitiram que a religião continuasse a delegar seus axiomas, como avaliou Schopenhauer. O problema de Deus não saiu do centro da reflexão filosófica ocidental, ainda que com uma outra roupagem. Nessa época, a velha ontologia, que salvaguardava Deus como *causa sui* de tudo o que existe, deu lugar a uma ontologia material; esta se apoiava em princípios do pensamento comuns, regulados matematicamente e susceptíveis, por isso mesmo, a um conhecimento racional. Se Deus existe, ele é visto agora como o grande geômetra e arquiteto do mundo, um Deus despido de mistérios, mas deduzido a partir do próprio mundo. É justamente em virtude deste quadro, que neste período, a epistemologia triunfou ao invés da metafísica clássica. Aqui, já não se parte do primeiro motor imóvel, resquícios da concepção aristotélica-tomista, nem do criador que explica o mundo, como sustentavam os medievais, mas de uma compreensão do universo como uma máquina perfeita para se chegar ao seu artífice divino. Schopenhauer pensa que todas as filosofias anteriores a sua, em maior ou menor grau, desembocaram nessa querela. O que Schopenhauer não viu, e para nós aqui se inicia uma outra polêmica – pois discordamos, em certos aspectos, dessa perspectiva - foi que, para alguns, esses filósofos enfraqueceram a religião e foram hostis a ela. Essa suspeita tem fundamento?

Em linhas gerais falaremos apenas sobre Descartes, pois este não é o objeto central do nosso trabalho. À título de esclarecimento mostraremos somente que, assim como a filosofia schopenhaueriana, outros sistemas filosóficos são considerados *ateístas* de um lado, e *religiosos* de outro, inclusive os que explicitamente seguem os passos da tradicional ontologia, como o sistema cartesiano. Segundo Minois (2014, p. 271), "a fé pessoal de René Descartes não é questionada, embora alguns de seus contemporâneos, como o protestante Voët, tenham encontrados meios de acusá-lo de ateísmo". O filósofo francês considerara tal acusação uma calúnia, porém, ainda assim ele se tornou suspeito de incredulidade por seu método. "O método cartesiano, fazendo de Deus a garantia da verdade, é também

potencialmente perigoso para a fé" (MINOIS, 2014, p. 273). O que muitos interpretaram foi que o dualismo de Descartes assegurava tamanha independência ao mundo físico que bastava pouco para eliminar Deus; Deus não se fazia, portanto, necessário. Até mesmo a prova ontológica da existência de Deus que ele defendera a partir de Anselmo foi contestada. Fazer de Deus a única garantia da razão, quando esta é a única garantia da existência de Deus, parece um contrassenso; não basta ter a ideia de um ser infinito para que ele exista. Foi nessa linha que seguiu a crítica schopenhaueriana.

Além de Descartes, outro pensador moderno que Schopenhauer fizera questão de reprovar foi Spinoza. A crítica endereçada a Spinoza não é diferente daquela já tecida contra Descartes. Para o autor de *O Mundo,* ambas filosofias desembocam no *teísmo*. Schopenhauer entende que tanto a doutrina cartesiana quanto a filosofia de Spinoza, são duas expressões distintas de otimismo; as duas confundiram as diferentes figuras do princípio de razão e as classes de objetos do conhecimento. No § 8 de *Sobre a quádrupla raiz,* Schopenhauer afirma que Spinoza apesar de vencer o dualismo[579] (Deus-mundo; alma-corpo) cartesiano incorreu no mesmo erro de seu mestre, qual seja, colocou como ponto de origem de sua doutrina conceitos puros e abstratos, acreditando ser possível, a partir deles, elaborar uma explicação consistente para o mundo[580]. A proposta do filósofo era formular uma teoria que pudesse dar conta da realidade; conforme essa teoria, Deus e o mundo são inseparáveis. Ademais, tal teoria mostraria o mundo como ele é em si mesmo, a partir de sua causa primeira, o que para Schopenhauer, é um disparate. Foi nesse contexto que Spinoza construiu seu *panteísmo*.

O panteísmo de Spinoza é complexo. Conforme ele, Deus e o mundo formam uma única substância, fora deles nada existe. O mundo é a manifestação necessária de um Deus que é causa imanente de si mesmo e do universo; Deus e o mundo, são por isso, coexistentes. Figura, pois, quase como um materialismo; o *ser sumamente perfeito* é o mundo, ele é a reunião de tudo o que é[581]. Sobre o problema da definição de Deus e sua existência em Spinoza, Schopenhauer profere o seguinte: "essa relação de um conceito com os juízos fundamentos nele, e que podem ser desenvolvidos analiticamente a partir dele e dele proceder, é agora exatamente a relação que o chamado Deus de Spinoza tem com o mundo,

[579] Spinoza suprime em seu conceito de substância, a oposição Deus-mundo, alma-corpo, pois, para ele, ambos não são autônomos, mas são atributos de uma e mesma substância.
[580] Nas palavras do filósofo: "Embora a filosofia de Spinoza consista principalmente na negação do dualismo promovido por seu mestre, Descartes, entre Deus e mundo e entre alma e corpo, ele permanece completamente fiel a ele na confusão e mistura das classes acima mencionadas" (SCHOPENHAUER, § 8, p. 27). Segundo Schopenhauer, dessa confusão Spinoza extraiu para sua metafísica uma vantagem ainda maior do que aquela prevista por Descartes, seu *panteísmo.*
[581] Cf.: Spinoza, B. *Ética.* Trad. Tomaz Tadeu. – 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

ou mais corretamente, a relação da substância única com seus inúmeros acidentes". Trata-se na interpretação schopenhaueriana da relação entre objeto do conhecimento (causa) e sua consequência (efeito). Em Spinoza, a palavra Deus não significa outra coisa senão causa do mundo; ele denomina Deus como substância e chama-o expressamente daquela forma (causa sui do universo), sem perceber que mistura por completo o princípio de razão de conhecimento com o princípio de causalidade. Spinoza chegou a essa conclusão equivocada, contudo, assim como Descartes, se tivesse perguntado antes pela gênese de tal fundamental conceito, certamente não teria caído no erro. Schopenhauer afirma que Spinoza, "seguindo as pegadas de seu mestre, partiu daquele conceito de substância como se ele fosse um conceito dado" (SCHOPENHAUER, p. 60)[582].

Parece-nos relevante atentar que a crítica schopenhaueriana às filosofias do absoluto torna-se cada vez mais claras, se nos esforçarmos por compreender a posição do filósofo ante as doutrinas da época. Como já afirmamos, Schopenhauer se revela um filósofo moderno, pois o horizonte teórico de sua doutrina, tem como um dos pontos fulcrais, a subjetividade, a consciência de si. Em compensação, por outro lado, ele se distancia dessas filosofias no que tange as pretensões se validade das teorias do absoluto que esses sistemas costumavam elaborar. É dessa forma, enquanto tal, que Schopenhauer protesta com tanta indignação contra as filosofias idealistas – especialmente a de Schelling e Hegel. Conforme o autor de *O Mundo*, depois de Spinoza e Kant, foram Schelling e Hegel os que mais confundiram os preceitos de causa e com os de razão de conhecimento; por ventura, seus sistemas acabaram por construir uma nova teologia racional. Na letra do filósofo, depois de Kant ter laçado radicalmente teologia especulativa por terra, isso não impediu de forma de Schelling e Hegel, exímios representantes da "filosofia lucrativa (filosofia universitária) de venderem ainda, sessenta anos depois, a *teologia especulativa* pelo objeto próprio e essencial da filosofia" (SCHOPENHAUER, p.74)[583]. Schopenhauer atesta que isso é notável, afinal esses filósofos falam cada vez mais do *absolutum*. O autor de *O Mundo* argumenta que todo o discurso sobre o absoluto, "este tema quase exclusivo das filosofias ensaiadas desde Kant, nada é senão a prova cosmológica *incognito"* (SCHOPENHAUER, p. 559)[584] foi desprovido de sentido. Como, depois de Kant, as teorias do absoluto não puderam mais mostrar sua verdadeira face, elas revestiram-se, sob toda sorte, das mais distintas máscaras – o autor aqui

[582] *Fragmentos.*
[583] *Sobre a filosofia universitária.*
[584] Schopenhauer, A. *KK*, p. 424.

se refere as filosofias que se utilizaram da intuição intelectual ou do pensamento puro, caso da filosofia de Hegel e de Schelling. Conforme logo veremos, Kant também caiu nessa armadilha; nosso filósofo reconhece que não ajudou em nada o fato de Kant ter provado, "com o emprego da mais rara acuidade e penetração, que a razão teórica jamais pode alcançar objetos que estão fora da possibilidade da experiência" (SCHOPENHAUER, p. 76)[585] e, por outro lado, ter postulado a existência de Deus na introdução da *Crítica da Razão Prática*. Para o autor de *O Mundo*, esse postulado aponta que o mestre de *Könisberg* perdera a majestosa lucidez, presente até então apresentada na *Crítica da Razão Pura*.

Pela leitura de Schopenhauer, temos, portanto, que todos os caminhos parecem levar não a Roma, mas a teologia. Seja qual for o sistema filosófico concebido, ele será *ipso facto* considerado suspeito. É o sintoma do clima geral da época; sem cerimônia, essas filosofias insistem em ensinar que a razão possui conhecimentos absolutos, que ela "é uma faculdade dotada, de nascença, para a metafísica, e que, acima de toda possibilidade da experiência, reconhece imediatamente e apreende com segurança o assim chamado suprassensível, o *absolutum* o bom Deus e tudo mais que daí decorre" (SCHOPENHAUER, p. 77)[586]. Na interpretação schopenhaueriana, o absoluto, as provas ontológicas e cosmológicas da existência de Deus propostas pela filosofia moderna, e posteriormente, a própria teologia especulativa das filosofias de Schelling e Hegel, são uma e mesma coisa, porém, expressas de formas diferentes, conquanto subordinados a interesses diversos. Na letra do filósofo:

> Sobretudo vemos sempre, neste inteiro encadeamento de estranhas doutrinas dogmáticas, *uma* ficção atraindo a outra como seu fundamento, exatamente como na vida prática *uma* mentira torna muitas outras necessárias. No fundamento disso está a cisão cartesiana de todo o existente em Deus e mundo e, do homem, em espírito e matéria – recaindo também todo o resto nesta última divisão. Daí provém o erro comum a essa e a toda filosofia que porventura tenha existido, de pôr nossa essência fundamento no conhecimento ao invés de pô-la na vontade e de fazer com que esta seja o secundário e aquele, o primário. Esses eram, portanto, os erros originários contra os quais a natureza e a realidade das coisas protestam a cada passo e para cuja salvação tiveram de ser inventados depois os *spiritus animales*, a materialidade dos animais, as causas ocasionais, o ver todo em Deus, a harmonia preestabelecida, as mônadas, o otimismo e seja lá o que for preciso. Na minha obra, em contrapartida, em que as coisas são apanhadas pelo lado certo, tudo se encaixa por si mesmo, tudo aparece na luz adequada, não se exigem quaisquer ficções, e "*simplex sigilum*

[585] *Sobre a filosofia universitária.*
[586] *Sobre a filosofia universitária*.

> *veri*" [o simples é o segredo do verdadeiro] (SCHOPENHAUER, p. 66)[587].

Façamos aqui uma síntese - se o espírito cartesiano, pouco a pouco, revelara-se a serviço da fé, como apontou Schopenhauer, com o spinozismo, o que temos, é a reverberação desse axioma de forma mais enérgica; seus efeitos são ainda mais destruidores, em virtude do uso deliberadamente ontológico que ele fez dele. Spinoza demonstrou que existe apenas uma substância em toda realidade, as demais, são atributos ou modificações desta substância[588]. Em nossa análise, demos um salto e já nos reportamos a teologia especulativa de Schellig e Hegel, as quais nosso filósofo disse serem nefastas para a história do pensamento. Antes de nos debruçarmos mais sobre elas, faz-se necessário que voltemos a falar de um dos filósofos mais importantes da modernidade, que Schopenhauer proclamara como sendo um dos seus inimigos mais implacáveis[589]– Willhelm Leibniz.

O anseio de provar a existência de Deus exerce, por assim dizer, uma espécie de fascínio nos pensadores modernos. Descartes, Spinoza e Leibniz principalmente adentram a esse rol. Leibniz, adversário declarado de Schopenhauer, tinha como objetivo supremo de sua filosofia assegurar a glória do cristianismo; para isso, ele procurou mostrar o caráter racional deste último. Leibniz é o filósofo que elimina tudo o que pode parecer ilógico ou escandaloso da fé cristã (MINOIS, 2014). A filosofia leibziniana busca provar que é possível a bondade divina e a existência do mal, explicando que Deus criara *o melhor dos mundos*

---

[587] *Fragmentos.*

[588] De certa maneira, em nossa ótica, o spinozismo pode ser interpretado como uma regressão, pela negação do dualismo cartesiano, um retorno à unidade originária que propunham as teodiceias da filosofia grega - as teodiceias gregas (Anaxágoras, Anaximandro, Heráclito, Xenófanes), possuem um aspecto comum: o mundo governado por um princípio ou força, que é o divino, causa última da pluralidade (ESTRADA, 2007). De modo semelhante, em Spinoza temos a unidade substância, cujos atributos são a extensão e o pensamento. A filosofia de Spinoza embora, não se declare explicitamente como um sistema religioso, em sua ontologia, é clara a defesa da ideia de Deus – Deus como "substância" presente em toda natureza. Essa tentativa de restaurar uma visão de mundo pela inteligência suprema, pelo intelecto divino é que o aproxima das filosofias grega; nessas filosofias, sempre há um princípio divino necessário, causal e explicativo que dá sentido as coisas.

[589] Schopenhauer combate todos os sistemas filosóficos que propõem a união da filosofia a teologia, por conseguinte, contra todos aqueles que lhe insistem em provar a existência de Deus, através de argumentos (provas) ontológicos e cosmológicos supracitados. Dentre os filósofos os quais ele dispara as mais notáveis acusações, citemos Leibniz e Hegel. No caso de Hegel, o que há, são mais invectivas e injúrias do que propriamente críticas a seu sistema. Contra Hegel ele profere nos *Parerga I*: "que outro indivíduo tão absolutamente desditoso como Hegel, cuja "filosofastaria" toda é uma monstruosa amplificação do argumento ontológico, tenha querido defender este contra a crítica de Kant, é uma aliança da qual se envergonharia o próprio argumento ontológico, se fosse capaz de ter vergonha (SCHOPENHAUER, p. 33,34). Em Leibniz, pelo contrário, a crítica se desvela mais sólida e profunda. Observe-se, por exemplo, que a distinção entre as religiões proposta por Schopenhauer –religiões otimistas de um lado, e pessimistas de outro, é endereçada mais a Leibniz, que qualquer outro pensador da época.

possíveis. Leibniz sempre insistiu na perfeição da maquinaria do universo e na não necessidade de que Deus precisasse nele intervir, pois o mundo, fruto da criação divina, é harmônico e totalmente ordenado[590]. São as *mônadas* que estabelecem a harmonia desta máquina perfeita, afirma Leibniz. Mas o que Leibniz define por mônada? As mônadas são substâncias unas e indivisíveis, elas não apresentam extensão, sendo consideradas, por isso, os *verdadeiros átomos* da natureza. As mônadas foram criadas por Deus, logo, elas não participam do processo de geração e corrupção. Como as mônadas se acomodam perfeitamente no universo, sua existência se dá de forma hierárquica. Isso explica, pois, como as coisas são distintas umas das outras; essa classificação se dá porque Deus no momento da criação de cada substância assim o permitiu[591].

Schopenhauer em *Fragmentos para a história da filosofia* sustenta que Leibniz também partiu do conceito de *substância* como algo dado. De acordo com o autor de *O Mundo,* diferente dos demais, a substância leibzniziana teria de ser indestrutível: "para esse fim ela teria de ser simples, porque tudo o que é extenso seria divisível em partes e, portanto, destrutível" (SCHOPENHAUER, p. 64)[592]. Schopenhauer acrescenta que a substância (mônada) de Leibniz era inextensa, logo, imaterial. Por isso, não restaram para ela nenhum outro predicado senão os espirituais: percepções, pensamentos e desejos. O autor de Dantzig ressalta que Leibniz admitiu um sem número dessas substâncias que, embora não sendo extensas, deveriam, no entanto, estar fundamenta na extensão, no mundo real. Schopenhauer critica Leibniz neste aspecto; ele assevera que o sistema leibniziano errou ao não reconhecer que as mônadas deveriam estar no fundamento do mundo corporal, o qual, "de acordo com isso é uma mera aparência (*Ercheinung*), sem realidade própria e imediata" (SCHOPENHAUER, p. 64)[593]. A realidade é atribuída somente as mônadas, que se introduzem nela ou por detrás dela. No sistema de Leibniz, o mundo corporal só é trazido à percepção das mônadas graças a harmonia preestabelecida que a mônada maior (Deus) produziu sozinha e as suas próprias custas. Deus, portanto, cuida da mediação entre os meros pensamentos dessas substâncias menores e o que é real e em-si-mesmo extenso.

[590] Lembremo-nos que para Leibniz o mundo atual não só é bom, mas é o melhor dos mundos possíveis, já que Deus sempre fez e pensa o melhor.
[591] Na letra do filósofo: "porque Deus, ao regular o todo, atendeu a cada parte e muito em especial a cada mônada, cuja natureza representativa nada conseguiria limitar à representação de que uma só parte das coisas, muito embora, na verdade, esta representação seja confusa apenas nos pormenores de todo o universo, e distinta apenas em pequena parte das coisas, isto é, ou nas mais próximas ou nas maiores, relativamente a cada uma das mônadas; de outro modo cada mônada seria uma divindade" (LEIBNIZ, 1983, p. 111).
[592] *Fragmentos.*
[593] *Fragmentos.*

Schopenhauer compreende que Leibniz acertou ao considerar as mônadas não como forças meramente mecânicas da matéria[594], mas errou ao não saber explicar claramente porque a matéria, enquanto átomos formais que eram, e dotadas de espírito, se encontrava em um estado de entorpecimento. Por fim, o autor de *O Mundo* profere nos *Fragmentos* que Leibniz, "junto com os outros, tomou, como fundamento e *conditio sine qua non* de tudo que é espiritual, o conhecimento e não a vontade, para a qual fui o primeiro a reivindicar o primado que lhe é devido; com isso na filosofia foi transformado" (SCHOPENHAUER, p. 65).

Na modernidade, a metafísica do ser, a ontologia e a teologia são integradas, por assim dizer, em um sistema único. Como produto deste sistema, temos, o que podemos denominar, teologia filosófica ou teologia especulativa. Conforme tal sistema, embora Deus não saia de seu posto supremo, com a virada antropológica ocorrida neste período, ele passa a ser concebido também pelo crivo da cognição. Ampliam-se, portanto, os horizontes. Frutos da revolução copernicana, passamos de uma ontologia das essências, para uma reflexão sobre os limites e possibilidades do conhecimento humano, o qual o projeto critico kantiano tanto se debruçara. Segundo Estrada (2007, p.195), "já não se parte de uma ontologia do ser para se estabelecer uma hierarquia de essências que culmina na essência divina, mas de uma reflexão sobre o sujeito humano que se converte em sujeito e objeto do conhecimento". Schopenhauer segue esse espírito instaurado na modernidade em alguns momentos, todavia, em outros, posiciona-se de forma radicalmente contrária. Ao propor sua filosofia imanente (e não transcendente), o filósofo deixa claro que as coisas para serem compreendidas devem, primeiramente, ser captadas pela experiência; não a experiência que afirmara Kant em seu projeto crítico, mas considerando-se a experiência humana. O autor de Dantzig não hesita em afirmar que nós mesmos somos a fonte de todo conhecimento e sabedoria. A chave para o mistério do mundo pode ser encontrada no mais íntimo do nosso ser, aquele que revela *como* somos e *o que* somos, e não na razão – esta meramente servil e subordinada. Assim como o mundo é Vontade (ímpeto cego e irresistível) e representação (tempo, espaço e causalidade), também é o homem, querer e aparência subordinada ao princípio de razão suficiente e ao princípio de individuação. Eis a perfeita analogia entre o micro e o macrocosmo. Ademais, Schopenhauer não admite que a filosofia se associe a teologia, ou seja, que se proponha uma racionalização dos predicados e do próprio ser divino. Para ele, tal conhecimento é, em última análise, se assemelha aquele expresso pelo teísmo dogmático.

[594] Cf. *Fr*agmentos. Lá Schopenhauer afirma sobre as mônadas de Leibniz: "Elas tinham que ter algo espiritual como base" (SCHOPENHAER, p. 65).

Essa percepção do filósofo acerca da religião em sentido geral, corrobora nossa tese que o pensador não se desvela um inimigo implacável da religião, mas sim do teísmo. Seus escritos sobre a religião ratificam essa perspectiva. Mas cumpre-se esclarecer que, embora o filósofo aprecie a utilidade das religiões para a humanidade, bem como o fato de sua ética se inspirar em algumas tradições religiosas, seu posicionamento contrário a qualquer forma de teísmo e dogmática forjados na cultura ocidental, é indiscutível. Seria, pois, a teoria da religião schopenhaueriana aparentemente incongruente. A metafísica da Vontade de Schopenhauer e a própria negação deste princípio essencial, não comportam a ideia de um Deus indulgente e bondoso ou de um Bem supremo como causa de todas as coisas. Ao contrário da concepção clássica medieval e seus resquícios posteriores entre os filósofos da "Ilustração" (Descartes, Spinoza, Leibniz por exemplo) e do "Idealismo alemão" (Hegel e Schelling), a questão da origem e justificação do mundo não tem lugar na filosofia de Schopenhauer. Se essa questão fosse possível, interpreta o filósofo, ela dever-se-ia permanecer no plano da finitude, da experiência e não da transcendência. Nenhuma razão inteligível deve ser nomeada como causa do mundo; se se propusesse uma prova argumentativa de Deus, como ideia, chegaríamos, no máximo, a algumas conjecturas. O que é certo, é que o mundo possui uma essência maligna, corruptível e atroz, e nossa simples existência já comprova esta lástima.

Conforme Schopenhauer, o artífice de um mundo assolado por guerras, doenças, dor e todo tipo de desgraça não pode ser um Deus bondoso, onisciente e poderoso. Essa posição ateísta de Schopenhauer mostra-se oposta ao que pregava o espírito da filosofia alemã da época. No quadro da filosofia alemã, a doutrina schopenhaueriana opõem-se frontalmente as filosofias que tutelavam a influência da teologia sobre a filosofia; os principais nomes nesse rol talvez sejam ainda os filósofos modernos e os idealistas. Por isso mesmo, dizemos que o filósofo se assume como um notável adversário das teodiceias. Segundo Estrada (2007), a teodiceia surgiu com Leibniz como resposta à negação de Deus com base no mal que há no mundo. Não há como negar que teodiceia seja herdeira da teologia antes vigente, entretanto, os problemas os quais ela se debruça são bem antigos, principalmente aqueles relacionados à questão do sentido da vida e o mal no mundo. De diversas formas, a teodiceia

se fez presente na tradição grega[595], no medievo com o pensamento cristão[596], e na modernidade, com o advento do paradigma metafísico da subjetividade. Neste último, foi que a teodiceia entrou em ruína. Schopenhauer fiel à sua metafísica imanente, critica as fórmulas impetradas pelas teodiceias, sobretudo a teodiceia teísta proposta por Leibniz. Para o autor de *O Mundo,* o ponto mais absurdo do teísmo ocidental é o fato da existência ser reduzida a "volição" de Deus pessoal transcendente. Ademais, seguindo os passos da tradicional teodiceia, o ponto sempre nevrálgico do teísmo na visão do autor, segue sendo o mal no mundo e o sofrimento incomensurável que afeta todos os seres viventes. O filósofo sustenta que o teísmo finge que tais infortúnios são justificáveis e aceitáveis.

Mesmo com a crise da tradicional teodiceia e com o advento da teologia racional, algumas questões permaneceram insolúveis na modernidade. Conforme Ray (2003), o ateísmo filosófico moderno, deriva do caráter da própria filosofia instaurado neste período, ele inicia-se com Descartes, e de lá para cá, o que testemunhamos é uma atenção generalizada a subjetividade (e autonomia da razão); esta paulatinamente vem substituindo o interesse anterior precedente, o poder divino. Foi seguindo o fio dessas questões que filósofos como Schopenhauer, Nietzsche e Freud elaboraram suas teorias acerca da religião. Que questões foram essas? Por exemplo, a teologia clássica e até mesmo a teologia racional não conseguiram responder cabalmente porque Deus, soberano e onisciente, age sempre em conformidade com sua *livre e espontânea vontade*, ao invés de guiar-se pelas leis racionais. Desta feita, conclui-se, portanto, que já não podemos pressupor uma inteligibilidade do mundo, muito menos que a essência divina seja racional. Temos aí, então, a imagem de um Deus arbitrário e imprevisível. Todos esses aspectos foram fundamentais para as transformações que ocorreram no ocidente a partir do século XVII, sobretudo essas acima mencionadas, pois foram elas que fizeram emergir novos paradigmas filosóficos, como foi o caso da virada antropocêntrica realizada neste período. Se não se podia afirmar que o *logos* divino era responsável pela inteligibilidade do mundo, então era preciso garantir-se a partir

[595] Na tradição grega a teodiceia se faz presente no paradigma clássico da metafísica do ser; conforme esse paradigma, o ser é uma realidade objetiva e racional, à qual temos acesso por meio da razão. Assumem-se os transcendentais do ser (uno, bom, verdadeiro, belo), que remetem a Deus como fundamento e origem última do ser, bem como à correspondência entre o ser e o homem. Nesse contexto, o mal é o único elemento que não se encaixa no sistema harmônico do ser. É um mal funcional, subordinado, negado especulativamente em função de uma ontologia superior (ESTRADA, 2007).

[596] No pensamento cristão, a investigação pelo ser se converte em teologia racional, em uma espécie de metafísica teísta. A pergunta por Deus é a temática da filosofia primeira; tudo o que acontece tem uma razão e uma finalidade, tudo é previsto por Deus, seja porque ele o quer, seja porque o permite. Todavia, a ideia do pecado rompe a convergência entre o ser e o bom, deformando a síntese harmônica até então introduzida pelo ser divino (ESTRADA, 2007).

do homem a certeza cognitiva e existencial desta inteligibilidade; seria o homem o novo demiurgo ordenador. Ao conjecturar-se que racionalidade não constituía um predicado essencial divino, abriu-se espaço para as mais variadas críticas e refutações as filosofias teístas ou teorias do absoluto.

No desenrolar da história do pensamento, passamos, portanto, da metafísica do ser à metafísica da subjetividade, da teologia clássica a teologia natural, e com o declínio desta última, a ascensão e fortaleza do paradigma antropológico. Com o apogeu da proposta mecanicista do universo e advento das doutrinas materialistas, aos poucos, o universo foi tornando-se cada vez mais autônomo e sorrateiramente demonstrou-se que Deus era uma referência desnecessária a humanidade; a intervenção divina no mundo ficaria~~,~~ assim reduzida, sendo à Deus destinada a tarefa de apenas projetar a máquina e pô-la em movimento. Com isso, as teorias ateístas ganharam cada vez mais força. Tanto as críticas as teorias do absoluto foram fundamentais para o surgimento das correntes ateístas a partir do século XVII, como, em nosso entendimento, o contato dos filósofos europeus com outras culturas, sobretudo as não ocidentais[597]. Conforme foi visto no tópico anterior, são muitos os intérpretes que reconhecem a influência do mundo oriental, especificamente as tradições indianas – buddhismo e brahmanismo – na filosofia schopenhaueriana. Em nossa leitura, essa influência confirma a predileção do filósofo pelos sistemas religiosos não-teístas, por conseguinte, alavanca e confirma seu *ateísmo.*

Quaisquer que sejam os êxitos e problemas que a filosofia schopenhaueriana possua, Schopenhauer deve ser considerado historicamente como uma figura decisiva no desenvolvimento do ateísmo da cultura ocidental. Estamos convictos que Schopenhauer construiu, de maneira bastante consciente, todo um sistema metafísico sem sentir a necessidade de ter um recurso explicativo ou ornamental do conceito de Deus. Sua filosofia desponta como uma abordagem crítica as teorias do absoluto, e mais exacerbadamente contra o teísmo. Como Schopenhauer se aproximara consideravelmente da ética cristã, talvez, em certo sentido, esse fato aponte uma contradição interna de sua filosofia. A crítica ao teísmo

[597] Minois confirma nossa tese (2014, p. 312). Segundo ele, a "intensificação das trocas culturais põe em dificuldade muitas certezas religiosas. Depois do impacto das grandes viagens de descobertas, que nesse momento já haviam terminado, é a vez dos diplomatas, dos missionários, dos turistas e dos curiosos. Em número cada vez maior, eles contam, descrevem hábitos e costumes, comparam, confrontam, interrogam-se e relativizam". Não por acaso na segunda metade do século XIX, surgiu a ciência da religião, também alicerçada neste pressuposto. "A ciência da religião desenvolveu-se antes de se passagem cem anos exatos, ou seja, na segunda metade do século XIX. O senso histórico filológico e o acesso a mudos extra-europeus, possibilitado pela modernização do comércio e dos transportes, levaram a um aumento vertiginoso de conhecimentos empíricos na história das religiões" (DIERKEN, 2009, p. 114).

corrobora quão fortemente sua doutrina estava em desacordo com a maioria de seus contemporâneos, particularmente os idealistas alemães. Schopenhauer esbravejava contra os pensadores alemães de sua época, acusando-os de subverter a verdade filosófica, por esta estar ao serviço dos fins estatais e teológicos. Assim, não surpreende ninguém, o que lemos no prefácio a segunda edição de sua obra magna:

> Caso se observe uma atividade notável e um esforço geral em matéria de filosofia (como hoje na Alemanha), traduzidos em discursos e escritos, pode-se todavia com certeza supor que o verdadeiro *primum mobile* (primeiro motor), a mola propulsora secreta de tal movimento, a despeito de todos os semblantes e afirmações, é só de natureza real, não ideal, vale dizer, o que se tem em vista são interesses pessoais, burocráticos e eclesiásticos, estatais, em uma palavra, materiais; por consequência, meros fins partidários colocam em vigoroso movimento as tantas penas de pretensos filósofos. Portanto, interesses, não intelecções, são a estrela-guia de tais tumultuadores, a verdade sondo a última coisa ali pensada. Ela não encontra partidários: antes, pode percorrer de maneira tão calma e insuspeita o seu caminho no meio do tumulto filosófico como pôde fazê-lo durante a noite invernal do século mais obscuro, envolta na mais rígida fé da Igreja, quando apenas como doutrina secreta era comunicada a poucos adeptos, ou confiada somente ao pergaminho (SCHOPENHAUER, XXXIV, XXXV)[598].

Schopenhauer mais tarde especificou que a ausência de um componente teológico em seu sistema devia-se ao fato de que ele não era um pensador que visavam, com seus escritos, a aprovação da fé eclesial, como ocorria com seus contemporâneos. Schopenhauer parecia desconfiar profundamente dos filósofos de cátedra (filósofos profissionais que atuavam nas universidades); segundo ele, esses filósofos estavam comprometidos, entre outras coisas, com os interesses políticos e religiosos, enquanto ele, dedicava-se apenas a filosofia pura, aquela que não conhece nenhum outro fim a não ser a verdade. Para Schopenhauer, os professores de filosofia, professores de cátedra, eram sofistas, pois, todos eles prometiam fornecer respostas infalíveis àquela carência metafísica genuína do gênero humano, ainda que, para isso, tais respostas tivessem de concordar com os dogmas pré-estabelecidos. Ante essa charlatanice, o autor de *O Mundo*, assevera que precisamos distinguir os filósofos sérios, que vivem para a filosofia, dos filósofos de cátedra, que vivem da filosofia. Esses últimos não fazem mais do que substituir o deus do Antigo Testamento por novos conceitos abstrusos e afins. Contra isso, o filósofo remete todas críticas ao teísmo

[598] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 14.

e adverte que: “não importa se fazemos um ídolo de madeira, pedra ou metal ou erguemos com conceitos abstratos, a idolatria permanece a mesma se temos diante de nós um ser pessoal, a quem fazemos sacrifícios e que invocamos e agradecemos” (SCHOPENHAUER, p. 389)[599]. Na visão do autor, a atividade filosófica teria perdido o seu compromisso original de investigação da verdade e com as questões pertinentes aos problemas da existência humana em prol da submissão à religião e ao Estado. Schopenhauer via no *Espírito absoluto* Hegel e no *eu* fichtiano resquícios da ontologia teológica cristã. Quanto a Fichte, Maria Lúcia Cacciola na apresentação da tradução da obra *Sobre a filosofia universitária* de Schopenhauer afirma (2001, p. XXII): “o juízo de Schopenhauer sobre Fichte leva em conta uma atenuante: o fato de Fichte ter perdido em Jena sua *jus legendi* por não ter submetido sua filosofia a pressupostos religioso. Mas é logo acusado de, por temor, dar à sua filosofia um tom cristão, transformando em Deus o *eu absoluto*”. Para Schopenhauer, é um dever exímio do filósofo confrontar os interesses religiosos que a universidade se subordina, com a verdade filosófica. Curiosamente, Schopenhauer começou seus estudos universitários em ciência e não, como no caso de Hegel, Schelling e até mesmo Nietzsche, em teologia.

É constante também na interpretação da filosofia schopenhaueriana, a suspeita que a teoria da Vontade esbarre no ateísmo. Vejamos a questão mais de perto. A metafísica de Schopenhauer é, em intenção, intrinsicamente ateísta; este é um ponto no qual os intérpretes dificilmente deixarão de concordar. Germer (2018) já havia sustentado que o pessimismo de Schopenhauer aparece como corolário de seu ateísmo. Vimos ao longo deste trabalho que o pessimismo em Schopenhauer está atrelado a sua teoria da religião, mais especificamente, a distinção que o autor faz entre religiões. Entretanto, em nossa leitura, o filósofo só classifica os sistemas religiosos de tal modo, porque apoia-se em sua metafisica da Vontade. Ora, as religiões são *otimistas* por afirmarem aquele ímpeto cego e irresistível que é núcleo e essência das coisas no mundo, mostrando ilusoriamente que a vida é um bem louvável e que a morte, por mais aterradora que seja, levar-nos-ia a um mundo ainda melhor; e as *pessimistas* por proporem a negação deste radical ímpeto, tão logo deste mundo como ele é, apontando a necessidade de resignação e redenção do homem. Ou seja, anterior à consideração otimista/pessimista das religiões, encontramo-nos diante a metafísica da Vontade (afirmação/negação) expressa pelo filósofo; é ela o pano de fundo de tudo o que ora discutimos; é ela que, em última instância, antecede o *pessimismo* e o *ateísmo*, seu

[599] *Parerga II*.

parente mais próximo. Conforme Germer (2018), Volpi está certo quando relaciona a escola de Schopenhauer ao pessimismo, contudo, avalia ele, o ateísmo desse autor é ainda mais original. Concordamos com Germer neste aspecto, entretanto, mas acreditamos que faltou a ele perceber e enfatizar que tal constatação só faz plenamente sentido, se levarmos em conta que a raiz última dessa análise está na metafísica da Vontade. É a metafísica da Vontade que nos possibilita pensarmos em algum tipo de *ateísmo* na doutrina de Schopenhauer. Observe-se o que já falamos sobre a crítica do filósofo as teorias do absoluto, seu materialismo não mecanicista, e por fim, o que destacaremos no final de nosso trabalho, a própria ética.

Germer (2018) lembra que o pessimismo schopenhaueriano é expresso, sobretudo, nos parágrafos 27 e 38 do III livro de *O Mundo*, e ainda nos § 56 a 59 do livro IV da referida obra. Interessante notar, e aqui chamamos atenção, que é exatamente no "livro IV" de sua obra capital, que Schopenhauer mais critica o otimismo, e é também neste que ele trata da ética. A filosofia ética de Schopenhauer é considerada pelo próprio autor como o ponto mais elevado de seu pensamento. Nas palavras do autor: "a última parte de nossa consideração anuncia-se como a mais séria de todas" (SCHOPENHAUER, § 53, p. 313)[600]. Ela é a parte mais importante de seu sistema, pois concerne às ações humanas[601]. O que está na base na ética é a negação/renúncia do querer viver; seu contraponto, é, portanto, a afirmação de tal querer. Nossa tese é que o otimismo/pessimismo em Schopenhauer entrecruzam-se, respectivamente, com a metafísica da Vontade, em sua afirmação e negação. Schopenhauer esclarece que a negação da Vontade não significa a eliminação de uma substância, mas o simples ato do *não querer*; essa é a face do pessimismo. No âmbito do otimismo, ele denuncia que este escamoteia o verdadeiro sentido da existência em três aspectos, destaca Germer (2018): a) o otimismo, como já mostramos anteriormente, esconde que todo querer nasce de uma necessidade, portanto, de uma carência, logo de um *sofrimento;* b) o otimismo não reconhece que se o conflito não fosse inerente às coisas, tudo seria uno; e c) o otimismo

[600] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 244.

[601] Alguns intérpretes sugerem que a ética schopenhaueriana se subdivide em várias partes ou em graus hierárquicos. Segundo Santos (2010, p. 35), Schopenhauer "não usa a expressão "graus de negação da Vontade", mas afirma que a visão através do princípio de individuação ocorre em graus, nos quais abre a perspectiva das virtudes, desde o impulso para a justiça até a caridade". A estudiosa se refere primeiramente a prática da justiça - aqui o homem justo suprime em certa medida a diferença que o princípio de individuação estabelece entre si e o outro; em segundo lugar estaria a caridade desinteressada, na qual a ilusão do princípio de individuação se dissipa – o indivíduo caridoso reconhece a sua vontade em cada ser que existe e sofre, a ponto de se identificar com a dou do outro (compaixão); em terceiro e último plano estaria a ascese – que conduz à negação total da vontade. Nosso posicionamento é que a compaixão está na base de toda ética schopenhaueriana, tanto da justiça, quanto da caridade e da ascese. Outrossim, em todas elas há um elemento comum fundamental, a negação do querer.

não vê que a existência humana é apenas um morrer contínuo, uma morte sempre adiada (SCHOPENHAUER, § 27, 38, 57)[602].

Como já discutimos antes, o primeiro argumento exacerba que a *carência* é o conteúdo fundamental de nosso ser ou vontade, pois ela se apresenta imediata e originalmente em nossa mente/consciência, enquanto a *satisfação*, sempre fugidia e ilusória, é a negação da carência. Schopenhauer faz questão de enfatizar em sua metafísica da Vontade/metafísica do mundo (imanente), que a necessidade, a carência e sofrimento, são essencialmente semelhantes; todos eles estão presentes na vida de uma forma ou de outra, em maior ou menor grau: como o próprio autor denota, para cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são (SCHOPENHAUER, § 38)[603]. O quadro é tão trágico que, nos momentos os quais acreditamos ter um contentamento, uma alegria excepcional, a satisfação é breve e módica, pois não passa de um intervalo fugaz entre dois desejos. Essa é a razão para o filósofo considerar o prazer, felicidade sempre negativa – ausência de dor – e o sofrimento positivo – está presente em nossas vidas bem mais que àqueles. A alegria não chega a nós originariamente, por si, mas tem que ser sempre a satisfação de um desejo; já o desejo, este sim, antecede e prevalece sobre a satisfação; ele é condição prévia de todo prazer, avalia o filósofo. Somos tão infelizes e desgraçados que quando a tenra alegria vem com facilidade, logo chega o tédio; assim nossa vida oscila, como um pêndulo, entre a dor e este estado lânguido, que são seus componentes básicos. Schopenhauer afirma no capítulo 49 dos *Suplementos* (p. 755)[604] de sua obra capital que a vida humana, em seus inúmeros nascimentos é acometida por *um* erro inato, "o de que existimos para sermos felizes". Trata-se de um erro inato, pois coincide com a nossa existência mesma. Segundo o filósofo, todo nosso ser é tomado por esse equívoco; é precisamente aí que se acena a derrocada da existência, da vida em geral – quando os indivíduos não se dão conta que "nada somos senão justamente Vontade de vida (*Wille zum Leben*); a satisfação sucessiva de todo o nosso querer é, no entanto, aquilo que se pensa pelo conceito de felicidade" (SCHOPENHAUER, capt. 49, p. 755)[605]. Schopenhauer entende que esse equívoco persiste ao longo dos séculos porque os dogmas otimistas (*optimistische Dogmen*) o fortalecem com seus discursos falaciosos acerca do espetáculo tragicômico do existir. Esses discursos não explicam, por exemplo, porque o mundo nos perece pleno de

[602] Schopenhauer, A. *WWVI*.
[603] Schopenhauer, A. *WWVI*.
[604] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 979.
[605] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 979.

contradições – sofremos inevitavelmente e ainda assim acreditamos que somos felizes. Para Schopenhauer, o mundo e a vida de forma alguma foram construídos para conter uma existência feliz (*glückliches Daseyn*).

Outro aspecto que corrobora como o mundo não é bom e louvável para Schopenhauer, é seu conflito inerente; lá atrás mostramos que os objetos e seres da natureza lutam perpetuamente entre si; os mais elevados devoram os mais fracos e assim por diante. A expressão máxima e mais terrível desse quadro é o ser humano; o homem é o logo do próprio homem, diz o autor de *O Mundo* evocando Locke. Mesmo diante tal circunstância, o homem precisa resistir; ele luta pela sobrevivência incessantemente, buscando alimento, livrando-se das ameaças que o circunda, e na própria propagação da espécie. O que importa, é que a chama da Vontade de vida mantenha-se sempre acesa. O que resta ao homem então? O que ele pode espera deste espetáculo efêmero e vão que se desvela a existência? Segundo Schopenhauer, para quem contempla nos detalhes e imparcialmente, a vida expõe-se antes como destinada a não sermos nela felizes, na medida em que a mesma, através de sua má índole, porta o caráter de algo que nos repugna, algo que temos de desistir, para que o nosso coração se liberte do querer viver, e renuncie ao mundo (SCHOPENHAUER, capt. 49)[606].

Nenhum outro aspecto representa tão perfeitamente a odisseia do sofrimento no mundo, ou se iguala a este, como o *medo* que os seres têm da *morte*. O medo da morte toma o ser, todo e qualquer ser, portanto, a vida em geral. Segundo Schopenhauer, a morte é o maior dos males e angústias, o que de pior pode existir; ela é uma ameaça tão atroz que até os animais irracionais, que sem conhecê-la, fogem e se escondem ante a menor de suas possibilidades. São suas estas palavras: "o medo da morte é independente de todo conhecimento: pois o animal o possui, embora não conheça a morte. Tudo o que nasce já o traz consigo ao mundo. Esse medo *a priori* da morte é, no entanto, apenas o reverso da Vontade de vida, que nós todos somos" (SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 557)[607]. Nesse sentido, pois, o medo da morte domina o universo. Para suportá-la, em certo âmbito, é preciso vivê-la plenamente, ou como propõe Schopenhauer, aniquilar o apego à vida. Schopenhauer acrescenta que nada nos arrebata tão irresistivelmente como uma execução. Destarte, o apego sem limites à vida parece antes tolo, afinal seu valor é incerto. Daí que o não-ser seja preferível a existência. Por isso Sócrates e Voltaire estavam certos quando afirmaram que "ama-se a vida, mas o nada não deixa de ter algo de bom"

[606] Schopenhauer, A. *WWVII.*
[607] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 839.

(SCHOPENHAUER, capt. 41, p. 558)[608]. Do ponto de vista formal, a vida não passa de uma queda contínua do presente, um morrer constante, já do ponto de vista físico temos uma morte constante no dia-a-dia, o que se constata na respiração que nos defende da morte que incessantemente nos aflige e contra a qual lutamos a cada segundo. O que vale, mas apenas aparentemente, é o presente; este, em que o ser humano procura ilusões para preencher a vacuidade de sua existência. Mas a morte sempre vence, pois a ela estamos destinados.

É a partir deste corolário que Schopenhauer conclui que o otimismo é um discurso "vazio de pessoas cuja testa obtusa é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade" (SCHOPENHAUER, § 59, p. 378). Como foi demonstrado, Schopenhauer sustenta que foi Anaxágoras quem introduziu o otimismo na filosofia ao adotar como elemento primeiro e originário uma inteligência suprema, um sujeito no princípio de tudo. Desta inteligência primordial procederia as demais coisas no universo. Somente um espírito perfeitíssimo seria capaz de criar e conceber a existência de mundo justificável e benevolente– é nisto que se apoia o otimismo. Ao longo da história do pensamento, na metafísica do ser e demais teorias do absoluto, esse espírito supremo perfeitíssimo fora denominado "deus" (*Gott*). Por esse motivo Schopenhauer inferiu que o otimismo é uma consequência do monoteísmo judaico. Foi nesse contexto que o autor de *O Mundo* construiu sua crítica ao otimismo, por conseguinte, ao teísmo. Se quisermos investigar e levar a sério a teoria acima esboçada, veremos que a filosofia schopenhaueriana posiciona-se exatamente no lado oposto. Para ela, faz bem mais sentido o lado sombrio da realidade, que somos movidos por um nefasto ímpeto cego, do que a crença no progresso e benignidade da existência. Por isso, defende Germer (2018, p. 275), "seu pessimismo se enraíza em seu ateísmo".

Schopenhauer assevera que Kant já havia demonstrado quão absurdo e insustentável é o teísmo. Na *Crítica da razão pura*, o filósofo de Könisberg afirmara que todo conhecimento se baseia na experiência; ademais, para que o conhecimento seja possível é preciso que este seja apreendido pelo sujeito através das faculdades intuitivas da sensibilidade– em Schopenhauer tempo, espaço e causalidade. Com essa fórmula, não ultrapassamos a experiência; nossa percepção/cognição fica restrita a ela, de tal forma que quaisquer afirmações que atestem um outro horizonte distinto deste, recai no dogmatismo.

[608] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 840.

Em outros termos, conhecemos apenas a aparência das coisas, isto é, as representações, pouco sabemos sobre a coisa em si, incondicionada e absoluta. Deus, enquanto princípio incondicionado e absoluto do mundo, não pode, portanto, ser conhecido. Afirmar a sua existência não implica, como pretendera Anselmo e Descartes, uma aceitação objetiva e justificável, mas apenas pode ser objeto de fé subjetiva. A crença na existência de Deus, a questão da imortalidade da alma e a próprio origem do mundo adentram neste espectro; não há sobre eles, afirma Germer (2018), um critério universal e objetivo a ser adotado. Em *Sobre a quádrupla raiz* (p. 45) Schopenhauer profere que o projeto crítico kantiano consistiu no "ataque mais sério já realizada contra o teísmo"; já Lefranc (2007, p. 68) argumenta que "o verdadeiro título da Crítica da razão pura e a Crítica do juízo, reunidas, deveriam ser 'crítica do teísmo ocidental'".

Quando Schopenhauer questiona, em última instância, em que se fundamenta o teísmo, o autor mesmo responde: na *revelação*; é na revelação e em nada deste mundo. No diálogo entre Demófeles e Filatetes no § 174 dos *Parerga II* Schopenhauer afirma que a filosofia consegue enunciar suas verdades de modo claro coerente, sem amálgamas e subterfúgios, diferente da religião; esta última, na visão do filósofo, jamais conseguirá expressar suas verdades em si mesma, isto é, despida de metáforas e alegorias. "Com a inextrincável mescla do bem e mal, honradez e falsidade, nobreza e infâmia que nos oferece o mundo sem exceção, concordamos perfeitamente com o fato de que a verdade mais importante, suprema e mais sagrada não pode mais aparecer mais mesclada a mentira, ser introduzida na forma da *revelação*[609]" (SCHOPENHAUER, p. 351). A ideia da revelação, explica o filósofo, é fruto da astúcia dos sacerdotes que se aproveitam do desamparo humano ante a miséria e falta de sentido do mundo e aquela necessidade metafísica genuína; são eles que pretendem dominar a população ao se apresentarem como os donos da verdade. Na letra do filósofo, as pessoas rogam aos céus por uma resposta, mas o céu permanece calado. Por outro lado, os sacerdotes aparecem com suas *revelações*; "entre as muitas coisas duras e deploráveis da condição humana não é a menor delas o fato de existirmos sem sabermos de onde, para onde e para quê" (SCHOPENHAUER, p. 355), mas sim, contra aqueles que afirmam ter notícias sobre o assunto e que desejam nos comunicar sob o nome de revelação.

[609] Note-se que ao mencionar o termo revelação, o filósofo direciona sua crítica ao teísmo ocidental. Para ele, a concepção da revelação foi inculcada em nós ainda quando éramos crianças; na mais tenra infância, indica ele, somos impossibilitados de qualquer dúvida, apenas absorvemos os dogmas que chegam até nós.

Não obstante, se a humanidade alcançasse um dia sua maturidade e fosse capaz, finalmente, de substituir por completo a religião, então teríamos a *eutanásia da religião*. A filosofia expulsaria a religião de seu posto que durante tanto tempo ela ocupara. Enquanto isso não acontece, a religião permanece assumindo seu papel, qual seja: consolar a grande massa dos duros sofrimentos mundanos e da angustia perante a morte. A religião realiza essa missão porque a filosofia, como vimos no capítulo anterior, continua inacessível. A filosofia não é capaz de descrever a mais profunda verdade, pois sua linguagem abstrata segue obscura e inadequada ao povo; por isso ela recorre a linguagem alegórica dos místicos muitas vezes[610]. Ora, o filósofo acredita que, enquanto a verdade pura e abstrata não se torna acessível ao povo, a linguagem mítica e metafórica das religiões cumpre sua tarefa.

Por toda análise que fizemos até o presente, reconhecemos que não constitui uma tarefa das mais singelas caracterizar o ateísmo schopenhaueriano, embora em sua obra capital e em outros escritos esta tendência acabe se desvelando. Como foi dito, não estamos defendendo um ateísmo radical de completa repulsa a Deus e a religião[611], mas mais precisamente um ateísmo intermediário, que de um lado golpeia implacavelmente o ponto fulcral do teísmo, a crença em um Ser Supremo criador e benevolente, e de outro, que reconhece a necessidade de abnegação e superação deste mundo, quando endossa que a Vontade enquanto núcleo corrupto e irresistível dos seres na natureza, deve ser negada. Esse

[610] Schopenhauer talvez seja um dos maiores exemplos dessa questão; como vimos, ele se apropria de vários conceitos, alegorias de algumas religiões para confirmar seu pensamento.

[611] O ateísmo schopenhaueriano, conforme avaliamos, é notadamente peculiar. Ele recusa as teorias do absoluto, a teologia, contudo, como veremos, mantem-se alinhado à ética cristã e outras éticas ditas religiosas. Por isso, não é plausível considerar que seu ateísmo consiste na simples negação de Deus ou dos deuses. Seria essa uma definição por demais simplista. A história do ateísmo no pensamento ocidental é, por deveras, complexo. Conforme Terri Eagleton (2016, p. 14), o termo ateísmo foi incorporado ao léxico das línguas europeias modernas apenas no século XVI. Muitos autores vêm adotando uma distinção historicamente bastante utilizada: a concepção do "ateísmo positivo" e o "ateísmo negativo". Conforme Koslowski e Santos (2016, p. 811) essas concepções são "tentativas de definir teoricamente o ateísmo. O ateísmo positivo seria a negação dogmática de que não existe uma primeira causa e o negativo se baseia na ausência de evidência física favorável ao teísmo e na fraqueza da razão humana". Nesse lume, Schopenhauer se insere na primeira vertente; seria seu ateísmo, pois, um ateísmo positivo. Os estudiosos, entretanto, salientam que tais sentidos acabaram por se inverter – não é possível compreender positivamente o sentido do ateísmo como a descrença na existência de Deus, mas apenas negativamente. O ateísmo seria negativo, pois seria tão somente a ausência da crença em Deus, por outro lado, no âmbito positivo, estariam os teístas. "Os teístas teriam o dever de apresentar provas aos ateus" (KOSLOWSKI; SANTOS, 2016, p. 812). Outra terminologia importante que Koslowski e Santos apresenta é a distinção entre "ateísmo estrito" (forte) e ateísmo amplo" (fraco). O ateísmo pode ser estrito ou forte quando nega a existência de todos os deuses; é amplo ou fraco quando nega apenas o teísmo. Ao nosso ver, o ateísmo schopenhaueriano se insere mais na segunda perspectiva. Sua doutrina ateísta não se direciona, por exemplo, ao brahmanismo, confucionismo, buddhismo, mas apenas ao teísmo – mais especificamente ao monoteísmo judaico. Schopenhauer deixa claro, que tradições orientais como buddhismo e brahmanismo não acreditam na ideia de um Deus criador tal como concebido pelos teístas. Embora tenhamos uma vasta gama de teorias, denominações e interpretações sobre o ateísmo na atualidade, entendemos que nenhuma delas consegue abarcar o ateísmo schopenhaueriano; não só por uma questão anacrônica, tem a ver com a própria essência da teoria do filósofo.

é o segundo grande movimento da filosofia de Schopenhauer (o primeiro diz respeito a afirmação da Vontade). Não é apenas a doutrina schopenhaueriana que trata da nulidade do querer. Como o próprio autor aponta, encontramos no arcabouço ético das chamadas religiões pessimistas – buddhismo, brahmanismo e cristianismo a preeminência desta questão. Schopenhauer utiliza várias alegorias dessas religiões para confirmar ou expressar sua doutrina, justamente aquilo que não pode ser dito através de uma linguagem conceitual, reflexiva. Investiguemos agora essa questão mais perto, para que possamos então confirmar a tese deste trabalho.

4.3 O ATEÍSMO RELIGIOSO SCHOPENHAUERIANO

Quem lê apenas o capítulo 15 dos *Parerga II*, é levado a acreditar que teoria da religião no pensamento de Schopenhauer pareça exígua. Realmente, lá encontramos um sucinto escrito sobre o tema. Trata-se do diálogo "*Sobre a religião"* presente no segundo tomo deste escrito. Mostramos no capítulo anterior deste trabalho o posicionamento de Schopenhauer acerca da religião a partir desde diálogo. Sem dúvidas, o referido texto é bastante explorado por aqueles que pretendem compreender a perspectiva schopenhaueriana a respeito da religião. Alguns intérpretes sustentam que neste texto, a posição de Schopenhauer sobre o tema "é ambígua, contraditória ou incoerente" (PICOLY, 2018, p. 20). Nessa linha estão Schmidt, Regehly e Lefranc; outros asseveram que Schopenhauer desprezava por completo a religião. Esses últimos recorrem às inúmeras e contundentes críticas que o autor, aparentemente, teria feito contra ela. Já entramos no mérito desta questão e apontamos que é um equívoco interpretar a teoria do filósofo de tal forma[612]. Para nossa análise, no momento, interessa-nos enfatizar apenas que, nos *Parerga II*, além do diálogo no qual o autor esboça suas teses gerais sobre a religião, ele aborda alguns temas diversos relacionados a temática religiosa que, por coincidência ou não, são importantes para seu ateísmo: no § 175 trata da *fé e saber*, no § 176 da *revelação*, no § 177 do *cristianismo*, § 178 do *teísmo* e no § 179 do *antigo* e *novo testamento*.

O mais emblemático nesta constatação foi o fato do filósofo ter escolhido justamente a obra *Parerga und Paralipomena* para discorrer sobre o assunto. *Parerga e Paralipomena*

[612] Schopenhauer defende indubitavelmente o valor da religião no capt. 17 dos *Suplementos* de *O Mundo.*

(1851) é um escrito tardio do filósofo, no qual ele trata de aspectos e problemas da realidade que por sua própria idiossincrasia, não haviam sido abordados em trabalhos anteriores. Esse escrito foi a única obra que, à época, por seu conteúdo e estilo literário mais acessível ao grande público, escapou do esquecimento e fracasso que sua filosofia havia sido relegada[613]. Isso se deve, em parte também, pelo filósofo tê-la concebido ao final de sua vida como sua última grande obra, como uma espécie de testamento vital destinado a plasmar de forma escrita para as futuras gerações, "as opiniões que seus contemporâneos não queriam ouvir", como bem disse Pilar López de Santa Maria na introdução ao segundo volume (2009, p. 12). Conforme Safranski (2011, p. 641), "após a publicação de seus *Parerga und Paralipomena* [Suplementos e crônicas] e depois da tradução do artigo publicado inicialmente na Inglaterra no Vossischen Zeitung, Schopenhauer se transformou subitamente no ponto central do interesse público". A obra logrou êxito porque, como foi dito, tinha uma linguagem simples, mas mais que isso, por tratar de questões relacionadas a filosofia prática-empírica, diferente de *O Mundo*, que era essencialmente metafísico. Por isso, o referido escrito fora denominado "escritos filosóficos menores (*kleine philosophische Schriften*) – é esse o subtítulo da obra. Foi esse o critério estabelecido pelo próprio autor para considerar a filosofia ali desenvolvida, uma filosofia "menor", se comparada a sua obra capital. Bem verdade que os *Parerga* não possuem uma unidade temática, formal e metodológica como encontramos em *O Mundo*, ainda assim ela traz pontos de vistas cruciais sobre a filosofia do autor.

Por um lado, em *O Mundo,* com a metafísica, temos uma filosofia "autêntica", sistemática, pautada sob o ponto de vista "superior", e, por outro, nos *Parerga*, com a filosofia prática, empírica, que trata de temas mais corriqueiros da existência humana, temos uma filosofia cujo valor é considerado "inferior", se comparado à superioridade daquela. Para o leitor comprometido com o pensamento do filósofo, essa distinção de perspectivas não implica contradição ou conflito na doutrina do autor. Como um trabalho de garimpeiro, o intérprete verá ao ler cada linha e parágrafo que ambas as obras são complementares, basta concatená-las. Desse modo, mesmo que o subtítulo dos ensaios seja classificado como "menores", não é intenção do filósofo tornar tais textos secundários, mas mostrar que este é um aperfeiçoamento de *O Mundo.* Volpi (2004) corrobora essa perspectiva. Na ótica do

[613] Mesmo com a publicação de *O Mundo* (1818), Schopenhauer foi praticamente ignorado no meio acadêmico de sua época. Na ocasião, ele decidiu participar de uma seleção em 1820 na Universidade de Berlim para ministrar aulas no mesmo departamento, onde Hegel ocupava uma cátedra. Tentando, pois, concorrer com o grande prestígio do filósofo idealista, de quem discordava abertamente, Schopenhauer viu o insucesso de suas aulas. Influenciado pela pouca repercussão de seu livro e pelo fracasso de seu curso, ele acabaria abandonado o trabalho em Berlim. Foi justamente o livro *Parerga e Paralipomena,* que mudou esse quadro.

estudioso, as obras mencionadas não são distintas, pelo contrário, para ele, elas foram estruturadas sob o lume da "continuidade" e "complementação", em plena sintonia; essa sintonia assevera a concatenação da metafísica de *O Mundo* com a sabedoria de vida dos *Parerga*, a união da filosofia teórica com a prática. Em contrapartida, Paul Deussen em seu escrito *Bericht über Hegel um Schopenhauer,* lamenta o fato dos *Parerga* ter sido o texto mais famoso e reconhecido do pensamento schopenhaueriano, pois, para Deussen (1980), esta obra trata do ponto de vista mais comum e empírico da filosofia de Schopenhauer, ou seja, de menor relevância, frente ao que é desenvolvido nos demais escritos, principalmente em *O Mundo.* Mas seria mesmo coerente de nossa parte admitir que no *corpus filosófico* schopenhaueriano, *O Mundo* se sobrepõe aos textos dos *Parerga*, por aquele constituir-se essencialmente metafísico e este prático? Teria o autor optado tratar da religião nesse escrito por considerá-lo um tema inferior, como alguns intérpretes sugerem?

Em nossa leitura, a posição de Schopenhauer é bastante evidente. Schopenhauer trata do tema religião não só nos *Parerga*, mas em todos seus escritos, principalmente em sua obra magna, *O Mundo*, no primeiro e segundo tomo. Observe-se as inúmeras passagens dedicadas as religiões, as quais ele considerava pessimistas, a própria crítica do filósofo ao teísmo e o capítulo 17 dos *Suplementos* voltado inteiramente a necessidade metafísica do homem. Wilhelm (1994) é ainda mais incisivo. Para o estudioso, a obra prima de Schopenhauer pode ser considerada um tratado excepcional sobre religião; várias observações sugerem a relevância de tal abordagem. A leitura dos quatro livros de *O Mundo* leva o leitor a essa conclusão, pois, à medida em que se avalia sua organicidade, ver-se que a obra foi escrita e compilada com um único propósito: tratar do problema da salvação do homem no mundo. Isso leva a suposição de que o final do quarto livro, também é o *telos* central da obra[614]. Mannion (2002) tem uma interpretação semelhante. Ele sugere que *O Mundo* se desvela como um livro filosófico, mas também religioso. O argumento do estudioso é que, a dimensão da moralidade expressa no livro IV de *O Mundo* só é melhor explanada e compreendida se fizermos referência a religião. O elemento religioso é algo constante em Schopenhauer de tal modo que, muitos comentadores, exploram sua teoria ética a partir deste prisma, sobretudo, com o conceito da compaixão. Concordamos Wilhelm

[614] Nas palavras do estudioso: „Die Lesart nach der Chronologie der Paragraphen, indem sie das Hauptwerk als eine zielgerichtete Reihe von Lektionen verstehet, lässt Einblicke zu, die die Religiosität des Systems betreffen. Verschiedene Beobachtungen legen die Relevanz einer solchen Vorgehensweise nahe. Zum einen endet das vierte Buch mit der Darstellung von Erlösungsstufen. Das lässt die Vermutung zu, dass das Ende des vierten Buches auch das eigentliche Telos des Hauptwerks ist" (WILHELM, 1994, p. 147).

e Mannion, entretanto, cumpre-se ressaltar que quando qualificamos a obra schopenhaueriana como religiosa, não fazemos isso no sentido teológico do termo.

De todo modo, assim como a leitura de *O Mundo* é fundamental para compressão da teoria da religião de Schopenhauer, reconhecemos o valor dos *Parerga*. O escrito é elucidativo, porém, como já dissemos, não é o único que trata da teoria da religião do filósofo. Talvez, por ser um escrito em separado, voltado exclusivamente ao tema, ganhe maior relevância entre os estudiosos. Em nossa ótica, ele não abarca toda teoria da religião do autor. Se quisermos compreender a fundo tal teoria, precisamos ir além. No diálogo dos *Parerga*, Schopenhauer ataca frontalmente aqueles que subvertem o papel da religião, aqueles que a concebem em *sensu proprio*, quando esta se desvela, *sensu allegorico*. O filósofo denuncia os que, de má fé, exploraram a necessidade metafisica do homem, a exemplo dos professores universitários e os sacerdotes – os que *fazem uso* da filosofia e da religião. Isso quer dizer que Schopenhauer não recusa, conforme a nossa interpretação, a religião e a filosofia, mas um tipo específico de religião e de filosofia, as que servem aos interesses de *outrem* (o Estado e o próprio ego), e não a verdade em si mesma. Acerca da religião particularmente, seria ilegítimo e incongruente de nossa parte afirmar que Schopenhauer, a despreza por completo; o que Schopenhauer despreza são as teorias do absoluto, as teodiceias ou teologias especulativas. Isso pode ser comprovado não só a partir dos *Parerga*, mas, sobretudo, analisando-se o prefácio da segunda edição de *O Mundo*. Lá Schopenhauer afirma que seus escritos carregam a marca da honestidade e sinceridade e que o leitor sempre o encontrará no ponto de vista da reflexão (*Standpunkt der Reflexion*), isto é, da deliberação racional, nunca do ponto de vista da inspiração (*Inspiration*), chamado intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*), se reportando a Fichte e Schelling, ou do pensamento absoluto (*absolutes Denken*), se reportado a Hegel; conforme o pensador, essas filosofias "cujos nomes mais corretos são: vazio intelectual e charlatanismo" (SCHOPENHAUER, p. XXXVI)[615].

Tais considerações, presentes em *O Mundo,* fizeram com que alguns intérpretes, desconfiassem com razão, de que o escrito dos *Parerga* estava longe de ser o único texto do filósofo direcionado ao tema religião. Na verdade, quando o intérprete se depara com essas passagens e com tantas outras acerca das religiões em *O Mundo,* obra capital do autor, é exigido um esforço adicional para articular a teoria da religião dos *Parerga* com tais trechos,

[615] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 16 – *Vorrede zur zweiten Auflage.*

e com outros escritos do filósofo, a exemplo de *Sobre a ética,* dos *Fragmentos*, etc. Se reconhecermos em termos metodológicos, que seria essa uma preocupação de Schopenhauer, cotejar sua obra prima com outros escritos, ver-se-ia não um desvio no horizonte teórico de sua doutrina (como se os escritos mostrassem perspectivas distintas), mas perceberíamos que os textos posteriores a publicação de *O Mundo,* são complementos e esclarecimentos àquilo que havia sido dito nesta obra, afinal a doutrina schopenhaueriana constitui um *pensamento único*, como outorga o próprio filósofo. Esse é o próprio motor de seu pensamento. Ou seja, procurar concatenar os demais escritos do filósofo com sua obra capital, se apresenta como um ponto estratégico.

Nosso trabalho buscou, desde o princípio, fazer uma leitura, dentre as muitas que poderiam ser feitas, do sistema crítico schopenhaueriano, a partir do tema "religião". Na verdade, poderíamos ter escolhido qualquer outro tema, se assim julgássemos oportuno e de nosso interesse, pois, de um modo ou de outro, os inúmeros problemas que Schopenhauer tratou em sua filosofia afloram em uma realidade iniludível: sua vigorosa e genial intuição, reconhecida por Nietzsche e outros, que o mundo é *Vontade e representação*. É através desse duplo ponto de vista que visualizamos a unidade do seu pensamento. Não há problema filosófico que Schopenhauer não tenha se debruçado, entretanto, todos eles se entrelaçam com esta intuição inicial. Em Schopenhauer, independente da problemática refletida, todas elas estabelecem vínculos entre si, de forma que alguns pensamentos levam a outros, como correntes de um dinâmico fluir, que desemboca em uma totalidade orgânica. Claro, o filósofo pretendia, a todo custo, estabelecer uma coerência e harmonia em seu pensamento. Em vários momentos, como mostramos ao longo deste trabalho, nem sempre isso foi possível, porém, alguns pontos permaneceram intactos em nossa interpretação. Na teoria da religião, a qual nos detivemos sobremaneira, a relação entre a natureza e o homem, a realidade física e a metafísica, a teoria e a práxis é simétrica e assaz conciliável.

No que se refere ao seu insight fundamental, de que o mundo de um lado é, Vontade (núcleo essencial de todos os seres na natureza), e de outro, representação (aparência daquela no tempo, espaço e subordinada ao princípio de causalidade), também apontamos como o tema religião está a eles enredado, demasiadamente. A metafísica da Vontade foi fundamental para percebermos através de quais parâmetros Schopenhauer distingue as religiões; já o conceito de representação foi crucial para argumentarmos, epistemologicamente, em que se assenta seu ateísmo. Elencamos os problemas até aqui; agora é chegado o momento de tentarmos, se não propriamente fornecer uma

resposta/solução, pelo menos uma apresentação de nossa postura frente a questão. Até o presente, analisamos o posicionamento do filósofo diante aquilo que, em nossa interpretação, resume a teoria da religião em seu pensamento: de um lado, seu enaltecimento das religiões pessimistas, apoiado na tese da negação da Vontade, e de outro, seu ateísmo, enquanto crítica implacável ao teísmo, as teologias especulativas. Agora, por fim, exporemos nosso ponto de vista sobre o problema colocado.

O presente tópico visa explicitar de que forma a teoria da religião schopenhaueriana concilia seu *ateísmo* com sua *defesa da religião*; para tanto, nossa linha de investigação procurará saber em que sentido define-se o *caminho soteriológico* proposto pelo filósofo e até que ponto este último é compatível com sua crítica ao teísmo ocidental. Se tratando do aspecto religioso, realizar-se-á uma correlação entre os conceitos centrais da ética de Schopenhauer, fundamentada na compaixão, e a ética dos chamados sistemas religiosos pessimistas – sobretudo buddhismo e cristianismo. A partir disso e fazendo alusão à crítica do pensador a teologia – já explanada no item acima- e, mais especificamente a negação da Vontade, este último ponto de nossa investigação, servirá para demonstrar como e em que medida pode-se falar de um *ateísmo religioso schopenhaueriano*[616]. Ao estabelecer a compaixão como fundamento moral, Schopenhauer se aproxima mais uma vez das religiões; tal familiaridade não é fortuita. Em algumas passagens de sua obra, Schopenhauer faz referência a correspondência que existiria entre a sua filosofia e a ética cristã, bem como com o buddhismo e brahmanismo. Isso foi amplamente demonstrado na análise que fizemos sobre a essência metafísica das religiões proposta pelo filósofo – essa consideração, como vimos, foi fundamental para que Schopenhauer classificasse os sistemas religiosos entre otimistas e pessimistas. Esta análise, embora importante, para nós, é insuficiente, pois falta ainda aprofundar aquilo que lhe mais essencial, a saber: o componente ético das religiões que Schopenhauer enfatizara. Tendo isso como pressuposto, fica mais claro e soa ainda mais pertinente a importância da relação intrínseca entre a metafísica e a ética.

A questão ética constitui um dos momentos basilares do pensamento único de Schopenhauer. Como analisaremos, para Schopenhauer, a compaixão é o fundamento moral

[616] Nossa perspectiva se diferencia da proposta de Wilhelm (1994), pois, para ele, o ateísmo religioso de Schopenhauer fundamenta-se apenas no fato do pensador se reportar as religiões indianas em sua teoria. Sabemos que realmente as religiões indianas – buddhismo e hinduísmo se distinguem do teísmo ocidental; nelas, não há referência a existência de *um Deus criador* e ordenador do mundo. Nas palavras do estudioso: "Atheistische Religion, als Bezeichnung für die Religionen Indiens, korrespondiert dem Schopenhauerschen religiösen Atheismus" (1994, p. 156).

das ações humanas. Esse fundamento só pode ser encontrado por meio da experiência concreta e imediata com o mundo e não em hipóstases da razão como sustentara Kant. É através da experiência direta com o mundo, na relação direta entre os seres, que o verdadeiro fundamento moral pode ser efetivado. O problema é abordado em *O Mundo,* sobretudo no livro IV, e posteriormente na série dos escritos redigidos para aprofundar a questão: em "*Sobre o livre-arbítrio", "Sobre o Fundamento da Moral",* obra "*Os dois problemas fundamentais da ética"* e nos próprios "*Aforismos".*

O livro IV de *O Mundo,* no qual Schopenhauer apresenta toda sua teoria moral, é considerado por alguns intérpretes como um apelo ao cristianismo. Wihelm já tinha apontado isso positivamente; em contrapartida Alain Roger (2001, p. XIX) no prefácio de "*Sobre o fundamento da moral*" tece uma severa crítica a esse respeito. Segundo ele, no livro IV de *O Mundo,* equivocadamente, Schopenhauer "faz uma apologia as virtudes cristãs, pois recorre sistematicamente as categorias do Novo Testamento – pecado, graça, conversão, redenção", etc., embora laicizados. Assim como Wihelm, ainda que em perspectivas opostas, Roger parece reduzir todo o "pensamento único" schopenhaueriano a ética. Tal qual Nietzsche, avalia Roger, poderíamos interrogar Schopenhauer sobre a verdadeira significação desse retorno ao espírito cristão. Alain Roger observa que são inúmeras as passagens na obra capital do autor de Dantzig que fazem referência a Santo Agostinho, Lutero, Mestre Eckart, Jakob Boheme, em suma, "os mesmos que nutrem a teologia hegeliana" (ROGER, 2001, p. XX). O estudioso recorda por fim, que o próprio Schopenhauer chegara a admitir que sua filosofia poderia ser qualificada como uma verdadeira doutrina cristã. Em nossa leitura, a ética schopenhaueriana em vários aspectos se aproxima do cristianismo. Apesar de se declarar um ateu ferrenho, o que Schopenhauer afirma em sua ética está em pleno acordo com a ética cristã. Arthur Schopenhauer talvez se desvele como um místico cristão, se considerarmos que o amor puro, a compaixão, fundamento de toda moralidade, não pode se enunciam, nem se expressam em conceitos; ou senão, podemos até dizer, paradoxalmente, que Schopenhauer seria um cristão-ateu, pois ao mesmo passo em que reconhece a importância da abnegação, resignação do homem proposta pela doutrina cristã, critica o fato desta recorrer a um "incondicionado", "absoluto". Schopenhauer desde o início afastou qualquer possibilidade de fundação teológica da moral e elogiou Kant por haver tentado, em vão, proporcionar-lhe outra base. A teoria ética apresentada em *O Mundo* não se se circunscreve como uma indicação prescritiva para a conduta, tampouco se aproxima das indicações filosóficas que acabaram por aderir ao

deísmo ou ao teísmo, mesmo porque, o pensamento de Schopenhauer se fundamenta em um tipo de imanentismo cosmologista, que tem como marco fulcral afastar-se de todo teologismo. Ademais, como veremos, a ética de Schopenhauer não é normativa, ela não apela para quaisquer imperativos categóricos religiosos ou filosóficos.

Para de fato adentrarmos a ética schopenhaueriana e seu parentesco com as religiões, faz-se necessário esclarecer primeiro como se dá a passagem da afirmação para a negação da Vontade, considerando-se os limites do que se pode saber a esse respeito[617]. A filosofia do autor de Dantzig se desenvolve em torno deste problema. Não se trata de discutir se é possível ou não a completa negação do querer. Importa ter consciência clara do que é nulidade do querer e de como "eu", um indivíduo particular, consigo atingir tal estado. Seria agora o caso de se perguntar diante tudo que foi visto, como é possível, na metafísica schopenhaueriana, a negação daquele ímpeto cego e irresistível ou, se o pessimismo exposto em *O Mundo,* no fim das contas, cai por terra, sendo mais plausível afirmar que sua doutrina desemboca em uma espécie de otimismo, mesmo que Schopenhauer não deixe claro isso na estrutura da obra. Talvez Viesenteiner (2012) traga-nos a resposta.

Viesenteiner afirma que Schopenhauer se distancia de um pessimismo absoluto para vislumbrar a possibilidade daquilo que ele denomina, um *viver menos infeliz.* Segundo ele, no texto dos *Aforismos*, Schopenhauer vai de um "ponto de vista superior, ético-metafísico", típico do pessimismo de *O Mundo,* para aquilo que ele chama de 'grade pessimismo'. O que seria o 'grande pessimismo'? "É a prerrogativa daquele que agora pode executar em si as possibilidades de uma vida 'menos infeliz', somente porque vivenciou até a medula o próprio pessimismo, um 'otimismo prático' que é o privilégio daquele que foi suficientemente pessimista, experimentando cada um dos seus padecimentos na própria carne" (VIESENTEINER, 2012, p. 9). O grande pessimismo, afirma o intérprete, permanece no âmbito da imanência; é ele que permite o filósofo pensar a vida de modo mais agradável e feliz possível. A tese de Viesenteiner é interessante, pois apresenta uma nova leitura do pessimismo schopenhaueriano, um pessimismo mais sutil, diferente do que vimos ao longo deste trabalho. Esse pessimismo não leva em conta a hipótese de negação do querer viver

[617] A linguagem utilizada por Schopenhauer para descrever o processo de negação da Vontade não é a mesma a que ele se refere a sua afirmação. O autor sabe, afirma Picoli (2018), que ele se encontra na *linha limite* que o separa do *místico*. No primeiro tomo de *O Mundo,* Schopenhauer já faz uso dessa linguagem, porém, é mais nos *Suplementos*, que esse aspecto de sua filosofia realmente se desenvolve. Não se trata de uma linguagem de cunho conceitual, que a atividade filosófica rotineiramente faz uso; a linguagem conceitual, em certos momentos, é incapaz de dizer estritamente o *que* é o mundo, daí a necessidade de se recorrer a um outro tipo de linguagem. Para exemplificar, tal linguagem é a linguagem dos poetas e místicos.

que postula a filosofia do autor, mas enfatiza o distanciamento do mundo e dos outros, como caminho para o sujeito voltar-se para si mesmo, a fim de perseguir as possibilidades de uma vida menos atroz. Em nossa interpretação, essa leitura embora plausível em seu escopo, em si, no que tange a essência e significado mais profundo da doutrina, é problemática. Trata-se de entender que: se o sistema schopenhaueriano se assenta em dois movimentos centrais, os quais são, inclusive, antagônicos, o de afirmação e negação da Vontade, então, considerar apenas um deles, e tornar o outro secundário, necessariamente, tal postura falseia o sentido geral da doutrina do filósofo.

A afirmação e negação da Vontade são movimentos que estão na base da filosofia de Schopenhauer. A passagem de um movimento para o outro, segundo o filósofo, é algo fundamental. No primeiro, a essência íntima do mundo, a Vontade de vida – cujo modo de se auto preservar é feito por meio da própria essência, afirma-se initerruptamente; no segundo, na negação da Vontade, oposto ao da "afirmação", temos, pois, um fenômeno extraordinário que não está ligado a deliberação da vontade do indivíduo; é o momento em que o caráter não é influenciado pelos motivos e que o querer liberta-se de toda necessidade. Acontece que, como já deve ter se tornado manifesto, a ordem desta argumentação envolve um elemento bastante curioso, a saber: a negação se configura por apresentar um *limite* em sua elucidação. Aliás, mesmo que tentássemos uma explicação, mesmo assim, o resultado desejado seria no máximo, um prognóstico, pois não sabemos ao certo sua causa, já que ela consiste em um evento espontâneo, genuíno que não pode ser descrito em conceitos. Mesmo assim, nos perguntamos se a tese da negação da Vontade de Schopenhauer não possuiria, ainda que nas entrelinhas, alguma fundamentação racional, tal qual ele realiza na teoria da afirmação da Vontade, já que ambas estão, de certo modo, interligadas[618]. Ou se tal fenômeno se trata tão somente de um fenômeno místico, próximo ao que ao ocorre com alguns sistemas religiosos. Sobre o caráter místico de sua teoria da negação da Vontade, o próprio Schopenhauer assevera (capt. 48, p. 728)[619]:

> Na medida em que o conhecimento está a serviço dos fins da vontade e assim espelha a vontade em sua afirmação, enquanto a verdadeira salvação (*Heil*) reside em sua negação (*Verneinung*), nós vemos todas as religiões (*alle Religionen*), em seu ponto culminante, desembocaram no misticismo (*Mystik*) e nos mistérios (*Mysterien*), isto é, no

[618] Não há como discorrer sobre a tese da negação da Vontade, sem antes nos reportamos a afirmação deste núcleo, essencial e danoso na natureza. Ambos os processos estão interconectados; a existência do segundo depende da intensidade do primeiro.
[619] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 960.

> ocultimos, que na verdade apenas indicam um espaço vazio para o conhecimento, a saber o ponto em que todo conhecimento necessariamente cessa; por isso esse ponto só pode ser exprimido para o pensamento através de negações, todavia, para a intuição através de signos simbólicos, nos templos através de escuridão e silêncio, no brahmanismo até mesmo através da requerida suspensão de todo pensamento e toda intuição, afim de que cada um entre e absorva-se profundamente no próprio si mesmo (*eigenen Selbst*), pronunciando mentalmente o misterioso OM.

Schopenhauer até propõe uma especulação metafísica para tratar aquilo que alicerça toda negação da Vontade. Para o pensador, tal especulação, porém, só pode arriscar um passo, pois não atinge o centro da questão. Safranski (2011, p. 363) concordara com Schopenhauer e também questiona: "como é possível partir da superfície inteiriça e alcançar o interior da esfera? ". Segundo Safranski (2011, p. 362), Schopenhauer desenvolveu a imagem da esfera para responder esse problema: "com o nosso conhecimento segundo o princípio de razão (*Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde*) só conseguimos percorrer a superfície da esfera em todos os sentidos, mas sem nunca conseguirmos chegar ao centro". Como será demonstrado, o processo de negação do querer se inicia na moralidade, e o que fundamenta a moral é o fenômeno empírico da compaixão. A compaixão é um fenômeno digno de espanto e até misterioso, conforme analisaremos; ela não pode ser explicada em conceitos, pois se desenvolve no sujeito de modo genuíno e extraordinário. O caminho proposto por Schopenhauer, ainda é nebuloso; mesmo com todas essas considerações, não sabemos ao certo até que ponto a teoria da negação da Vontade reside no plano especulativo, e a que altura ela ultrapassa essa esfera. Há como delimitar isso precisamente? Talvez não. Esse problema tem uma resposta? Talvez sim. Sem entrarmos nas dificuldades acima elencadas, o que iremos discutir, são as nuances envolvidas nesta limitação. Em outros termos, se não podemos definir sua gênese e precisão, ao menos, tentaremos demonstrar as condições que favorecem ou permitem sua aparição. Talvez essa limitação possa ser amenizada se a encararmos a luz do significado geral de sua obra. Referimo-nos a necessidade de Schopenhauer articular o deslocamento da afirmação para a negação da Vontade, e o fato do filósofo como objetivo indispensável de seu sistema, encontrar uma significação moral para o mundo.

Apesar de constituir um fato reconhecidamente possível, o processo de negação da Vontade não deixa de causar estranheza. É algo que a razão não pode dar conta diretamente

e cujos fundamentos não podem ser exauridos pelo itinerário da simples experiência. Portanto, Schopenhauer reconhece, que o método filosófico que ele utiliza, de partir sempre do ponto de vista empírico para compreender as coisas era insuficiente. A irrupção desse tipo de conhecimento ocorre de uma outra forma, ele vem a lume como um milagre. É isso que justifica a consideração do ato compassivo como uma espécie de mistério. Mas se o caráter intuitivo e imediato de tal conhecimento foge a qualquer explicação, sua decifração metafísica é possível por meio de uma reflexão sobre suas condições de possibilidade.

Como vimos na segunda e terceira parte deste trabalho, Schopenhauer antes mesmo de concluir a escrita de *O Mundo*, já havia concebido que, além da consciência empírica, responsável pela apreensão dos objetos no tempo e no espaço, havia um outro tipo de consciência capaz de ultrapassar a experiência comum. Estamos falando da "melhor consciência" (*bessere Bewußtsein*). Janaway (2009) enfatizara que o filósofo abandonou por completo este termo, pois não é possível encontrar nenhum excerto em *O Mundo* sobre ele. Isso não significa, porém, que seu significa tenha desaparecido por completo da doutrina do filósofo. Janaway (2009) sustenta que o sentido *sui generis* "melhor consciência" permanece no plano estético e ético da filosofia schopenhaueriana. A "melhor consciência" seria uma espécie de "grau maior" de discernimento, uma mudança da forma como o sujeito apreender a coisas no universo; quando a melhor consciência entra em cena, o indivíduo deixa para trás toda necessidade – essa mudança de percepção se caracteriza pela supressão radical das formas subordinadas do princípio de razão; quando isso acontece, o intelecto é motivado apenas pelo conhecimento em si, não é seu objetivo satisfazer qualquer querer. De acordo com alguns estudiosos, a exemplo de Safranski, Deussen e o próprio Janaway, a expressão melhor consciência aparece em *O Mundo* como negação da Vontade. Para Deussen, desta Picoli (2018, p. 72), Schopenhauer abandonou a expressão "melhor consciência", porque "não queria descrever o que esse mundo inteiro nega com uma expressão positiva derivada da realidade empírica". Nunca foi intenção de Schopenhauer sustentar que "consciência melhor" consiste em uma atividade intelectual, fruto da razão. Sobre isso corrobora Safranski (2011, p. 362): "que existissem experiências capazes de transcender o entendimento não era o contestado por Schopenhauer, porém, ele advertia contra a pretensão de lhes querer atribuir uma legitimidade intelectual". Schopenhauer entendia que, se seguíssemos por esta senda, certamente recairíamos em um duplo erro, a saber: o entendimento produziria afirmativas sem sentido (*Unsinn*) e a experiência sensível perderia seu caráter de evidência.

A experiência da melhor consciência realmente trata da negação da Vontade, pois assim como esta, aquela, anterior ao *O Mundo*, denota o raro momento no qual o intelecto se liberta do domínio do querer. Na passagem da consciência empírica para a consciência melhor, o sujeito (o *eu*) desaparece, por conseguinte, também todo o mundo como representação. Rompendo como o princípio de razão, a consciência melhor tem o mundo diante de si, um mundo que, por prescindir da teia da causalidade e do princípio de individuação, deixa de existir. Embora não esteja presente em *O Mundo,* Schopenhauer deixa entrever que as duas consciências –empírica e melhor consciência – não subsistem simultaneamente, pois a melhor consciência destrói a primeira, afinal esta só entra em ação quando aniquila a outra. O que pensar disso tudo e de que forma essa exposição nos ajuda a compreender a questão da compaixão na filosofia de Schopenhauer? A correlação entre a concepção da "melhor consciência" e a tese da "negação da Vontade", já antecipa o que adiante trataremos sobre o tipo de conhecimento que fundamenta a compaixão. A compaixão é o que está na base das ações éticas; conforme analisaremos, um fator crucial que possibilita a negação da Vontade é a forma pela qual o sujeito compreende o sofrimento. Tal compreensão, dirá Schopenhauer (2001)[620], "suprime a barreira entre o "eu" e o "não-eu". Não se trata de um conhecimento refletido, abstrato, mas de uma participação imediata na dor alheia; nessa instância, o indivíduo não apenas se recusa a causar dano a outrem, como sente o sofrimento daquele como o seu próprio.

Em que consiste, afinal, essa negação da Vontade? Em outros termos, como é possível que a Vontade de vida, núcleo mais íntimo de nossa existência, responsável pela busca contínua toda nossa satisfação, através daquele "conhecimento superior", seja reduzida a um mero erro, ilusão, e ainda, conduza a autossupressão da Vontade? Não há contradição, nem unilateralidade no pensamento do filósofo; o que há são dois pontos de vista acerca dos atos fundamentais da essência humana – a afirmação e a negação do querer viver. No § 161 dos *Parerga II* Schopenhauer (p. 327) afirma que um se trata do "fenômeno do querer viver, e o outro será fenômeno do não querer". Segundo ele essa também será a essência mesma do *magnum Sakhepat* (Periódico extinto do mundo de brahma), da doutrina dos vedas, nos *Oupnekhat* e do nivana dos budistas. A negação do querer viver não significa de modo algum, a negação de uma substância, mas o ato de não querer. Em suas palavras (p. 327): "a afirmação e negação da vontade de viver é uma simples *velle* et *nolle* (querer e não

[620] *Sobre o fundamento da moral.*

querer)". Schopenhauer entende que a vida humana longe de ser afável, possui um caráter ambíguo; na prática, nos apressamos a buscar a satisfação de um desejo tão logo este surja, logo a seguir, nos surge um novo desejo e assim por diante, mas sempre esperamos encontrar no final desse labirinto a felicidade, ao invés de nos libertarmos de todo o querer. No âmago de todo esse quadro, há dois propósitos fundamentais diametralmente opostos: um que busca cegamente a felicidade e outro que ensina de modo fatídico que ela inexiste, um se refere a afirmação da Vontade, o outro nos conduz a sua negação. Conforme a doutrina schopenhaueriana, assim como é possível a afirmação consciente da Vontade, também é admissível sua negação. Contudo, no primeiro caso, o conhecimento afirma o querer viver, no segundo, trata-se de um conhecimento distinto, *sui generis*, capaz de suprimi-lo. No § 54 (p. 329-330)[621] de *O Mundo* Schopenhauer apresenta esses dois pontos de vista fundamentais:

> A vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetidade (*Objektität*), ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e claramente como representação (*Vorstellung*), esse conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego (*blinder Drang*), doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, a *negação da vontade de vida* (*die Verneinung des Willens zum Leben*), mostra-se quando aquele conhecimento leva o quer a findar, visto que, agora as aparências individuais conhecidas não mais fazem efeito como motivos do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a vontade, e provém da apreensão das ideias (*Idee)*, tornando-se um *quietivo* da vontade (*Quietiv des Willens*), e assim, a vontade suprime a si mesma livremente.

Para Schopenhauer, enquanto as representações estiverem em ação, isto é, enquanto elas se fizerem como "motivos" para nosso querer, a Vontade de vida continuará mantendo sua pungência, entretanto, esse quadro pode sim, ser revertido, quando aquela essência é negada. De acordo com o autor de *O Mundo*, como já acenamos, essa ruptura não é algo que ocorre por deliberação do indivíduo, mas sim, trata-se de um conhecimento intuitivo, tal qual aquele proveniente na apreensão das ideias. Nesse caso, o intelecto alcança uma clareza de

[621] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 256.

consciência capaz de perceber toda a essência do mundo. É justamente essa precisão do conhecimento que vai permitir o estabelecimento de uma diferença fundamental na maneira de ser e, consequentemente, a negação da vontade. Como vimos lá atrás, quando o indivíduo apreende uma ideia, torna-se puro sujeito do conhecimento. Nesse indivíduo, os motivos não fazem mais efeito, pois o objeto intuído não é mais uma aparência subordinada ao princípio de causalidade, mas sim uma ideia, ou seja, nesse aspecto, o sujeito torna-se livre. No caso específico da apreensão das ideias, podemos dizer, ainda que momentaneamente, que tal ato nos garante uma fugidia libertação daquele ímpeto cego; como dissemos, não se refere ainda a completa libertação, pois logo o nosso querer retorna e afasta-nos da calmaria da contemplação. Esse é o caso do gênio na contemplação artística[622], sustenta Schopenhauer.

Schopenhauer expõe com profundidade seu conceito de negação da Vontade no § 68 de *O Mundo.* Lá ele demonstra que a intuição daquele ímpeto cego – condição fundamental para a negação da Vontade - só é possível graças a experiência subjetiva, a partir do conhecimento da nossa própria vontade. Para o conhecimento da essência da Vontade, o sentimento da dor é mais importante que o do prazer, pois a dor, como vimos, é mais poderosa que aquele. A tese da positividade da dor e da negatividade do prazer é questão chave na doutrina schopenhaueriana. O filósofo em *O Mundo* faz questão de apontar que a satisfação e a alegria são de natureza negativa, isto é, são apenas o fim do sofrimento, ao passo que a dor é positiva[623]. Em outros termos, Schopenhauer denota que o prazer, alegria se constituem apenas em relação a dor, na medida em que o prazer só surge através da supressão do desprazer, da dor. Dessa forma, quanto mais intensa for a experiência do sofrimento, maior a chance de o indivíduo compreender qual a essência do mundo. É nesse contexto que aparece a compaixão[624].

---

[622] O gênio é aquele que contempla a ideia (a partir da qual a obra de arte é criada). O problema estético ocupa um lugar central na doutrina schopenhaueriana; em virtude disso, considere-se que todo o livro III do primeiro volume de *O Mundo* é dedicado a questão. Abandonando sua condição individual, o gênio torna-se o puro sujeito do conhecimento, livre de todo sofrimento, ainda que momentaneamente. Nas palavras do filósofo: "a alegria estética no belo consiste em grade parte no fato de que nós, ao entrarmos no estado de pura contemplação, somos por instantes libertos de todo querer, isto é, de todos os desejos e preocupações: por assim dizer, livramo-nos de nós mesmos, não somos mais o indivíduo que conhece em função do próprio querer incansável, correlato da coisa isolada, para o qual os objetos se tornam motivos, mas somos o sujeito eterno do conhecer, correlato da Ideia, purificado de vontade" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 462; *WWVI*, p. 346).

[623] Em nossa interpretação, essa positividade da dor explica porque a negação da Vontade se desvela como o movimento mais importante da filosofia de Schopenhauer. A negação da Vontade é acompanhada por uma fruição libertadora, de caráter soteriológico. Em contrapartida, torna-se manifesto que a Vontade é, antes, positivamente, apenas necessidade, carência, dor.

[624] O homem que se eleva acima do egoísmo, torna-se virtuoso, e pratica então a compaixão. Como veremos, a compaixão também será considerada, por alguns intérpretes, um evento místico. A tese de Flamarion Caldeira aborda essa questão. Cf.: RAMOS, Flamarion Caldeira. *A miragem do absoluto:* sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel, Crítica Especulação e Filosofia da Religião. São Paulo – USP, 2008.

Na língua alemã, o termo "compaixão" subscreve-se como "*Mitleid*", que em tradução literal significa "padecer com", "sofrer com". A experiência da compaixão se inicia quando o sujeito não mais enxerga a realidade através – não olha através (*Durchschauen*) - do princípio de individuação; só dessa forma que lhe é permitido conhecer e reconhecer a identidade da essência metafísica como unidade, e reconhecer que a diferente entre o seu "eu" e o "outro" é mera aparência. Não se trata apenas de reconhecer a identidade da essência metafísica entre si mesmo e os outros. É preciso que haja o conhecimento intuitivo e não o reflexivo, pois só ele possibilita a expressão efetiva do sentimento compassivo. Ou como ele profere: "o despertar da nossa compaixão não é acompanhado de esforço algum do nosso intelecto" (SCHOPENHAUER, capt. 47, p. 717)[625]. Na experiência da compaixão, avalia Schopenhauer, o indivíduo sabe que ele e os demais seres compartilham a mesma essência, não há barreira ou distinção abissal entre eles. Em contrapartida, atua o egoísmo: o enredamento do indivíduo ao princípio de individuação reforça a concepção da multiplicidade, da diferença, é ele que, ilusoriamente, nos separa[626]. Conforme Cacciola (1994, p. 158), é do ponto de vista da representação que existem indivíduos separados, e aí, o egoísmo se faz presente como o motivo antimoral por excelência. Por outro lado, do ponto de vista da Vontade, é a mesma essência que se manifesta, "tornando possível o surgimento da compaixão, que é o fundamento das demais virtudes", bem como de toda ação que, por ventura, venha ter um valor moral.

O sofrimento é condição essencial para a experiência da compaixão, sem ele, esta não existiria. O sentimento compassivo surge a partir desta disposição, pois o sujeito, além de ter a experiência do seu sofrimento, através de sua própria vontade, é capaz de adotar a perspectiva do outro, por meio da qual ele pode sentir a sua dor, assim como ele sente a sua própria[627]. Schopenhauer escreve no § 67 de *O Mundo* que o amor puro é fruto da visão que

---

[625] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 953.

[626] Na primeira parte do trabalho, vimos como a ideia da individualidade, além de ser um devaneio, haja vista que todos nós possuímos a mesma essência metafísica, produz alguns problemas, como o egoísmo, por exemplo. Pernin, entretanto, numa intepretação mais provocativa, aponta que a identidade entre o "corpo" e a "Vontade", reforça a ideia da unidade. Quem "eu" na teoria da schopenhaueriana? O *in-dividuum* – não dividido (do ponto de vista da representação e agora do ponto de vista da Vontade). É o indivíduo que promove a "passagem de um mundo para o outro, do mundo como representação para o mundo como vontade, revelando-lhe que o seu corpo se inscreve nos dois registros" (PERNIN, 1995, p. 73). E mais que isso, a transição entre esses dois modos completamente heterogêneos de conhecimento, servirá no sistema filosófico de Schopenhauer para demonstrar que, o duplo conhecimento dado ao corpo, elemento central na conexão entre os dois mundos (o mundo como vontade e o mundo como representação), se estende também ao resto do universo. Eis o argumento da analogia.

[627] A percepção do sofrimento é uma condição necessária, embora não suficiente para a negação da Vontade. Entendamos a questão: a) quando o sujeito não percebe que sua individualidade é uma quimera, pois está submetido ao princípio de razão, ele continua a agir em favor da afirmação da vontade, fornecendo a ela os

transpassa o princípio de individuação. Conforme vimos nos dois primeiros capítulos deste trabalho e já reafirmamos, Schopenhauer sustenta que aquilo que distingue um indivíduo do outro, é o princípio de individuação (espaço e tempo); é tal princípio que possibilita toda individualidade. Apesar da multiplicidade dos indivíduos, todos nós, em essência, somos idênticos, todos possuímos aquele núcleo mais íntimo, corrupto e insaciável, denominado Vontade. Como ordinariamente não percebemos esse fato, isto é, não nos damos conta que todos somos vontade, e olhamos através do princípio de individuação, permanecemos enredados ao sofrimento. Em contrapartida, quando conseguimos desviar nossos olhos de tal princípio, enxergamos que a verdadeira realidade do mundo, está para além das aparências[628]. À proporção que tal clarividência se aprimora, o sujeito se torna cada vez mais sensível ao sofrimento do outro. Na compaixão, o sujeito compreende que o sofrimento do mundo inteiro equivale ao seu próprio sofrimento. É esse o enigma da moralidade: o que pode mover os bons atos, conforme o filósofo, "é sempre e tão somente o *conhecimento do sofrimento alheio* (*Erkenntniss des fremden Leidens*), compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste" (SCHOPENHAUER, § 67, p. 436)[629]. É por isso que Schopenhauer considera a compaixão como fundamental para a negação da Vontade; é ela que leva o homem a redenção. A redenção só é possível por uma conversão (viragem) da vontade que dar lugar a uma outra ordenação da existência. Nas palavras do filósofo; "o amor (*Liebe*), cuja essência reconhecemos na visão que transpassa o *principium individuationis*, conduz à redenção (*Erlösung*), a saber, a renúncia completa da Vontade de vida (*Willens zum Leben*)" (SCHOPENHAUER, § 66, p. 434)[630].

Também é importante enfatizar que Schopenhauer só considera uma ação moralmente boa se ela for livre de qualquer interesse; a ação não pode possuir nenhum outro interesse, senão ela mesma. As motivações antimorais que, enganosamente, estimulam certos atos, não podem ser considerados atos morais. Bem verdade que interesses egoístas sempre estão à espreita, e se disfarçam na aparência da moralidade. Isso quer dizer que, se uma ação for motivada pelo egoísmo, por mais nobre e plausível que seja os seus efeitos, não pode, sob hipótese alguma, ser considerada, uma ação moral. Para Schopenhauer, uma

motivos capazes de satisfazê-la; nesse momento o indivíduo ainda não percebe o outro como diferente dele mesmo, logo, tende agir segundo seus próprios interesses; b) por outro lado, quando ele transpassa o princípio de individuação, o sofrimento deixa de ser uma constante em sua vida, pois sua vontade é aniquilada; é nesse instante que o sujeito tem a intuição da unidade de todos os seres.

[628] A anulação completa da influência do princípio de individuação sobre a vontade permite a intuição do sofrimento.

[629] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 333.

[630] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 332.

ação só será verdadeiramente moral se atender essa exigência radial, a saber: ser totalmente desinteressada[631]. Entretanto, pode-se objetar que também as ações, por pura maldade e crueldade, também são desinteressadas, sustenta Schopenhauer. Schopenhauer admoesta que a moralidade não pode ser fundada em um artifício humano, pois a natureza humana, como bem demonstramos, é pérfida e ardilosa. Mas há exceções: "há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea, há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há também realmente trevos de quatro folhas" (SCHOPENHAUER, p. 114)[632]. O autor de *O Mundo* não utiliza a pura metafísica, mas a especulação empírica para demonstrar a sua tese. Segundo ele, podemos observar a realidade dos atos morais porque "o fundamento da moral que surge em meu caminho fica do lado da experiência que, a cada dia e a cada hora, testemunho a favor dele (SCHOPENHAUER, p. 120)[633].

É preciso, pois, encontrar o fundamento motivacional real, não abstrato, das ações boas e ditas morais. Tal fundamento é a compaixão. O filósofo adverte que, nesse sentido, religião é insuficiente[634]; para ele, ela é incapaz de formar uma consciência moral, pois a religião se baseia em castigos e recompensas. Segundo filósofo, a ética cristã dá testemunho de que o conhecimento profundo, e não mais enredado ao princípio de individuação, do qual procede toda virtude e toda nobreza "não fomenta aquela mentalidade que exige retaliação, ao proibir absolutamente toda retaliação do mau com o mau, fazendo assim com que a justiça estar se cumpra num domínio diferente da aparência, o da coisa em si ("A vingança é minha, Eu retaliarei, diz o Senhor" [Romanos, 12/19)" (SCHOPENHAUER, § 64, p. 415)[635]. Ademais, na visão do filósofo, a religião (cristã) sempre está a serviço da teologia especulativa ou do Estado. Isso significa que ela jamais atingirá uma disposição que seja totalmente desinteressada. Nesse aspecto, Schopenhauer critica a religião. Mas esse fato, para nós, parece mais uma exceção. No § 163 dos *Parerga II* Schopenhauer declara (p. 329): "minha ética é para toda a filosofia europeia o Novo Testamento", em contraposição ao Antigo. Com efeito, segue ele, o Antigo Testamento coloca os homens sob o império da lei (por exemplo, Romanos 7, Gálatas 2 e 3). No Novo Testamento, o que encontramos é o reino da graça mediante a fé, o amor ao próximo e a completa negação de si mesmo: "este é o

[631] Outros filósofos também afirmaram esta ideia de que a moral deve ser desinteressada. Kant foi um deles.
[632] Sobre o fundamento da moral.
[633] Sobre o fundamento da moral.
[634] O fundamento que Schopenhauer procura não pode ser moldado por qualquer ordenamento exterior. Portanto, uma conduta moldada por castigos e recompensas é pautada, para ele, no interesse.
[635] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 318.

caminho para salvar-se do mal e do mundo" (SCHOPENHAUER, p. 329)[636]. Note-se que, assim como corre no cristianismo, Schopenhauer considera que as ações dotadas de valor moral são aquelas dirigidas ao bem do próximo, as que não são motivadas pela pura maldade possuem no seu âmago, a perpetuação do sofrimento alheio.

Retomemos nossa discussão sobre o problema da compaixão em Schopenhauer, pois em nossa intepretação, é ela que pode ser qualificada como o elemento místico da filosofia schopenhaueriana. Trata-se de um conceito fundamental que erige toda sua ética, por conseguinte a toda teoria da negação da Vontade, que Schopenhauer considerara explicitamente o espírito e ponto mais louvável das religiões pessimistas. Em nossa leitura, a compaixão se revela como um elemento místico na doutrina schopenhaueriana, não por haver nela qualquer resquício de essência ou *causa sui* de cunho teológico, mas sim porque a experiência compassiva propicia uma qualidade nova a existência, dada sua expressão mística. Tendo em vista que o problema da tese se refere essencialmente a possibilidade de se conciliar teoria da redenção/negação da Vontade (o elemento místico da filosofia de Schopenhauer) e o ateísmo (negação radical do teísmo e todas teorias do absoluto), o caminho realizado para demonstrar tal conciliação será apontar que ambos se apoiam em um aspecto comum, a saber, a experiência humana, é a partir do homem que tudo se realiza; só a partir dele que é possível falarmos do ateísmo quanto da negação da Vontade. Exploraremos esse ponto no final deste tópico. Por ora, analisemos mais como se desenvolve a tese da compaixão na teoria schopenhaueriana.

Para Schopenhauer, a compaixão não se desenvolve subitamente no sujeito, pelo contrário, trata-se de uma mudança *gradual*[637] na percepção do sofrimento que ocorre de *dentro* para *fora*; parte de dentro do sujeito em direção ao seu exterior porque ela se inicia com a capacidade do indivíduo apreender intuitivamente a essência de todos os seres. Como foi denotado, esta forma de apreensão só se dá à medida que o sujeito consegue prescindir do princípio de individuação; é isso que o permite intuir que todos os seres são a manifestação de uma e mesma Vontade e, portanto, a distinção que percebemos entre nós e os outros seria uma mera ilusão[638]. É dessa forma que o sentimento compassivo se desvela.

---

[636] Schopenhauer (p. 329) na mesma ocasião dirá que o "espírito ascético é a verdadeira alma do Novo Testamento"

[637] Na letra do filósofo: "se essa visão que transpassa o *principium individuationis*, ou seja, esse conhecimento imediato da identidade da vontade em todas as suas aparências, se dá num *elevado grau* de distinção, então de imediato mostrará uma influência ainda maior sobre a vontade" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 439; *WWVI*, p. 336.

[638] Essa ilusão faz com que cada sujeito perceba o outro como diferente dele próprio; é ela que enseja as ações moralmente condenáveis. Em contrapartida, as ações moralmente boas são apontam que a vontade já não se

Daí a crítica do filósofo: "todo amor puro e verdadeiro é compaixão, e todo amor que não é compaixão é amor-próprio" (SCHOPENHAUER, § 67, p. 436)[639]. Seja em qual instância for, fica claro diante essa exposição, que a supressão completa do princípio de individuação torna-se *conditio sine qua non* para a negação da Vontade.

Segundo Schopenhauer, as ações moralmente boas dependem da prática de certas virtudes. Essas virtudes nascem justamente dessa disposição que transpassa o princípio de individuação, pois é somente quando a distinção entre o próprio indivíduo (o "eu") e os outros desaparece que "brota toda bondade, amor, virtude, nobreza de caráter" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 439)[640]. Se, ao contrário, considerarmos no todo e objetivamente a Vontade de vida, temos de pensar a existência, como presa numa *ilusão*, da qual, para sair, deve o sujeito negar todas as aspirações da Vontade de vida. De acordo com o pensador (capt. 48, p. 722)[641], esse processo "é aquilo que as religiões descrevem como autoabnegação (*Selbstverläugnung*), *abnegatio sui ipsius*: pois o si mesmo propriamente dito é Vontade de vida". Este si mesmo deve ser entendido como a afirmação da vontade individual. Em Schopenhauer, não podemos pensar que a abnegação seja a simples não-ação, mas sim, a ação do sujeito abrir mão do seu querer em favor do outro. É o momento fundamental em que aquele egoísmo intrínseco a natureza humana deixa de existir. As virtudes morais que Schopenhauer afirma são a justiça (*Gerechtigkeit*) e a caridade (*Menschenliebe*); são elas que possibilitam a prática das ações morais, ao passo em que elas se contrapõem a toda injustiça, maldade, crueldade. Essas virtudes nascem do fato de a Vontade de vida reconhecer a si mesma em todas as suas aparências, consequentemente a vontade que aparece no sujeito dissipa aquela ilusão aterradora que todos somos diferentes. Ser justo, na ótica schopenhaueriana, é agir ou deixar de agir com claro objetivo de não causar sofrimento a outrem; ser caridoso é agir diretamente em prol do outro.

A pessoa justa difere da pessoa injusta, visto que a primeira não coloca no outro, por meio da astúcia e maldade, o peso das dores e dos sofrimentos da sua própria vida. Devido ao modo de conhecimento que alicerça as virtudes morais, podemos conjecturar que sempre

encontra sob o julgo ou influência do princípio de individuação. Essa ilusão é denominada por Schopenhauer pela expressão indiana *véu de māyā*. Conforme ele, toda natureza visível, toda aparência subordinada ao princípio de individuação é uma quimera. Assim o filósofo afirma: "se aquele *véu de māyā*, o *principium individuationis*, é, de tal maneira removido dos olhos de um ser humano que este não faz mais diferença egoística entre a sua e a ou outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 439, *WWVI*, p. 336).

[639] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 333.
[640] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 333.
[641] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 956.

existe sofrimento associado a prática da justiça. Quanto maior for seu grau, maior será o sofrimento decorrente dela, e quanto mais intenso for este sofrimento, maior será a possibilidade de o sujeito agir compassivamente. Schopenhauer descreve no capítulo 48 dos *Suplementos* de *O Mundo* que a justiça é uma virtude cardeal tão importante, e ao mesmo tempo tão difícil que, quem a pratica, há de fazer sacrifícios que logo privam a vida da doçura necessária para torná-la desfrutável. Na letra do filósofo, a essência da justiça consiste em que o justo não transfere para os outros o fardo e o sofrimento que a vida traz consigo.

A prática da justiça leva a caridade; quanto maior a primeira, mais próximo o sujeito está da segunda. Nas palavras do filósofo: a justiça conduz a uma virtude de muito maior alcance, a "caridade, *caritas*; pois graças a ela a pessoa assume inclusive os sofrimentos que originariamente cabem aos outros, apropriando-se assim de uma quota bem maior deles do que aquela que lhe afetaria no curso natural das coisas" (SCHOPENHAUER, capt. 48 , p. 723)[642]. O sujeito caridoso reconhece a sua vontade em cada ser que existe e sofre, de tal forma que se identifica completamente com a dor do outro como se fosse sua. Para Schopenhauer, por conseguinte, a compaixão é mais evidente nas ações que tem por base a virtude da caridade que as ações justas; tal fato relega a virtude da justiça a um patamar inferior ao da caridade.

Na teoria schopenhaueriana, não é possível dizer que a simples prática das virtudes conduz a completa negação da Vontade. Na verdade, a ação virtuosa representa a produção momentânea de um estado que, quanto se estabelece em definitivo, constitui a total negação da Vontade. Quando uma ação moralmente boa acontece, o princípio de individuação se esfacela, logo, abre-se a possibilidade de negação do querer. No âmbito moral, Schopenhauer define a justiça como primeiro o primeiro passo desse itinerário, em seguida vem a caridade; a compaixão aparece como pano de fundo de todas essas práticas; ademais ela é o fundamento e suprassumo, por excelência, de toda nulidade do querer. Isso quer dizer que as virtudes não constituem o fim último da moral, mas apenas graus que conduzem a negação radical da Vontade.

Em *Sobre o Fundamento da Moral*, o filósofo assevera (p. 131) que "a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral". Todo agir que segue essa máxima nega-se a invadir os limites da vontade do outro; em suma, a prática das virtudes morais, ainda que momentâneas, procedem do mesmo conhecimento que leva

[642] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 957.

a negação completa da Vontade. Mais uma vez afirmamos: o que está na base de toda moralidade, da justiça quanto da caridade, é a compaixão; é somente ela que suprime a barreira entre o "eu" e o "não-eu". Necessário esclarecer que a compaixão em si mesma, nada realiza. Como vimos, ela é essencial, pois é a possibilidade de realização de toda moralidade, isto é, a base de todas as virtudes que, por sua vez, atuam diretamente no mundo e levam ao caminho da completa negação do querer. As virtudes morais, assim como a compaixão, se opõem frontalmente ao egoísmo[643]. O egoísmo, o impulso mais evidente da natureza humana, gera a ilusão do "eu" que se perfaz na pluralidade dos seres. Schopenhauer, contudo, enfatiza que sentimento compassivo destrói tal ilusão.

Ainda que Schopenhauer considere a experiência compassiva algo cotidiano – ela surge todos os dias diante nossos olhos, está em toda parte - e um fato inconteste, a compaixão se desvela aos olhos do próprio Schopenhauer um processo misterioso, pois seu fundamento, sua origem (*Ursprung*) não é encontrada na experiência (*Erfahrung*), consequentemente, não há razão que possa explicá-la diretamente. Roger (2001, p. LXXIII) afirma que é possível clarificar a questão à luz do pensamento único do filósofo, ela "está 'do lado' da coisa em si, a vontade incondicionada (*grundlos*), porém, escapa do princípio de razão, e, portanto, nenhuma explicação racional pode ser fornecida". O autor afirma que os atos provenientes da compaixão, como a caridade autêntica por exemplo, não podem ser explicados de modo estrito; do mesmo modo, a liberdade obtida na completa negação da Vontade é um processo misterioso. Tudo aquilo cujos fundamentos estão além da experiência, é um mistério para Schopenhauer. Daí a necessidade de um outro caminho, de um outro tipo de linguagem que possam clarificá-los. Na letra do filósofo (p. 136)[644], o grande mistério da ética compassiva, ocorre porque vemos nesta, "a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão), separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*". É preciso romper o *véu de māyā* que nos impossibilita ver o mundo tal qual ele é em si mesmo, e por meio do qual não podemos fundamentar a moral na vontade individual, mas na intuição que todos somos iguais em termos de essência: eis o mistério da ética schopenhaueriana.

Schopenhauer relaciona tais virtudes – justiça e caridade - ao cristianismo. Segundo ele, a "justiça é o conteúdo ético total do Velho Testamento, e a caridade, do novo. A

[643] Como dissemos no início deste trabalho, por meio do egoísmo, o indivíduo, mergulhado na ignorância, se vê como o centro do mundo; daí que impõe aos demais seres o peso da afirmação de sua vontade.
[644] *Sobre o fundamento da filosofia moral.*

caridade é a "*kainè entolè*" [o novo mandamento] (João 13. 34), na qual, de acordo com Paulo estão contidas todas as verdades cristãs" (SCHOPENHAUER, p. 164)[645]. Como a filosofia schopenhaueriana se alinha mais ao conteúdo ético do Novo Testamento, conforme vimos lá atrás, entre a justiça e a caridade, o pensador se debruça mais sobre esta última. O pensador no mesmo escrito, "*Sobre o fundamento da moral",* enfatiza que a caridade sempre existiu, contudo, foi trazida à baila teoricamente e estabelecida como a maior de todas as virtudes, estendendo-se até mesmo aos inimigos, em primeiro lugar com o *cristianismo*, cujo maior mérito consiste nisso. Em outras passagens da referida obra, Schopenhauer reconhece e confere um grande valor a este aspecto da doutrina cristã. Na página 161, por exemplo, ele destaca que o alvo de toda ação ética que, em nossa leitura, tenha como móbile a compaixão, na letra do filósofo, não pode ter nenhum outro escopo senão, "ajudar o outro para tirá-lo de sua necessidade e dificuldade e porque querer sabê-lo livre do seu sofrimento – e nada além disso. Dessa forma, o autor prova, como ele mesmo profere, quão relevante é a caridade, "caritas, ágape", "cuja pregação é o grande extraordinário mérito do cristianismo". No § 163 dos *Parega II,* o pensador também defende que os ensinamentos do amor ao próximo, a abnegação da Vontade, a prática da caridade, são entendidas no Ocidente como próprias do cristianismo. Conforme o filósofo, uma vez que sua filosofia buscou apresentar um fundamento metafísico ao pessimismo e à moral da compaixão, associadas, sobretudo, a doutrina cristã, pode-se denominá-la perfeitamente, nesse sentido, "a própria filosofia cristã, por mais paradoxal que isso possa parecer a quem não atinge o núcleo da questão, mas apenas a superfície" (SCHOPENHAUER, p. 329-330)[646].

A compaixão está presente nos diversos sistemas religiosos, sobretudo naqueles que metafisicamente ele considerara como pessimistas – buddhismo, brahmanismo e cristianismo; o próprio Schopenhauer reconhecera isso em *Sobre o fundamento da moral,* nos *Parerga,* em *O Mundo* e em outros escritos. Em um deles ele sustenta que na Ásia, já há milhares de anos, o amor ilimitado ao próximo era objeto tanto de doutrina quanto da prática, pois os Vedas e Dharmas – Sastra, Itihasa e Purana, como também a doutrina do Buda Sakiamuni, não se cansava de pregá-la[647]. O filósofo confirma que sua doutrina foi influenciada pelas tradições indianas, sobretudo na esfera ética. Segundo ele, os textos védicos comunicam uma mensagem de alta inspiração, pois asseguram que quem anseia

[645] *Sobre o fundamento da moral*.
[646] *Parerga II.*
[647] *Sobre o fundamento da moral*.

qualquer recompensa de suas obras ainda trilha o caminho da escuridão, logo não está pronto para a redenção. As tradições indianas seguem ética compassiva schopenhaueriana indelevelmente; esta que assevera, ainda que forma não prescritiva, a seguinte máxima: "não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quando puderes (SCHOPENHAUER, p. 140)[648]. Como dissemos, não só as tradições indianas são valoradas por Schopenhauer. Se tratando do problema moral, o olhar do filósofo se direciona, sobretudo, para o cristianismo. O filósofo demonstrará que as prescrições presentes no evangelho referentes ao amor, estão fundamentadas neste sentimento compassivo que ele deduziu e que, aliás, só faz sentido porque coloca a necessidade alheia e nenhuma outra consideração como seu motivo; só por isso, que a ação se tornar, verdadeiramente moral. Em *Mateus* (6,2) está escrito: "não deixei sua mão esquerda conhecer o que faz a direita". Para Schopenhauer, a doutrina cristã, apesar dos seus equívocos, põe o amor acima de tudo[649].

É importante considerar que, quanto ao cristianismo, o filósofo se debruça sobre dois aspectos fundamentais: a) *a doutrina do pecado original* que, para ele, é a única doutrina coerente do Antigo Testamento, a que trata do caráter vil e corruptível da natureza humana, a que está associada a tese da afirmação da Vontade; b) *a doutrina da redenção*, como negação desta mesma natureza, esta última representada pela figura do Salvador e pela figura dos mártires e dos santos; esta, está associada a concepção da negação do querer. Neste horizonte que lemos no § 60 de *O Mundo* (p. 382)[650] em conformidade com isso ora exposto, que o cristianismo "considera cada indivíduo de um lado como idêntico a Adão, o representante da afirmação da vontade da vida (*dem Repräsentanten der Bejahung des Lebens*), e nesse sentido, entregue ao pecado (original), ao sofrimento e à morte"; de outro, "mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor (*Erlöser*), ao representante da negação da Vontade de vida (*der Verneinung des Willens zum Leben*), e, nesse sentido, partícipe de seu autossacrifício, redimido por seus méritos e salvo das amarras do pecado isto é do mundo (Romandos, 5, 12-21)". Ou seja, o pensador não enfatiza no cristianismo uma preocupação doutrinária que conduza a uma melhora moral das criaturas. Schopenhauer, inclusive, critica os sistemas religiosos e toda teologia que se propõe a ensinar ou instruir as pessoas a serem virtuosas. Com efeito, o que Schopenhauer enaltece no cristianismo é a ideia de que a

[648] *Sobre o fundamento da moral.*
[649] Schopenhauer faz menção a essa passagem de Coríntios 13, 13 – "Agora, portanto, permanecem fé, esperança e caridade, essas três coisas. A maior delas, porém é a caridade":
[650] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 294.

natureza humana, em si mesma, se desvela pecaminosa, e a doutrina da redenção desta mesma natureza pela renúncia.

Como demonstramos, para Schopenhauer, a natureza humana não é melhorável; segundo ele, nosso caráter é imutável (*caráter inteligível* enquanto manifestação de um ato originário da Vontade como-coisa-em-si). De acordo com essa tese, não é possível que qualquer código moral ou prescrição de conduta melhore o caráter do indivíduo. Uma vez que o caráter do homem já está determinado na sua essência, aponta o autor, não há como corrigir os defeitos com qualquer tipo de tratado ou discursos sobre a moral. O que se modifica são os modos como tal caráter se manifesta por meio da força dos motivos que atuam sobre nossa vontade. Por essa reflexão, é praticamente um consenso entre os estudiosos, que a ética schopenhaueriana seja descritiva[651] e não normativa.

Segundo Schopenhauer, a moral cristã expressa no Antigo Testamento apoia-se na lei (em sentido bíblico), no ideal da justiça. Tal lei, sempre exige que devemos mudar nossos atos, enquanto o nosso ser permanece imutável. Entretanto, como isso é impossível, conforme já demonstramos, é preciso que haja um outro caminho. O autor de *O Mundo* faz menção então ao relato do apóstolo Paulo sobre essa questão – "Paulo diz que ninguém está justificado diante da lei: unicamente o renascimento em Jesus Cristo, em consequência do efeito da graça, devido ao que nasce um novo ser humano e o antigo é suprimido, é que se pode nos resgatar do estado de pecaminosidade e nos colocar no de liberdade e redenção" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 721)[652]. O próprio Schopenhauer frisa que essa transformação se dá em virtude de uma "fundamental mudança de sensibilidade" *(eine fundamentale Sinnsänderung)*. Em nossa leitura, essa mudança de sensibilidade tem a ver com o *caráter místico* que envolve todo o processo de negação da Vontade que Schopenhauer, em vários momentos de sua doutrina, se reporta. Acreditamos que, embora nossa natureza seja imutável, enquanto manifestação daquele ato originário da Vontade como coisa em si, portanto, miserável e desprezível, possuímos, um caráter místico inato, capaz de mudar/reverter essa condição. Para nós, esse caráter místico, surge em nós,

[651] Neste aspecto, a ética schopenhaueriana difere essencialmente das éticas precedentes a ele, como é o caso da ética cristã, que possui um caráter normativo. O que isso significa? Segundo Schopenhauer, tal ética é baseada na ideia de que se pode ensinar a virtude e prescrever normas morais as criaturas. O autor de *O Mundo* discorda deste tipo de ética. Para ele, a ética, assim como a filosofia, é apenas um conhecimento teórico, que por isso deve apenas descrever o fenômeno moral das ações humanas, mas nunca prescrever normas. Em suas palavras: "seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos (SCHOPENHAUER p. 314; *WWVI*, p. 245).

[652] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 955.

justamente do mesmo gérmen que nos revela a essência metafísica de toda humanidade. Esse caráter místico entra em ação quando descobrimos que somos seres compassivos; é no sentir a dor do outro como a nossa própria, que reconhecemos a importância e o peso do sofrimento no mundo. Aprofundaremos essa questão mais adiante.

Por essas e outras constatações que confirmamos que a ética schopenhaueriana se conecta a cristianismo. No capítulo 50 dos *Suplementos* de *O Mundo*, por exemplo, Schopenhauer ressalta que toda crítica a teologia na Alemanha feita no pós-kantismo não foi diferente daquilo que caíra Spinoza afirmara com seu panteísmo. Essas filosofias- avalia o pensador - além de proferirem discursos incompreensíveis, caíram nas mesmas armadilhas que o panteísmo spinozista caíra. Schopenhauer procurou distanciar-se o máximo possível dessas filosofias. Schopenhauer frisa que tanto a sua filosofia quanto para a de Spinoza, o mundo existe por si mesmo, a partir de uma força intrínseca. Entretanto, só neste aspecto que ambas doutrinas se assemelham; daí para frente, só há distinção. Segundo autor em Spinoza, sua substância *aeterna,* a essência íntima do mundo, que ele mesmo intitulou Deus, é, pelo seu caráter moral e valor, o Jeovah, o Deus criador, que louva a própria criação. Também para Spinoza, o mundo e tudo nele é de suma excelência, por isso o ser humano nada mais precisa fazer, senão fruir a própria vida; numa palavra otimismo. Schopenhauer, por seu turno, afirma sobre sua própria filosofia (p. 769)[653]:

> Em minha filosofia, ao contrário, a vontade, ou a essência íntima do mundo, não é de modo algum Jeovah, mas antes, é por assim dizer, o Salvador crucificado, ou o ladrão crucificado, segundo o que ela decide: em conformidade com isso, a minha ética concorda por completo também com a ética cristã (*meine Ethik auch zur Christlichen durchweg*), até as mais elevadas tendências desta, não menos que com a ética do brahmanismo e do buddhismo. Espinosa, ao contrário, nunca pôde livrar-se do judaísmo: *quo semel et imbuta recens servabit odorem* – a argila conservará por muito tempo o odor do qual impregnou-se.

Nesta passagem, Schopenhauer reafirma o alinhamento de sua filosofia com o Novo Testamento e repulsa pelo Antigo, o qual, para ele, era substancialmente otimista, logo falso e revoltante. O conhecimento mais preciso e completo daquilo que o filósofo expressa como negação da Vontade de vida, pode ser visto, diz Schopenhauer, nos preceitos éticos dados por indivíduos plenamente tomados por semelhante espírito. O autor se refere aqui aos

[653] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 989.

escritos dos apóstolos e demais almas que vivem realmente o sentimento compassivo. O que está mais próximo dessa visão, segundo ele, é o cristianismo, cuja ética conduz não apenas ao grau mais elevado do amor humano, mas a renúncia. "Pelos apóstolos encontramos prescrito o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com o amor e a boa ação, a paciência, a candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem resistência" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 448)[654] etc. Segundo Schopenhauer, vemos aí os primeiros graus da ascese ou negação propriamente dita da vontade; expressão que, conforme o filósofo, nos evangelhos diz respeito a abnegação de si, o carregar da própria cruz[655]. Schopenhauer, portanto, não seria o pior dos hereges, nem o inimigo mais impiedoso do cristianismo. De um só lance, descortina-se sua tenaz perspectiva: salvar o conteúdo da fé cristã, acentuando seu caráter ascético como uma rejeição da existência mundana.

Essa perspectiva mostra o grande paradoxo do cristianismo. Schopenhauer exprime, através de sua análise, que a verdadeira essência da fé cristã não reside na existência de Deus, mas sim na vida humana; o homem é o mestre do seu destino. Uma coisa é demonstrar pela razão que um ser como Deus existe, cria o mundo e, por isso, é todo poderoso e sumamente bom, quando a realidade mostra o contrário, um mundo cruel, no qual os homens para sobreviverem, agem da forma mais pérfida possível. Outra é assumir as consequências dessa descoberta e mostrar que tal quadro pode ser revertido, não a partir daquele ser incondicional, mas a partir do próprio ser humano. A trajetória de Schopenhauer nesse sentido, é clara. O que ele pretendia desde o começo, em sua teoria da religião, era provar que o Deus-criador e ordenador do universo não se faz necessário, e que os homens podem "salvar-se" a si mesmos por meio daquela intuição central, transformar o sofrimento alheio no próprio sofrimento, e a partir disso, rejeitar toda vida mundana.

A justificação da moral cristã ocorre por meio de tal rejeição e a conduta dos santos serve como modelo, não por causa de nenhuma doutrina religiosa, mas pela visão daquilo que há de mais íntimo no universo e que estaria na base de suas ações. O mundo das aparências, como Schopenhauer explica várias vezes, não é obra de uma potência divina, a expressão de um ser poderoso e eterno, mas da Vontade que se afirma identicamente em

---

[654] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 342.

[655] Schopenhauer faz menção as seguintes passagens bíblicas: Mateus (16;24-25) – "então disse Jesus aos seus discípulos: "se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontra. De fato, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro mas arruinar sua vida? Ou que poderá o homem dá em troca de sua vida? "; Marcos (8; 34-35) – "chamando a multidão, juntamente com seus discípulos, disse-lhes: "se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar sua vida, a perderá; mas, o que perder sua vida por causa de mim e do Evangelho, a salvará".

cada ser finito; é por isso que cada ser se vê na dor do outro como a sua própria. Para Schopenhauer, a dor, o sofrimento, o egoísmo, a crueldade são elementos essenciais à vontade, das quais o indivíduo busca libertar-se e atingir a redenção; sobre esse quadro, a filosofia se limita explicá-lo e a religião a exemplificá-lo. Schopenhauer defende firmemente que o sofrimento é, de fato, o meio de purificação da existência humana; ele é o único através do qual, na maioria dos casos, o ser humano é salvo, isto e, abandona a Vontade de vida. O autor de *O Mundo* destaca que, "em conformidade com isso, os livros de edificação cristã esclarecem frequentemente o poder salutar da cruz e do sofrimento, e em geral é bastante apropriado que a cruz, um instrumento do sofrer e não do fazer, seja símbolo da religião cristã" (SCHOPENHAUER, capit. 49, p. 747)[656].

Schopenhauer cita uma variedade de biografias, figuras religiosas que conseguiram atingir a redenção, isto é, negaram o querer, suas amarras e vicissitudes, e estabeleceram, como afirmamos anteriormente, uma qualidade nova a sua existência. O pensador se reporta a exemplos do cristianismo, do buddhismo e hinduísmo. É o caso de São Francisco de Assis, dos santos hindus, dos penitentes, dos anacoretas, dos monges em geral, do próprio Buda e Jesus Cristo. O que essas personalidades têm em comum já imaginamos, todos eles suportaram os sofrimentos da vida que lhes chegaram por acaso ou por maldade. Segundo Schopenhauer, essas figuras excelsas não permitiram que a cólera, cobiça, injúria lhes dominasse; alguns praticaram a castidade, a autopunição, o autoflagelo com o fito de romper com afirmação do querer, fonte de sofrimento e dor no mundo. Sobre a vida dos ascetas, Schopenhauer afirma: "intencionalmente fazem a sua vida a mais pobre, dura e vazia de alegrias, quanto possível, porque têm diante dos olhos o seu verdadeiro e último bem" (SCHOPENHAUER, capt.48, p. 758)[657].

O filósofo argumenta que aquilo que aparece no Novo Testamento, ainda envolto em véu e névoa, se desvela nas obras dos místicos com total clareza e distinção. Embora o autor de *O Mundo* justifique com plausibilidade a moral cristã no mundo ocidental, ele frisa que aquilo que seu sistema, por ventura, denomina negação da Vontade de vida, é exposta ainda mais vivamente, nas obras ancestrais sânscritas. Para Schopenhauer, a ética das tradições indianas alcançou um desenvolvimento mais amplo que o cristianismo no ocidente. Conforme o pensador, na ética dos hindus, como encontra-se expressa no *Vedas*, nos *Purānās*, em obras poéticas, mitos, lendas, vemos prescritos: "amor ao próximo com total

[656] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 981.
[657] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 982.

renúncia a todo amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, englobando todos os seres viventes; caridade" (SCHOPENHAUER, § 68, p. 450)[658]. Tais preceitos, avalia Schopenhauer, cuja origem remonta a mais de quatro milênios, são ainda hoje até os últimos extremos. O pensador continua sua explanação, nos advertindo que, apesar das tradições indianas serem distintas da fé cristã, não precisamos nos surpreender sobre a coincidência que encontramos ao lermos a vida de um penitente ou santo cristão e a de um penitente indiano. Conforme o autor, a aspiração e a vida interior deles é em absoluto a mesma. Místicos cristãos, os mestres da filosofia vedanta concordam neste aspecto, pontua.

Ao trazer à tona a vida dos santos, místicos, mestres e demais figuras religiosas como forma de clarear ao leitor a sua descrição da teoria da negação da Vontade, o que Schopenhauer faz, noutros termos, diz Picoli (2018, p. 80) "é suplementar sua filosofia". Conforme a estudiosa, a intenção do autor não é apenas usar a biografia dos santos como prova da possibilidade da negação da vontade. Segundo ela, o propósito de Schopenhauer nesta instância, é complementar seu discurso por de um outro tipo de linguagem que pudesse dar conta dessa questão. Como dissemos, o processo de negação da Vontade não tem qualquer motivo para se expressar mediante um determinado conhecimento intelectual, porque, como afirma Safranski (2011, p. 411), "se encarna nas ações e no curso da vida (*Lebenswandel)*. Qualquer explicação a respeito dela seria uma representação imperfeita. Por isso mesmo, vários intérpretes da filosofia Schopenhauer comungam desta conclusão - Picoli e Safranski, por exemplo, são partidários desta tese -, que a negação da vontade não é obra da razão, mas, muito mais, um evento *místico*.

O fundamento autêntico, pois, da moralidade revela-se misterioso como uma espécie de elemento sublime de arrebatamento do sujeito. É dessa forma que o sentimento compassivo se qualifica como um sentimento místico. Trata-se de uma experiência *sui generis* na qual o indivíduo é tomado completamente por este sentimento e suas motivações egóicas são deixadas de lado. Nesse caso, o que de fato acontece, é que o sujeito e a essência do mundo tornam-se *um*; por isso mesmo, nenhuma dor lhe é mais estranha. O sujeito compassivo com uma límpida lucidez de espírito compreende então que todos as criaturas do mundo sofrem inevitavelmente. Não é mais a alternância entre o bem e o mal-estar de sua pessoa o que tem diante os olhos, mas sem o obstáculo do princípio de individuação, tudo lhe é bastante próximo. "Conhece o todo, apreende a sua essência e encontra o mundo

[658] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 347.

condenado a um perecer constante, a um esforço vão, a um conflito íntimo e sofrimento contínuo" (SCHOPENHAUER, § 68, p.439-440)[659]. Nessa instância, o sujeito compassivo olha para toda humanidade, inclusive para os animais sofredores, e logo se dá conta que o mundo como ele via, é ilusório. Por isso Schopenhauer questiona: "como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da vontade e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraça-la cada vez mais vigorosamente? ", (SCHOPENHAUER § 68, p. 440)[660]. Para Schopenhauer isso é impossível; o conhecimento acima mencionado torna-se *quietivo* (*Quietiv*) de todo e qualquer querer. A esse respeito Safranski (2011, p. 429) afirma que nesse itinerário, "Schopenhauer nos conduz à experiência da identidade que se efetua através da compaixão e assim dá o salto para a mística da negação, uma mística mais elevada que toda a razão". É nesse momento que a vontade deixa de afirmar-se. Segundo o filósofo, daqui em diante, a Vontade deixa de irradiar sua força. Schopenhauer esclarece que o fenômeno no qual isso se revela, é a transição da virtude à ascese (*Askesis*).

Em linhas gerais, a ascese se caracteriza como o estado de não-ação, ou mesmo, negação da Vontade, que põe fim a toda afirmação da vontade de vida no indivíduo. No ascetismo, como nenhuma ação é executada, todo mal é suprimido, daí que o filósofo considera a negação da vontade nessa instância como o *summum bonum*. Segundo o pensador, a castidade é o primeiro passo na ascese; a castidade " nega a afirmação da vontade que vai além da vida individual e anuncia que, com a vida deste corpo também a vontade da qual o corpo é aparência, se suprime" (SCHOPENHAUER § 68, p. 441)[661]. No referido parágrafo de *O Mundo*, Schopenhauer mostra que o assunto é abordado por alguns místicos, então faz referência a algumas passagens dos *Vedas*, ao pensamento do Meister Eckhard e ao buddhismo. A ascese também se mostra, segundo o autor, na pobreza voluntária e intencional, na autopunição, a fim de, mediante constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais à vontade, a fonte do sofrimento e da própria existência no mundo.

Aqui já percebemos que a ascese, também por meio daquela intuição metafísica central, se mostra como um estágio bem mais profundo de negação do querer, sobretudo se comparada àquela descrita anteriormente na prática das virtudes morais, justiça e caridade. A prática ascética, diferente das ações ditas morais, nega a Vontade de forma mais perene;

[659] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 336.
[660] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 336.
[661] Schopenhauer, A. *WWVI*, p. 336.

seu móbile tanto é o sentimento compassivo (pois é ele que torna possível todo ato de negação da Vontade) quanto um *quietivo* que, na linguagem schopenhaueriana, silencia todo o querer. É por isso que Schopenhauer denomina este último não de motivo, mas sim de quietivo[662] (que aquieta o querer do sujeito). Seja nas ações morais, seja na prática ascética, a libertação do querer só pode ser alcançada por meio de um tipo de percepção/compreensão das coisas que de longe, distancia-se do conhecimento reflexivo. Trata-se, pelo contrário, de um tipo de conhecimento, se assim podemos considerar misterioso, indizível. Em ambos os casos, o sujeito é arrebatado do seu estádio inicial, para estabelecer uma qualidade nova a sua existência. É nesse arrebatamento, nesse enlevo que se apoia a ética schopenhaueriana.

Começamos a trazer à baila o problema do misticismo na filosofia de Schopenhauer. O próprio pensador afirmou no capt. 48 de *O Mundo* que o misticismo, "no sentido amplo do termo, é toda orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto, em geral, não é alcançado por conhecimento algum" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 728)[663]; é a "consciência da identidade do seu próprio ser com todas as coisas, ou comum o núcleo do mundo" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 730)[664]. No § 68 de *O Mundo* Schopenhauer destacara que sua doutrina da negação da Vontade não trouxe nada de novo, pois a mesma já foi comprovada pela vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos, ainda mais entre os hindus e buddhistas, assim como entre outras confissões religiosas. Segundo ele, por mais diferente que seja sua doutrina filosófica dos sistemas religiosos, ainda assim, em suas condutas de vida, os santos e belas almas conseguiram exprimir da mesma forma aquele conhecimento íntimo e imediato, único do qual procede toda virtude e santidade.

Ainda que Schopenhauer se esforce em explicar o que é o estado de abnegação (negação/supressão) da Vontade, ele não consegue esgotá-lo abstratamente. Como o próprio filósofo demonstrou, a reflexão filosófica não consegue falar estritamente sobre este tipo de experiência. Por isso, provavelmente, Schopenhauer evoca o relato daquelas raras pessoas que conseguiram experimentar tal fenômeno. Além disso, Schopenhauer insiste em apontar que a passagem da prática das virtudes morais à ascese, isto é, quando a ocorre a negação completa e perene do querer viver há uma "quebra" proposital da Vontade daquele que recusa o bom e aprazível em favor do desprazer, da almejada mortificação da vontade. Para

[662] No capt. 48 dos *Suplementos de O Mundo*, Schopenhauer corrobora (p. 730; *WWVII*, p. 962): "quietismo, isto é, renúncia a todo querer".
[663] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 963.
[664] Schopenhauer, A. *WWVII*, p. 964.

nós, Schopenhauer se equivoca ao afirmar que a vontade pode ser "quebrada" pelo conhecimento. Já havíamos apontado nossa suspeita que o processo de negação da vontade se constitui muito mais como um *evento místico* que um acontecimento cognoscitivo. Safranski corrobora nossa intepretação (2011, p. 428-29):

> Na medida em que, Schopenhauer permanece dentro do âmbito desta "metafísica da vontade", precisa interpretar a negação da vontade como "um acontecimento da vontade" (*Geschehen des Willens*) em si mesma e não como efeito de qualquer acontecimento independente dela que seja supostamente capaz de dominá-la. A imanência radical de sua metafísica da vontade torna impossível qualquer ingerência (*Eingreiffen*) transcendental de poderes superiores – uma interferência de que costuma troçar onde quer que a veja observada ou defendida por outrem. Portanto, Schopenhauer nem sequer deveria dizer – embora ocasionalmente o faça - que a vontade seja "quebrada" (*gebrochen*) pelo conhecimento, mas deveria limitar-se a dizer, como o faz em outras ocasiões , que se "extingue" (*erlist*), que "se transforma "(*sich wendet*), ou se "volta contra si mesma" (*gegen sich selbst kehrt*) – um acontecimento acompanhado por este conhecimento extático do mundo que produz a negação da vontade como um epifenômeno.

Neste aspecto, concordamos com Safranksi. De fato, não podemos conceber a transição da afirmação da Vontade para a negação como um fenômeno de radical ruptura. Ambos os lados possuem o mesmo gérmen, a Vontade. Ademais, segundo ele, "a transição para a mística da negação da vontade foi preparada por Schopenhauer através de sua "Teoria da Compaixão" (*Theorie des Mitleids*)". Schopenhauer mesmo ressalta que sua doutrina da negação da vontade já vem sendo expressa há algum tempo, entretanto, através de uma outra linguagem. É nesta perspectiva que consideramos a tese da negação da vontade schopenhaueriana uma "tese mística" - como afirmamos acima, como uma forma específica que instaura uma nova qualidade de vida a existência do sujeito que a experiencia. Logo, o especificamente místico é caracterizado aqui como o especificamente impenetrável, inefável. Trata-se de uma dimensão particularizada não entre o sujeito e o transcendente, mas do sujeito com o mundo e consigo mesmo.

Este aspecto da filosofia de Schopenhauer de expressar a negação da Vontade pelo viés não estrito, é que confere a sua ética, em nossa leitura, um caráter místico. O autor aponta para o fato de que, com a linguagem puramente reflexiva, conceitual, não é possível dizer em que consiste e de que modo ocorre a negação do querer viver. O método filosófico deve evitar, avalia o filósofo, querer apresentar um conhecimento objetivo, positivo daquilo

que é eternamente inacessível a cognoscibilidade humana, Kant já havia denunciado isto. No máximo, assevera ele, tal conhecimento pode ser descrito através de uma *negação* (*Negation*). O valor e dignidade da filosofia consiste em apreender o mundo tal qual ele *é*, permanecendo, portanto, na cosmologia e não se tornando uma teologia. Isso explica, pois, porque sua filosofia, quando chega ao seu ponto culminante – a ética, a teoria da supressão da Vontade – assume, nas palavras do próprio autor, um caráter negativo (*negativen Charakter*). Na letra do filósofo: "a saber, ela não pode falar aqui senão do que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo de que é absolutamente um nada relativo, não a absoluto" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 729)[665].

Essa leitura fica mais simples se pensarmos da seguinte forma: cabe a reflexão filosófica, a partir das formas constitutivas do nosso intelecto, dizer o que o mundo *é* em seu íntimo, e só isto apenas; se há alguma coisa além (não necessariamente no sentido transcendente, mas fora do espectro daquilo que razão pode dar conta), e se não podemos conhecer tal coisa, decerto para nós, tal coisa *nada é*; todavia, daí não se segue que essa coisa *seja absolutamente nada*; ela não é nada no nosso ponto de vista, no *limite* do nosso conhecimento. Schopenhauer quer nos mostrar tão somente que aquilo que filosofia não consegue explicar, encontramos resposta no relato dos místicos. Nas palavras do autor: "aqui justamente é o ponto // a partir do qual o místico procede positivamente, e, por conseguinte, deste ponto, nada resta senão o misticismo" (SCHOPENHAUER, capt. 48, p. 729)[666]. Schopenhauer volta a dizer que encontramos esses relatos nos Upanishads, em Böeme, em Angelus Silesius e ainda nos poemas do sufismo. O autor de *O Mundo* já tinha afirmado que todas as religiões acabam desembocando no misticismo, haja visto, que todas elas comunicam suas verdades metafísicas através de uma linguagem simbólica, alegórica.

Todos esses pontos abordados acima são fundamentais para a tese que ora sustentamos; a) primeiramente vimos que a teoria da religião schopenhaueriana aparece diluída em vários escritos do filósofo; b) depois expomos como se dá a passagem da afirmação para a negação da Vontade, e como no seio deste último processo desponta a ética compassiva do autor; c) em seguida demonstramos como a compaixão, fundamento da moral, está presente em vários sistemas religiosos, sobretudo no cristão, e que tal fato por ser reconhecido por Schopenhauer, concilia sua filosofia com a fé cristã; d) ademais,

[665] Schopenhauer, A *WWVII*, p. 961.
[666] Schopenhauer, A *WWVII*, p. 961.

constatamos que a teoria ética do filósofo constitui-se muito mais como um evento místico do que um evento cognoscitivo, e que o próprio filósofo corrobora isso ao evocar o relato dos santos e outras figuras religiosas para tratar de tal questão; e) agora, finalmente, chegou o momento de apontar que todos esses pontos nos permitem qualificar o ateísmo schopenhaueriano, como um *ateísmo religioso*.

Este último tópico do nosso trabalho, vem, portanto, justificar como dentro da filosofia schopenhaueriana é possível harmonizar a crítica que o filósofo tece contra o teísmo ocidental com o diálogo que ele estabelece com as religiões. Mesmo sob a égide da recusa de toda e qualquer transcendência, foi nosso propósito corroborar que teoria da religião de Schopenhauer se configura ao mesmo tempo, como ateia e religiosa. O intuito não foi enquadrar Schopenhauer dentro de uma lista tradicional de autores que podem ser classificados como inimigos implacáveis da fé em Deus, ou como um estrito filósofo da religião. Antes coube mostrar em que sentido constitui-se sua teoria da religião, como seu sistema foi influenciado por esse assunto e até que ponto tal questão determinou seu ateísmo. Apoiados nisso, a presente tese, também, teve por intuito apresentar às características basilares de sua filosofia, sobretudo, a concepção do Mundo como Vontade e como Representação, e a maneira como esse duplo ponto de vista relaciona-se com o problema da religião em sua doutrina. Reafirmamos, o modo pelo qual Schopenhauer compreende a religião está estreitamente vinculado a esses dois aspectos específicos – o fato de ser uma teoria ateísta e religiosa -, e que, entendidos, de modo amplo, referem-se ao que qualifica sua teoria da religião enquanto tal.

A teoria da religião desenvolvida por Schopenhauer tem como ponto chave a essência metafísica que os sistemas religiosos conhecidos por ele possuem; é a partir daí que o filósofo distingue as religiões, considerando algumas otimistas, a exemplo do judaísmo, e outras pessimistas, a exemplo do cristianismo e das religiões indianas. Todos os seus escritos sobre o tema podem ser lidos a luz dessa classificação. Sua teoria, como um todo, tanto esclarece o que implica ser uma religião otimista ou pessimista, quanto incita seu leitor a refletir sobre a ideia da negação do querer, resignação, redenção do homem no mundo, um aspecto comum de sua filosofia e das religiões. O ponto de partida de Schopenhauer foi, como dissemos, sua tese que toda natureza possui um núcleo essencial e nefasto que se afirma continuamente em todos os seres, sobretudo no gênero humano. Por assim se configurar, temos, pois, a dor, o egoísmo, o sofrimento inevitável em toda parte. Apreocupação maior de Schopenhauer refere-se ao que ele compreende como passagem da

afirmação da Vontade para seu oposto, a negação. Ele faz uma significativa distinção entre ambos os processos. A afirmação da Vontade trata, essencialmente, da insatisfação e ilusão do nosso querer. A negação, por sua vez, é a expressão metafísica da nulidade desta afirmação. Foi tomando por alicerce esses dois movimentos e sua interface com as religiões, bem como o conceito de representação, responsável pela desconstrução epistemológica de todas teodiceias, que resolvemos caracterizar a teoria da religião de Schopenhauer como uma teoria "especificamente" ateia-religiosa.

O ateísmo religioso enquanto tal se edifica, portanto, nesses dois aspectos: primeiro por recusar qualquer fundamento ou causa *sui* que possa gerir o universo – Deus no teísmo; segundo, porque mesmo descartando este componente essencial do teísmo, salvaguarda a forma pela qual a fé cristã concebe a natureza humana e a necessidade de resignação do homem Este aspecto da filosofia de Schopenhauer de se concentrar na ética, mais precisamente na negação do mundo tal qual propõe o espírito do cristianismo e as tradições religiosas indianas – buddhismo e brahmanismo, é o que confere o caráter religioso de sua teoria. A teoria da religião de Schopenhauer trata-se de uma doutrina claramente ateia e religiosa por duas razões: 1) por que critica de modo contundente as teorias do absoluto, e todas teodiceias, e 2) porque assume como ponto central de sua doutrina o problema da negação da Vontade e seu paralelo com as religiões.

Todos os conceitos e categorias relevantes, com os quais Schopenhauer trabalha em seus textos que se relacionam direta e indiretamente com a temática religiosa, referem-se a um desses pontos desta tese que sustentamos. Por se tratar de uma doutrina que valora de forma inconteste a experiência, a concretude, não há como desprezar esses elementos e sua pertinência frente a questão que suscitamos. A filosofia de Schopenhauer como um todo, preza de tal forma esses aspectos que, ao tentar decifrar o enigma do mundo, não vai além; pelo contrário, permanece firme no solo da imanência. Provavelmente o maior corolário desta empreitada é o homem. Como vimos lá no início deste trabalho, Schopenhauer concordara com Kant e, assim como o mestre, mostra que o homem apreende as coisas por meio de suas faculdades cognoscitivas, mas diferente do autor de Könisberg, revela que o homem além de ser um ser que *conhece*, é também um ser que *quer*. Foi através do homem, mais propriamente do seu corpo, que o filósofo descobriu que a Vontade é o núcleo mais íntimo de toda natureza. Somos cientes deste ponto basilar, por isso acreditamos que sua teoria da religião se ancora também neste aspecto. Se tratando do ateísmo, o autor demonstra que, se Deus não se faz mais necessário, muito menos concebível, e toda teologia cai por

terra, o que resta é o homem. Se tratando da ética, do mesmo modo, o filósofo frisa que a compaixão, fundamento de toda moral é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre pressupostos, conceitos, religiões dogmas mitos, educação e cultura, mas é originária a própria natureza humana. São esses pontos que conectam o ateísmo a ética; como o conteúdo ético não difere do conteúdo ético de algumas religiões, conforme descreveu Schopenhauer, em nossa leitura, o ateísmo, através do homem, se conecta a religião. Eis o porquê do seu ateísmo ser um ateísmo religioso.

CONCLUSÃO

A pergunta que desponta no final deste trabalho não pode ser outra senão esta: por que Schopenhauer, mesmo ateu, permite-se mostrar como um *autor religioso*? A resposta é clara e coincide com aquilo que já foi dito por Paul Deussen (2013, p. 132) durante o terceiro Congresso da Schopenhauer-Gesellschaft (Sociedade Schopenhauer), em 4 de junho de 1914: devemos "considerar Schopenhauer como o *philosophus christianissimus,* 'o mais cristão de todos os filósofos'". A interpretação que Deussen faz da filosofia de Schopenhauer segue sendo religiosa. Por religiosa, Deussen não se refere as afirmações do filósofo acerca do cristianismo histórico, a saber, aquele frequentemente exasperado por Schopenhauer. O autor de *O Mundo* critica o teísmo, sobretudo, o teísmo judaico, cujas fórmulas míticas estão lá no Velho Testamento. Deussen se dirige ao pensamento (*Gedanke*) propriamente cristão, aquele apresentado no Novo Testamento. Por analogia e grau de similitude, pode-se considerar que tal pensamento se estende muito além do nome cristianismo e se encontra já na Índia, no *vedanta*, assim como no buddhismo, avalia o intérprete. Deussen foi genial neste aspecto. Acreditamos que ele tem razão; de fato, a filosofia de Schopenhauer se configura como uma filosofia religiosa à medida que ela "conclui" e "encerra", por assim dizer, seu 'pensamento único' com a reflexão ética, e é justamente nesta parte que o autor se reporta ao pensamento (*Gedanke*) cristão, budhista e hindu.

Não quereremos com isso dizer que os fragmentos referentes as tradições indianas e ao cristianismo presentes em *O Mundo*, nos *Suplementos,* nos *Parerga* e em outros escritos devem ser tomados apenas como confirmações, ilustrações da filosofia de Schopenhauer. De modo contrário, acreditamos que eles possuem um valor bem mais amplo. Esses fragmentos estão alinhados com os dois movimentos mais importantes da filosofia schopenhaueriana, a saber, da afirmação e negação da Vontade, sobretudo com esta última. Ressaltamos: diante de tudo o que foi analisado, seria um equívoco reduzir a presença dessas passagens na obra do filósofo a 'alcunha' de meras comparações. Noutros termos, implicaria em tecer uma leitura parcial desta esfera do seu pensamento. Para evitar tal parcialidade, é preciso considerar também as elaborações que o filósofo de Dantzig constrói sob a perspectiva daquilo que a linguagem filosófica não consegue dar conta – a linguagem religiosa, místico-alegórica. De qualquer maneira, as reflexões sobre a religião não representam um agregado isolado em relação às teses metafísicas, mas constituem uma continuação desta num outro itinerário. Apesar de o pensador ter insistido na defesa de que

a filosofia comunica suas verdades *sensu proprio* e que a religião se expressa pelo viés *sensu allegorico*, em verdade ele mesmo mesclou ambos os domínios com o intuito de aclarar seu pensamento. A teoria da negação da Vontade criada pelo filósofo, especificamente, foi, sob certos aspectos, influenciada por essas questões. Schopenhauer tanto fez uso de algumas alegorias/doutrinas religiosas explicitamente quanto mostrou que, quando a especulação conceitual se revela insuficiente, entra em cena a linguagem mística, a linguagem dos santos. Essas demonstrações bastariam para uma consideração sumária de que filosofia e religião em Schopenhauer não são dois aspectos dissonantes, duas abordagens heterogêneas – uma superior e outra inferior, uma teórica (legítima) e outra prática (ilegítima) – mas de duas faces que se *complementam.* Somente uma leitura aprofundada pode atestar que o tema religião em Schopenhauer não é dispensável para sua visão de mundo (*Weltanschauung*), mas ao contrário, que ela é fundamental para seu ponto de vista metafísico.

Acreditamos que conseguimos demonstrar como a filosofia de Schopenhauer se desvela uma filosofia religiosa. Nos argumentos expostos, corroborou-se como o tema religião aparece na filosofia de Schopenhauer para além de simples ilustrações. Ficou comprovado que não apenas o texto dos *Parega* dedicado ao assunto foi essencial para a construção desta tese. Sem exceção, todos os enxertos referentes a religião que aparecem nos *Parerga* também estão presentes de algum modo em outros escritos, especialmente em *O Mundo*. Isso delimita e parece confirmar de modo cabal que o tema religião em Schopenhauer fez-se presente em toda obra do autor. As futuras investigações sobre o tema poderão confirmar ou não a maior ou menor relevância desta consideração. Talvez outros caminhos conduzam a essa constatação, mas esse inegavelmente parece plausível. Embora o caráter religioso da filosofia schopenhaueriana, conforme mostramos, seja patente e não distinto do seu ponto de vista metafísico, estando, inclusive, em quase toda as esferas da produção filosófica do autor, ele não pode ser tomado como o *único* caractere de sua teoria acerca da religião, afinal de contas, a crítica ao teísmo que desemboca no ateísmo, se desvela anterior ao aspecto supracitado. Em sua metafísica, Schopenhauer esclarece que a Vontade como coisa-em-si não é princípio ou fundamento do universo; ela é essência, porém uma essência imanente, ou seja, ela está *no* mundo e para *o* mundo; jamais transcendente, absoluta ou incondicionada, que possa ser responsável por qualquer melhoria moral dos homens.

Nosso objetivo neste momento não é retomar todos os pontos desenvolvidos nesta tese, mas apenas apresentar – resumidamente – o caminho trilhado. A intenção deste trabalho foi demonstrar que na teoria da religião schopenhaueriana, se assim podemos pressupor, já

que o filósofo não esboça claramente tal teoria, é possível conciliar o diálogo que o filósofo estabelece positivamente com as religiões, a saber, buddhismo, cristianismo e brahmanismo, com sua crítica às teorias do absoluto, à teologia, fundamento epistemológico de seu ateísmo. Primeiro vimos como Schopenhauer arquitetou seu "pensamento único", como esse pensamento deve ser lido/compreendido, as raízes do sistema schopenhaueriano, sobretudo a influência da filosofia kantiana. Depois analisamos como a Vontade, núcleo mais íntimo das coisas no mundo, se objetiva no homem e nos demais seres na natureza hierarquicamente; a partir deste quadro, investigamos as bases do chamado pessimismo schopenhaueriano e a crítica do filósofo a tese do *melhor dos mundos possíveis* de Leibniz. Em seguida falamos sobre a necessidade metafísica do homem, o papel e peculiaridade da religião e da filosofia, e sobre a classificação que Schopenhauer faz das religiões – de um lado as religiões pessimistas, de outro as religiões otimistas. Por fim, observamos a necessária relação entre sua teoria da religião e o ateísmo. Neste último tópico, o mais importante do trabalho, comprovamos como Schopenhauer apresenta uma crítica contundente a todas teodiceias e teorias do absoluto. O autor de *O Mundo* despreza totalmente as teorias que afirmam a harmonização entre o indivíduo, o universo e o ser supremo. Para ele, o mundo está imerso no caos, estando as criaturas fadadas ao sofrimento, daí a ilusão do teísmo judaico que este mundo é louvável e Deus sumamente bom.

O ateísmo de Schopenhauer não é, digamos assim, ao todo radical. Ele recusa a existência de uma inteligência suprema, causadora e ordenadora do universo, contudo, por outro lado, vê como profícua a ética cristã, se assim quisermos fazer um paralelo mais direto sobre os teísmos. Sejamos mais claros: Schopenhauer recusa o teísmo judaico, mas não recusa o teísmo cristão, aquele que presente no Novo Testamento e nega o curso do mundo. Uma terminologia que melhor define esse quadro, é a que concilia ambas as percepções, a saber: o *ateísmo religioso*. Não defendemos que o ateísmo de Schopenhauer seja um ateísmo do tipo mais provocativo. Igualmente sustentamos que o autor não pode ser considerado um autor estritamente religioso. É neste sentido que o título da tese afirma. De modo alusivo, que o ateísmo religioso é o que caracteriza essencialmente a teoria da religião schopenhaueriana.

Schopenhauer apoiando-se na crítica ao teísmo e na moral fundamentada na compaixão em conformidade com pensamento cristão, budista e hindu, não só erige sua teoria da religião, como por meio dela, demonstra que a alma de sua filosofia, em última instância, encontra-se neste espectro. É para ela que tudo se encaminha e para ela que tudo

flui. Já havíamos afirmado isso, mas aqui ratificamos. Afirmar que a teoria da religião é a verdadeira mola propulsora da filosofia de Schopenhauer significa sustentar que sua filosofia só ganha sentido em função deste cerne. Nesse âmbito, o pensamento do autor de *O Mundo* não se distancia dos seus filósofos contemporâneos e também dos filósofos precedentes, a saber, que ela não se edifica à margem do tema religião, mas à sombra dela.

Um dos eixos principais da obra de Schopenhauer é o problema da negação do querer, como já demonstramos; se considerarmos que o escopo de sua obra é exatamente este, elabora uma reflexão sobre a nulidade dos desejos, a ética, a abnegação do mundo, de forma descritiva e não prescritiva (diferente da teologia), confirmaremos que o ponto fulcral de seu sistema coincide com aquilo que é pregado pelas religiões que ele valorava. O próprio Schopenhauer corroborou isso, ao dizer que sua ética possui o mesmo espírito do cristianismo, buddhismo e hinduísmo, e ao fazer menção ao exemplo dos místicos, santos e ascetas de modo geral.

A teoria da religião em Schopenhauer, possui, portanto, um modo próprio de se enunciar, embora esteja diluída em todo *corpus filosófico* do autor. O filósofo não se dedicou exclusivamente a questão "o que é a religião", "Deus existe", "qual a essência do teísmo"; em vez disso, ele assumiu a empreitada de "exumar" a velha teologia e seus discursos falaciosos, desconstruindo seus alicerces. Talvez Schopenhauer pretendesse tirar a religião de seu lugar mesmo, como pensara Schmidt. Tal anseio teria dois motivos principais: afastar-se definitivamente da teologia e tornar a religião uma esfera imanente e não transcendente. Nesse sentido, Schopenhauer parece estar à frente de seu tempo. Embora ele não tenha vislumbrado, esses pontos de vista foram determinantes para o secularismo que surgiria depois. É lamentável constatar que, em grande parte das pesquisas sobre o pensamento schopenhaueriano, esse tema ainda permaneça marginalizado. Parece-nos que o tema religião, sob a ótica de alguns estudiosos, ainda não adquiriu o seu devido estatuto filosófico. Com a finalidade de atenuar essa injustiça, este trabalho pretendeu de modo indireto, ter contribuído também na correção deste equívoco.

Schopenhauer desenvolve uma teoria que pretende conduzir seu leitor a um nível mais sério e profundo de discernimento acerca do tema religião; o filósofo escancara que a essência de qualquer sistema religioso não é Deus, ou qualquer causa *sui* que possa gerir o universo, mas o homem e sua capacidade de resignar-se diante o mundo. Foi esse aspecto que ele considerou como o espírito do cristianismo, do buddhismo e hinduísmo. É neste ponto que se entende mais claramente o sentido e a importância da ética dessas religiões e

como ela está intrinsecamente relacionada a metafísica do filósofo. Daí a escolha feita aqui por se falar em o "ateísmo religioso de Schopenhauer" em vez de, simplesmente, "o ateísmo de Schopenhauer". Acreditamos que o primeiro marco – o ateísmo - já é amplamente conhecido e inconteste, o segundo ainda gera suspeita. Aqui se entende que não é possível conceber o ateísmo, a crítica ao teísmo ocidental, sem fazer menção ao apreço do filósofo pela ética dessas religiões.

Dentre os muitos horizontes possíveis que podemos ter da filosofia schopenhaueriana, quase nenhum é tão desafiador como esse. Nosso intuito foi tentar elaborar uma teoria da religião em Schopenhauer, já que o filósofo não escreveu explicitamente uma obra sobre o tema, muito menos, deve-se considerar que seu pensamento seja, exclusivamente, voltado a religião. Seja como for, assumimos o inteiro risco desta empreitada. Claro, isso não significa que chegamos a conclusões definitivas sobre essa questão. Por ora, delineia-se um primeiro passo rumo a uma problemática que deve ser ainda mais investigada. A partir da base que aqui se construiu, talvez o próximo desafio fosse verificar como poderia se erigir essa tese da *religião imanente* na própria escrita de Schopenhauer e sua contribuição para o secularismo moderno. Apostar na concretude, na negação do curso do mundo, sem se prender a qualquer ser criador ou promessa de vida eterna, eis a novidade da religião schopenhaueriana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, A. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga e Paralipomena I**. Trad. Wolgang Leo Maar e Maria Lucia Cacciola. Coleção os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1980.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga y paralipomena**. Escritos filosóficos menores. Trad. Edmundo Gonzáles Blanco. Editorial Àgora, 1997.

Schopenhauer, A **Sobre a filosofia universitária**. *Trad.* Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga e Paralipomena II.** Trad. introduccón y notas de Pilar López de Santa María. Madrid. Trotta. 2009.

SCHOPENHAUER, A**. O Mundo como Vontade e como Representação I**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo. Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A**. O Mundo como Vontade e como Representação II**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo. Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Bandes I, II (Ergänzungen) und Anhang. Köln. Anaconda Verlag GmbH, 2009.

SCHOPENHAUER, A. **La Cuadruple Raíz del Principio de Razón Suficiente**. Buenos Aires, El Ateneo Editorial, 1950.

SCHOPENHAUER, A. **Der Handschriftliche Nachlass I**. München. Deutcher Taschenbuch, Edição de Arthur Hübscher, 1985.

SCHOPENHAUER, A. Der handschriftliche nachlass. In: Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., **Sämtliche Werke.** München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. II-IV.

SCHOPENHAUER, A. Briefwechsel (1799-1860). In: **Sämtliche Werke.** Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., München: Piper Verlag, 1911-1926.

SCHOPENHAUER, A. **Gesammelte Briefen.** Herausgegeben von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução de Maria Lúcia O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a vontade na natureza.** Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHOPENHAUER, A. **Notas sobre o oriente**. Estudo e edição Giovanni Gurisatti. Madrid: Editorial Alianza, 2011.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre la liberdad de la voluntad**. Traductor: Eugenio Ímaz. Passim Alianza Editorial. Madrid, 2002.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a filosofia universitária**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para Sabedoria de Vida.** 2. Ed. Tradução Jair Barboza. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a filosofia e seu método.** São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do amor, metafísica da morte.** Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Outras obras:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução de Edson Bini. Bauru, SP. Edipro, 2002.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Coleção os Pensadores: São Paulo, 1984.

ATWELL, J. **Schopenhauer on the character of the world:** the metaphysics of will. Berkeley and los Angeles. California, University of California Press, 1995.

BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética:** natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

BARBOZA, J. Schopenhauer: die Erscheinung, das Phänomen. In: **Voluntas**, v.5, n. 1, p. 03-08. São Paulo, 2014.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer.** Tradução: Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro. Contraponto, 2011.

BRANDÃO, E. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. Humanitas/Fapesp. São Paulo, 2008.

BRANDÃO, E**. A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto**. In: SALLES, João Carlos (org.). Schopenhauer e o idealismo alemão. Salvador: Quarteto, 2004.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro. Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo. Edusp/FAPESP. 1994.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. Schopenhauer e a crítica da razão: a razão e as representações abstratas. In: **Discurso**, n. 15, p. 91-106. São Paulo, 1983.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O.A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. In: **Discurso**, n. 20, p. 79-98. São Paulo,1993.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. A morte, musa da filosofia. In: **Cadernos de filosofia alemã:** crítica a modernidade, n. 09, p. 91-106. São Paulo, 2007.

CAMURÇA, Marcelo. Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões? In: **Ciências sociais e Ciências da religião, polêmicas e interlocuções.** São Paulo: Paulinas, 2008.

CARVALHO, R. R. Júnior. Matéria e Representação na obra de A. Schopenhauer. In: **Kairós** - Revista Acadêmica da Prainha. V.1. Jan/Jun,2008

CARTWRIGHT, David E. **Historical Dictionary of Schopenhauer's philophy.** Maryland. The Scarecrow Press. 2005.

CIAMARRA, L. P. **L'antropologia di Schopenhauer.** Loffredo. Napoli, 1996.

COHEN, Nissim. **Uma antologia do Cânone Páli.** São Paulo. Devir Livraria. 2008.

CONSTÂNCIO, João. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo. **Sofia**, Vitória – ES, v. 7, n. 2, p. 59-81,2018.

CRAIG, E. Solipsism. In: CRAIG, E. (Ed.). **Routledge encyclopedia of Philosophy**. Londres. Routledge, 1998.

DEBONA, Vilmar. **A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2013.

DESCARTES, René. **Discurso do método**; **meditações**; **objeções e respostas**; **as paixões da alma**; **cartas**. 3a ed. São Paulo. Abril Cultural, 1983.

DEUSSEN, Paul. **Bericht über Hegel um Schopenhauer**. Berlin: Reimer, 1980.

DIERKEN, Jörg. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. Trad. Luís H. Dreher. **Veritas**, Porto Alegre. v. 54, n. 1, 2009, p. 133-134.

DHAMMAPADA. Trad. Nissim Cohen. São Paulo. Palas Athena. 2004.

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.

DURANTE, F. **Direito natural e direitos fundamentais:** a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Campinas, 2017.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

ECO, Umberto. **Obra Aberta:** forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo. Perspectiva, 1991.

ECO, Umberto. **Lector in fabula**. São Paulo. Perspectiva, 1988.

EGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Rio de Janeiro. Record, 2016.

ESTRADA, Juan Antonio. **A impossível teodiceia** – a crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L. **La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti**. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

GERMER, Marconi Guilherme. **A crítica da religião como ponto de inflexão: Freud na proximidade da escola de Schopenhauer.** Tese apresentada ao Instituto de Filosofia, Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2015.

GERMER, Marconi Guilherme. Schopenhauer, sua escola e o advento do ateísmo na filosofia alemã. Sch**openhaueriana: revista española de estúdios sobre Schopenhauer**, Madrid. N. 3 a 200 años de El mundo como voluntad y representación, 2018, p. 34.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. Schelling: filósofo da natureza ou cientista da imanência? In: Puente, Fernando Rey; Vieira, Leonardo Alves (Org.). **As filosofias de Schelling**. p.71-90. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2005.

GUYER, P. Schopenhauer, Kant and The Methods of Philosophy, in: **The Cambridge Companion to Schopenhauer**, Edited by Christopher Janaway, Birbeck College, University of London. New York. Cambridge University Press, 2007.

HALBFASS, Wilhelm**. India and Europe** -An Essay in Philosophical Understanding, Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD,Delhi, 1990

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão.** 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido** – a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008

HICK, John. **Teologia Cristã e Pluralismo Religioso**: o arco-íris das religiões. Tradução Luis Henrique Dreher. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel:** o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Tradução: Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo. Edições Loyola, 2007.

JACOBI, F. H. Sobre o idealismo transcendental. In: **Recepção da Crítica da Razão Pura**. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 1992.

JAESCHKE, W. 'Um 1800'. Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne, In: ESSEN, G.; DANZ, C. (Orgs.). **Philosophisch-theologische Streitsachen.** Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit. Darmstadt: WBG, 2012.

JANAWAY, C. (Org). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge. University Press, 2006.

JANAWAY, C; NEILL, ALEX. **Besser Consciousness:** Schopenhauer's Phylosophi of Value. Oxford. European Journal of Philosophy, 2009.

JANAWAY, C. **Schopenhauer.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 1994.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução de Artur Morão. Lisboa. Edições 70, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo. Escala, 2006.

KANT, Immanuel. **A Religião nos limites da simples razão.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é "esclarecimento"? (Aufläkung). In: **Textos Seletos.** Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3ª ed. Petropolis: Editora Vozes, 2005.

KOSSLER, Matthias. A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmdit. Tradução Maria Lúcia Cacciola. **Voluntas,** Santa Maria – RS, v. 5, n. 2, p. 92-104, 2014.

KOSLOWSKI, Adilson; SANTOS, Valmor. Revisão do conceito de "ateísmo" na literatura Contemporânea. **Sapere aude.** Belo Horizonte, v 7, n. 14, p. 810-126, 2016.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis. Vozes, 2005.

LEIBNIZ, G.W. **Discurso de metafísica e outros textos.** Apresentação e notas Tessa Moura Lacerda. São Paulo. Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G.W. **Ensaios de Teodiceia:** sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. Tradução, introdução e notas Juliana C. Silva e William S. Piauí. São Paulo. Estação Liberdade, 2013.

LEIBNIZ, G. W. **Correspondência com Clarke**. Tradução Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Nova Cultural, 1988a. (Os pensadores).

LUCAS-HERNANDES. **Filosofia de la religion.** Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999.

MAGEE, B. The **Philosophy of Schopenhauer**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MESQUITA, Fábio, L. A**. Schopenhauer e o Oriente**. Dissertação de Mestrado. São Paulo/USP, 2007.

MESQUITA, Fábio, L. A**. Schopenhauer e a Índia: apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mytologie des Indous e Asiatick Researches no período de gênese da filosofia schopenhaueriana.** Tese de Doutorado. São Paulo/USP, 2018.

MALTER, R. Arthur Schopenhauer. **Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens**. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

MANN, Thomas. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Madrid. Alianza Editorial S. A, 2000.

MANNION, Gerard. Mitleid, Metaphysics, and Morality: Understandig Schopenhauer's Ethics. **Schopenhauer – Jahrbuch** 83 (2002).

MINOIS, Georges. **História do Ateísmo.** Tradução Flávia Nascimento Falleiros. Unesp. São Paulo, 2014.

MONTEIRO, A. Joaquim. Schopenhauer e Harivarman: uma possível confrontação.In DEYVE REDYSON (Org). **Filosofia e Budismo**. São Paulo. Fonte Editorial. 2013.

MOREIRA, J. O. O problema do conhecimento em Schopenhauer. In: **Revista de Ciências Humanas**, n. 36, p. 263-287. Florianópolis: EDUFSC, outubro de 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras. São Paulo: 2012.

NIETZSCHE, F. **Nascimento da Tragédia:** ou helenismo e pessimismo. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos.** Tradução Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos (1885-1889)**.Volume IV. Madrid: Tecnos, 2008.

NOVALIS, (Friedrich von Hardenberg). **Pólen.** Fragmentos, diálogos, monólogo. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo. Iluminuras, 2001.

NYANATILOKA. **Dicionário budista:** manual de termos budistas e doutrinários. Tradução de Teresa Ker. São Paulo. Nyanaponika. 2013.

PAINE, Scott Randall. Filosofia e o Fato Obstinado da Religião: O Oriente reorienta o Ocidente. **Revista de Estudos da Religião - Rever**, São Paulo, p. 68 – 93, setembro, 2007.

PALAO, Antonio. La sabiduria budista del vacio. In. URDANIBIA, Javier (Org.) **Los Antihegelianos:** Kierkegaard y Schopenhauer. Barcelona. Anthopos. 1990.

PERKINS, Franklin. **Compreender Leibniz.** Tradução Marcus Penchel. Petrópolis, Vozes, 2009.

PERNIN, Maria-José. **Schopenhauer e a decifração do enigma do mundo.** Rio de Janeiro: Zahar. 1995

PETRICH, Lademir R. **O retorno do discurso religioso em Arthur Schopenhauer como expressão da limitação metafísica**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência das Religião da Universidade Federal Juiz de Fora, 2012.

PICOLI, Gleise Tatiana. **Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo, 2018.

PINTO, José Rui da Costa. A filosofia da religião: percurso e identidade. **Theologica**, 2ª série, v. 45, fevereiro, 2010.

POUL- DROIT, R. (Org.) **Présences de Schopenhauer**. Paris. Grasset, 1989.

POUL- DROIT, R. **L'oubli de L'Inde,** Une amnésie philosophique. Paris. Éditions du Seuil, 2004.

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

OLIVEIRA, Paulo César. Averróis e a religião do filósofo. **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**, Pouso Alegre, v. 8, n 19, p. 107-114, 2016.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

RÁBADE OBRADÓ, Ana Isabel. **Conciencia y dolor:** Schopenhauer y la crisis de la Modernidad. Madrid. Trotta, 1995.

RAMOS, Flamarion Caldeira. **A miragem do absoluto:** sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel, Crítica Especulação e Filosofia da Religião. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2008.

RAYMOND, D. L'Iconoclaste. In: SIPRIOT, P. (org.) **Schopenhauer et la force du pessimisme.** Paris. Les Editions du Rocher, 1988.

RAY, Matthew Alun: **Subjectivity and irreligion:** atheism and agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche. New York. Routkedge, 2003.

REINHOLD, K. L. Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana da representação. In**: Recepção da Crítica da Razão Pura**. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 1992.

ROSENFELD, A. Aspectos do romantismo alemão. In: **Texto e contexto**. 3. ed. São Paulo. Perspectiva, 1976.

ROSSET, C. **Schopenhauer, philosophe de l'absurde**. Paris. PUF, 1994.

ROSSET, C. Schopenhauer, filósofo do absurdo. 1ª parte do livro de Rosset, Clement. Tradução. Maria Marta Guerra Husseine. In: **Princípios**. V. 3, n. 04, 1996.

ROSSET, C. **A lógica do pior.** Tradução Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro. Espaço e Tempo, 1989.

SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia.** Trad. William Lagos. São Paulo. Geração Editorial, 2011.

SAFRANSKI, R. **Romantismo: uma questão alemã.** Tradução de Rita Rios. São Paulo. Estação Liberdade, 2010.

SANTOS, Kátia Cilene. Os graus de negação da Vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer. **Voluntas**. Vol. 1, n.2, p. 33-47, 2010.

SCHELLING. **Ideias para uma filosofia da natureza**: prefácio, introdução e aditamento à Introdução. Lisboa Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.

SCHMIDT, A. **Die Wahrheit im Gewande der Lüge.** Schopenhauers Religionsphilosophie. München, Zürich, 1986.

SCHMIDT, A. Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers. In: **Schopenhauer-Jahrbuch**, 2010.

SCHMIDT, A. Schopenhauer und der Materialismus In: **Tugend und Wellauf. Vorträge auf Aufsätze über die Philosophie Schopenhauers** (1960-2003). Frankfurt a.M., 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo:** o Oriente como Invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de bolso, 2008.

SALVIANO, J. O Fundamento Epistemológico da Metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer. **Revista Transformação**, v. 32, n. 2, 2009.

SALVIANO, J. O. **Labirintos do Nada-** a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

SANTO, Agostinho. A predestinação dos santos. In: **A Graça (2).** Tradução Agustinho Belmonte, São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, K. Cilene da Silva. Os graus de negação da Vontade e a liberdade na filosoifa de Schopenhauer. In: **Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, v 1, n 2, 2010.

SPINOZA, B**. Ética.** Trad. Tomaz Tadeu. – 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

SOUZA, Eduardo Ramos Coimbra. **Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato:** uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas. São Paulo. Editora Unesp, 2015.

SUANCES MARCO, Manuel. **Arthur Schopenhauer**: religyon e metafisica de la voluntad. Herder: Barcelona, 1989.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico**: a existência de Deus de Anselmo a Shelling. Tradução Sérgio José Schiarato. São Paulo: Paulus, 2003

TORRES FILHO. **O espírito e a letra.** A crítica da imaginação pura em Fichte. São Paulo. Ática, 1985.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. 'Prudentia' e o uso prático da razão em Schopenhauer. Revista **Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, Vol. 3, Números 1 e 2, Rio de Janeiro, 2012.

VOLPI, F. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, A**. A arte de ser feliz**. Org. de Franco Volpi; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WILHELM, K. W. **Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung.** Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers. Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zurique, Nova York, 1994.

YOUNG, J**. Schopenhauer**. London and New York. Routledge, 2005.

ZIMMER, Heinrich. **Mitos e Símbolos na arte e civilização da Índia**. Editora Palas Athena, São Paulo, 2002.

ZÖLLER. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY (Org.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer.** Cambridge: University Press, 2006, p. 18-43.