

Tradução do capítulo “Schopenhauer”, de Iris Murdoch¹

Mônica Saldanha Dalcol
Mestre em Filosofia pela UFSM
E-mail: monica.dalcol@yahoo.com.br

Flavio Williges
Professor de Filosofia da UFSM
Doutor em Filosofia pela UFRGS
E-mail: fwilliges@gmail.com

Schopenhauer inspirou Nietzsche (a quem chamava de “o único moralista sério do nosso século”), exerceu uma influência devastadora sobre Wagner e tocou Wittgenstein. O pensador defendeu que o diálogo entre Platão e Kant constitui a base de toda a filosofia ocidental (estou inclinada a concordar com isso). Ele assume o contraste de Kant entre a coisa-em-si (oculta) e a aparência fenomenal. Toma de Platão o conceito de Ideia como expressão da coisa-em-si (a realidade última) para o mundo e como modelos ou arquétipos de inumeráveis ideias particulares. Não aceita a definição de Kant de uma realidade numenal (semelhante a um Deus) se auto-manifestando como dever e nem concebe o trabalho das Ideias como sendo iluminado por algo parecido com a Forma (ideia) única e suprema do Bem de Platão. A Coisa em si de Schopenhauer, o poder fundamental que move e subjaz a todas as coisas, a Vontade de vida (ancestral da vontade de poder de Nietzsche) não é conhecida por nós, não é um objeto para o sujeito. Schopenhauer critica Kant por ter falhado categoricamente ao *negar* a existência objetiva da coisa-em-si. O mundo dos fenômenos, o nosso mundo, aparece como ideias, objetivações da Vontade, tornando-as objeto para os sujeitos. O título da principal obra de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, põe, por si só, um problema de tradução. A antiga tradução inglesa feita por Haldane e Kemp (que usarei para citar Schopenhauer²) traduz *Vorstellung* como 'Ideia'. A tradução mais recente, de E.F.J. Payne, traduz esse termo por 'Representação'. A Ideia pode ser entendida como qualquer objeto da consciência. As ideias platônicas são, como em

¹ MURDOCH, Iris. *Metaphysics as a guide to morals*. London: Allen Lane/The Penguin Press, 1992. pp. 57-80. O texto aqui traduzido constitui o terceiro capítulo da obra de Murdoch, que foi publicada pela primeira vez em 1992 como um volume de artigos independentes.

² Na presente tradução, as passagens da obra *O mundo como vontade e como representação* citadas por Iris Murdoch serão extraídas da tradução brasileira realizada pelo professor Jair Barboza. Indicaremos em nota de rodapé o número da página da edição brasileira e, no corpo do texto, a paginação conforme a edição inglesa adotada por Iris Murdoch.

Platão, conceitos universais postulados ou modelos dos quais as ideias particulares são instâncias. Existem muitas séries e graus de objetivação como, por exemplo, nas pedras, plantas, animais, humanos e também nos pensamentos, nos estados de consciência etc; não obstante isso, a Vontade está “presente e indivisa em cada objeto da natureza e em todo ser vivo”. Schopenhauer não fornece, em última instância, nenhuma descrição coerente de sua estrutura metafísica. Como uma vontade atemporal e eterna tão incognoscível quanto a coisa-em-si se vincula à pluralidade de seres? Como o intelecto relaciona-se com a vontade e as vontades humanas com a Vontade? O que são as Ideias platônicas e como elas se relacionam com as ideias particulares que as ‘copiam’? Em *Parmênides* 130, Platão retrata o jovem Sócrates lutando com problemas similares. Schopenhauer ‘decreta’ a estrutura metafísica como um ponto de partida, mas afasta-se livremente dela quando lhe convém. Grande parte da sua filosofia moral refere-se às características mais salientes da sua metafísica (a Vontade objetivada como egoísmo, por exemplo), mas pode ser discutida sem o esclarecimento (se isso for possível) das questões levantadas acima. Schopenhauer é, em muitos dos seus instintos, um empirista e facilmente desliza para estilos rasos de argumentação e observação, deixando questões mais abstratas por sua própria conta. (Nota: *The World as Will and Representation*) doravante referido como WWV I, consiste em *quatro livros*, cada um deles com várias divisões numa sequência numerada e contínua de seções até o livro quatro e suplementos a esses livros, os quais consistem numa sequência simples de capítulos numerados).

A vontade de vida é algo fundamental. Nosso mundo, tudo aquilo de que temos consciência, as ideias ou representações da Vontade tornam conhecido [o mundo] como objeto, são uma composição de fenômenos, aparências, Maia. O uso de Schopenhauer desta palavra (Maia) nos remete à filosofia oriental, mas devemos também termos em mente Platão. A alegoria da caverna (*República*, 514 e seguintes) sugere níveis de consciência ascendendo da ilusão à realidade mesma (*truthful reality*). Isso realmente nos oferece uma imagem familiar da cena humana. O mundo de Schopenhauer (ordinário, o nosso mundo) parece, desse ponto de vista, consistir apenas nos níveis mais baixos, nas partes mais escuras da caverna imaginada por Platão. Em nosso mundo, conforme Schopenhauer, a Vontade se manifesta como uma luta perpétua e miserável. Todas as entidades sofrem e lutam ferozmente para existir. A cena humana é

um lugar de desejo inquieto e esforço egoísta implacável, desprovido de liberdade, e governado pelo determinismo esmagador da Vontade. Contudo, existem algumas poucas possibilidades de suavização deste estado. Uma delas é a existência de um instinto de compaixão e a outra reside na total negação da Vontade. Uma terceira consiste que através da contemplação das Ideias platônicas e à medida que observamos o véu de Maia, perdermos nossa identidade pessoal egoísta e superamos a divisão entre sujeito e objeto. Isto é feito por meio da boa arte. Aqui Schopenhauer segue Plotino e se afasta de Platão. O (bom) artista não faz cópia das coisas particulares, ele vê e copia as próprias ideias platônicas (os universais ou exemplares conceituais). A noção geral de uma libertação espiritual através da arte é acessível ao senso comum como uma descrição da nossa relação com as obras de arte em que as paredes do ego desmoronam; o ego barulhento é silenciado, nos livramos de desejos egoístas e possessivos, de angústias e nos unimos com o que contemplamos, desfrutando de uma união singular com algo que é, em si, único. A concepção do artista como alguém capaz de ver além do particular, como alguém capaz de ver o universal, é uma concepção notável que se adapta a algumas espécies de arte visual. (A cadeira de Van Gogh, os sapatos de camponês que tanto impressionaram Heidegger). Ela é menos fácil de ser aplicada à literatura, embora possamos encontrar alguns exemplos na poesia e mencionar o “correlato objetivo” de T.S Eliot. Nós vemos além, ultrapassamos a multiplicidade frenética de particulares e contemplamos, tocamos, tornamo-nos um com “a coisa em si”. Contudo, muitas formas de arte continuam perseguindo o contingente agitado, em vez de buscar o ícone silencioso. Sobre a música, com o ímpeto venturoso que é sua principal característica Schopenhauer tem algo diferente a dizer.³ A música é a mais poderosa das artes, não expressa Ideias, mas age diretamente sobre a Vontade, que são as emoções do ouvinte.⁴ Quando os elementos da melodia são dissociados, sentimos

³ "A música, portanto, de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia de Ideias, mas *cópia da vontade mesma*, cuja objetividade também são as Ideias." (grifos de Schopenhauer, WWV I, Livro III, secção 52). Na tradução para o português, realizada por Jair Barboza, encontramos a passagem da obra MVR I, citada no Livro III, I 304, p. 338.

⁴ “A ligação da significação metafísica da música com sua base física e aritmética repousa no fato de que aquilo que resiste à nossa *apreensão*, a relação irracional ou dissonância, torna-se o tipo natural do que resiste à nossa *vontade*; e, inversamente, a consonância da relação racional que facilmente ajusta-se à nossa apreensão torna-se o tipo de satisfação da vontade” (itálicos de Schopenhauer). A música retrata os movimentos do coração humano, que é a vontade, “cuja natureza essencial é sempre satisfação e insatisfação”.

desconforto, quando são reconciliados, temos paz.⁵ Essa descrição é muito encantadora e no que se refere à música ocidental tradicional (um dos exemplos de Schopenhauer é Beethoven) “ela tem um fundo de verdade” (*has something in it*). A música do último século (século XX) pode se dizer que atrai nossa atenção para o desejo de satisfação mediante a recusa em dá-lo.

Poderia parecer, a partir dessa imagem que, porquanto a música seja a mais forte de todas as artes, nos afetando de modo mais profundo e direto, ela é menos “espiritual” do que outras artes que envolvem o esforço de superar o ego – já que a música se move com a vontade (através de um padrão de resistência e reconciliação) e acalma o ego, mas não consegue bani-lo. Ainda que seja assim, a libertação ou remissão garantida pelas artes parece ser temporária e não parte de qualquer progresso contínuo em direção a uma vida mais elevada. E por que Schopenhauer conecta especialmente este refúgio do ego com a experiência estética? Nesses dois aspectos ele também difere de Platão, que vê um caminho direto para fora da caverna concebido em termos de aperfeiçoamento moral e intelectual. Schopenhauer mantém os valores morais *fora* do mundo ordinário que é governado pela Vontade. Um dualismo estrito deve ser fundamental. Somos *cativos*, sujeitos ao determinismo. O dualismo de Kant concebe um reino da necessidade, onde o eu fenomenal se sujeita ao determinismo e um reino da liberdade e da razão que está *à disposição* de todo ser racional. Schopenhauer concebe uma cena de egoísmo e sofrimento da qual é quase impossível escapar. Pode-se dizer que ele está enamorado pela Vontade (*in love with the Will*). O que ele aqui invoca é, na verdade, um conceito vasto e ubíquo com uma enorme ascendência e incontáveis descendentes: a energia cósmica do ser, o poder criativo fundamental, o taoísmo, os pré-socráticos, o fogo eterno de Heráclito, seu *Logos*; o *Logos* cristão, o *Eros* de Platão, o libido de Freud; o inconsciente coletivo de Jung, o conceito de Ser como um jogador cósmico de Heidegger (do último Heidegger). Uma sugestão de uma possível descrição a partir da filosofia religiosa hinduísta atual: ‘Uma mente, uma Vontade parece ter imaginado e organizado o universo e velado a si mesma por trás de sua criação; sua primeira construção foi essa superfície de Energia inconsciente e forma material de substância, um disfarce de sua presença e uma base plástica criativa, ao mesmo tempo,

⁵ Assim, “temos o prazer de escutar em sua linguagem a história secreta da nossa vontade e de todas suas emoções e agitações” (Suplemento ao Livro 3, capítulo XXXIX, *Sobre a metafísica da Música*).

onde ela poderia, como um artesão, usar como material para seu trabalho, as formas e padrões de um material mudo e obediente. (Aurobindo, *The Life Divine*, “Indeterminates and Cosmic Determinations”, p.302). Isso, oferecido como um exemplo de uma teoria possível, poderia nos fazer lembrar o *Timeu*. Essas grandes ‘vontades’ ou forças cósmicas diferem acerca de sua onipotência, das funções acessíveis e inacessíveis, gentis e desumanas e, quanto ao seu status como objetos míticos, místicos, filosóficos ou científicos. A Vontade de Schopenhauer é, posta ao lado da vontade de Nietzsche e do último Heidegger, uma das mais desagradáveis. O deus Eros de Platão é capaz de fazer baixezas, mas também é capaz da mais alta espiritualidade. Platão não invoca nenhuma figura divina onipotente. O Demiurgo mítico tem poderes limitados e as Formas não são deuses. Seres humanos anseiam por coisas grandes e a metafísica tem de lidar com elas.

A única saída completa da energia voraz do egoísmo de Schopenhauer é uma negação absoluta da Vontade, alcançada mediante um ascetismo que está *além* das virtudes.⁶ O estado totalmente destituído de Vontade em Schopenhauer (Will-less) não deve ser pensado como uma liberação automática de uma condição não-egoísta de atividade virtuosa (a saída para fora da caverna); ele está acima ou além da compaixão e de qualquer ‘moral comum’. Às vezes ele parece pregar simplesmente um estoicismo e um *amor fati*.⁷

Mas a ‘negação’ de Schopenhauer é algo muito mais radical. O mundo dos egos individuais e do sofrimento universal é fenomenal, irreal e a sua remoção deve ser desejada, deixa para trás a verdadeira realidade de nosso ser, da qual a submissão à vontade foi uma aberração. Este algo não-fenomenal e não-pessoal representa o que é eterno, verdadeiro e livre da Vontade. “A morte é a grande oportunidade de deixar de ser um eu”. Essa salvação de morrer para o mundo não é o suicídio (rejeitado por Schopenhauer e por Wittgenstein) ou a “morte ordinária” ou qualquer coisa associada

⁶ “Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias.” (WWV I, livro 4, secção 68). Na tradução para o português do MVR, encontramos a passagem citada no Livro IV, I 449, p. 482.

⁷ “A morte não nos diz respeito... Enquanto existimos, a morte não existe, e quando a morte existe, nós já não somos. Epicuro” (WWV I, Supplement to Book IV, ch. XLI. Ver também *Tractatus* 6.4311).

“A morte não é um evento da vida. A morte não se vive”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tactatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luís Henrique Lopes dos Santos. Introdução de Bertrand Russell. São Paulo: Edusp, 1993. p. 277.

com a sobrevivência. Enquanto algo não-pessoal, [a morte] não é em nenhum sentido alcançável, experimentada e não pode ser descrita. Aqui nós podemos nos sentir tentados a postular algo magicamente arcano como sendo aquilo que Schopenhauer tem para oferecer, ou, então, nos proteger assumindo algum ‘benefício’ para os outros, para o mundo, que é de algum modo *forçado* a resultar de uma grande ascese. Schopenhauer termina o capítulo dizendo: “morrer voluntariamente, morrer com alegria, é a prerrogativa do resignado, de quem se entrega e nega a vontade de vida. Pois só ele quer morrer *realmente* e não apenas *aparentemente*, e, conseqüentemente ele precisa e deseja a não continuidade de sua pessoa. A existência que conhecemos é abandonada voluntariamente: o que ele recebe, em vez disso é, aos nossos olhos, *nada*, porque nossa existência é, em relação ao resignado, *nada*. A fé budista chama isso de nirvana, que é a “extinção”. Podemos ilustrar isso concebendo a pessoa completamente altruísta como uma pessoa indescritível e inimaginável na linguagem e nos conceitos do mundo. O que ela é parece, para nós, com um puro nada (*stripped-down nothing*), ser como ela não é realmente nada para nós. Realmente podemos imaginar a vida do asceta extremo que vive sem *toda* aquela infinidade de coisas mundanas e experiências que compõem a vida do ego? Não estremecemos e nos afastamos? O que seria viver sem....e sem....e sem...? Contudo, devemos conviver com uma imagem tão austera, como se estivéssemos totalmente amaldiçoados ou totalmente salvos? Essa é, seguramente, uma dentre muitas concepções religiosas. Mas Cristo e Buda não falavam de um caminho? O que Schopenhauer nos diz sobre a *metanoia* mística pode parecer muito puritanamente absoluta. Ele não afirma que ele próprio está vivendo uma vida ascética. E não é bem entendido que ele odeie o mundo. Digamos, ao contrário, que ele sente que apenas o que é extremo rachará o ego rígido. Como seus inúmeros escritos revelam, ele está *fascinado* com o mundo e com sua diversidade brilhante. Ele é um pessimista auto-proclamado, mas ele é divertido também, como Hume, a quem ele genialmente admirava. Sua paixão religiosa é sincera e a negatividade de sua imagem, a ausência de luz é apenas uma imagem, como podemos ver, em torno dos prazeres mundanos. Ele desperta-nos para o pensamento e tem o grande mérito de ter feito uma séria tentativa de introduzir a filosofia oriental na filosofia ocidental. Não se pode dizer que a filosofia ocidental tenha aproveitado muito dessa introdução. Nenhum dos dois lados dedica, ainda, muita atenção ao outro. No entanto, inúmeras pessoas no Ocidente têm sido

ajudadas até mesmo com um pouco de conhecimento da espiritualidade oriental.

Platão falou sobre aparência e realidade, mas o véu de Maia de Schopenhauer não é, certamente, platônico. O peregrino de Platão é capaz, em vários estágios de sua jornada, de fugir da caverna e de construir a diferença entre aparência e o real em termos acessíveis que não o separem da continuidade do mundo como um todo, ou impliquem num ‘horror’ do rompimento completo. Falar de libertação por ideias pode parecer muito literal em relação à imagem evocada pela Caverna. Mas Platão não postula a Vontade cega e impiedosa como energia fundamental. O poder, para o bem ou para o mal de seu Eros mítico deve ser visto dentro do mundo. O que é superior e está acima do ser é a Forma do Bem, cuja influência magnética atinge a todos. Platão, assim como Kant, considera a moralidade como central e fundamental na vida humana. Schopenhauer fala de um ascetismo que está acima da virtude. No entanto, em muitas partes de seu trabalho, adota um tom bastante diferente. Não há nenhuma divindade e nenhum bem supremo em seu sistema, mas há uma profusão de compreensão sensível, como, por exemplo, em *The Basis of Morality*⁸, onde há muita sabedoria humana sobre temas morais. Schopenhauer aqui se entrega com espírito alegre aos argumentos e à atenção ao detalhe. Ele, que herdou tanto de Kant, descarta o imperativo categórico e também a forte ênfase na verdade absoluta (*absolute truthfulness*). Falar a verdade, diz Schopenhauer, pode ser importante, mas não é fundamental. Todos os tipos de mentiras razoáveis são admissíveis. Podemos mentir justificadamente para “ladrões e trapaceiros”. Uma promessa forçada não gera compromisso. O direito de mentir também se estende aos casos de intromissão desautorizada em nossas práticas privadas. Até mesmo Jesus mentiu (João 7, 8-10). A malícia é um vício muito pior do que a mentira. O comando fundamental da moralidade é “*Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva!*” “Não faça mal a ninguém, mas antes ajude a todos que pudeses!”. Esta sentença indica as duas virtudes cardeais das quais todas as outras dependem: justiça e caridade.⁹

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁹ Ambas enraízam-se na compaixão natural. Porém, esta mesma compaixão é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre os pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária e imediata e, estando na própria natureza humana, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos. (*Sobre o fundamento da moral*, seção 17.) Na tradução para o português, a passagem citada encontra-se na página 141.

A compaixão impede que o eu cause sofrimento a outra pessoa. “Ela me grita pare!”; permanecendo diante do outro homem como um baluarte, protegendo-o do sofrimento que meu egoísmo ou maldade poderiam, de outro modo, me incitar a fazer. Há, em geral, segundo Schopenhauer, apenas três motivações fundamentais para as ações humanas: o egoísmo, a maldade e a compaixão. Ele deplora a classificação de Kant dos sentimentos e motivos como ‘patológicos’, não racionais, puramente fenomenais e não-morais. A simpatia instintiva e a compaixão são mais íntimas e mais evidentes na natureza humana. A compaixão é uma “participação cotidiana imediata” no sofrimento dos outros. É isso que Schopenhauer contrasta com o “dever” e a “consciência”, os quais dependem “dos dogmas e dos mandamentos da religião e do auto-escrutínio empreendido a partir deles”. A consciência moral dos homens consiste “aproximadamente de um quinto de temor aos homens, um quinto de temor aos deuses, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de hábito, de modo que ela, no fundo, não é melhor do que aquele inglês que disse francamente: ‘eu não posso me dar ao luxo de ter uma consciência’ [I cannot afford to keep a conscience]”.¹⁰ A esses comentários céticos, Schopenhauer acrescenta que de modo algum eles negam a existência da moralidade genuína; embora eles “moderem nossas expectativas na tendência moral do homem, e, conseqüentemente, da fundação natural da ética.” A natural onipresença da compaixão.¹¹ O fundamento último da moralidade na própria natureza humana ‘não pode novamente [depois da explicação da filosofia de Schopenhauer] ser um problema da *ética*, mas, em vez disso, como tudo que existe *como tal*, da *metafísica*.’ Estamos aqui diante de uma barreira, os limites do nosso conhecimento, o mistério, um fenômeno primário. Que tenhamos simpatia pelos outros é o último (e o mais importante) aspecto da natureza humana. Isso não pode ser um problema da ética (como na pergunta: “nós devemos ter simpatia pelos outros?”), mas é, tanto quanto possamos falar disso, algo para a metafísica explicar e, se não justificar, pelo menos esclarecer.

Schopenhauer está aqui “disparado na frente” (*running free*) descartando a complexa maquinaria kantiana, e sem preocupações com o nirvana ou como a Vontade

¹⁰ Ibidem, p.116.

¹¹ Certamente, este processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. (Ibidem, p. 136).

se vincula às ideias. “Não cause dor em ninguém, ajude a todos” é certamente um bom disparo em direção a uma máxima ou uma fundamental. No entanto, ele fica próximo de Kant e, de fato, de Platão, em sua tentativa de pensar o espiritual sem o sobrenatural. Ele concorda com Kant que o clamor da moral em nós é único, desvinculado da felicidade ou (em qualquer sentido científico) da natureza; mas se opõe à sua aparição na forma do imperativo categórico, como uma lei *a priori* comparável àquelas que ordenam a forma *necessária* de todos os objetos. A separação promovida por Kant entre as formas *a priori* e as experiências *a posteriori* (conforme estabelecido na *Crítica da Razão Pura*¹²) é, diz Schopenhauer, “a descoberta mais brilhante e poderosa da qual a Metafísica pode se orgulhar”. Mas esta mesma formulação, contrastada com o mundo real, não pode (de acordo com Schopenhauer) ser aplicada ao mundo do valor; onde (de acordo com Kant) “a ética também é constituída por uma parte pura, isto é, uma parte conhecida *a priori* e outra conhecida empiricamente”. Kant separa rigorosamente a liberdade do determinismo, a observância de regras racionais da sujeição às emoções patológicas. O *dever ser*, o imperativo categórico, arbitrariamente estabelecido “sem comprovação ulterior” implica essencialmente recompensa ou punição e é, portanto, impossível como um conceito moral. Não há nenhum dever incondicional. Todos esses decretos e interdições, Schopenhauer sustenta, separam a moralidade dos detalhes da vida ordinária e da experiência real dos indivíduos humanos. Não obstante isso, o grande serviço que Kant prestou à ética consiste em “ter livrado a ética de todos os princípios do mundo da experiência, isto é, de toda espécie de doutrinas diretas e indiretas da felicidade, e tem mostrado de uma maneira muito especial que o reino da virtude não é deste mundo. Este serviço é ainda maior porque todas as filosofias antigas, com a única exceção de Platão... procuraram... ou fazer virtude e a felicidade dependerem uma da outra... ou identificá-las... Essa acusação se aplica com força igual a todos os filósofos modernos depois de Kant”.¹³

¹² Ver em português: KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

¹³ “O grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo *Eudemonismo*. A ética dos antigos era eudemonista, e a dos modernos, na maioria das vezes, uma doutrina da salvação. Os antigos queriam demonstrar virtude e felicidade como idênticas; estas, porém, eram como duas figuras que não se recobrem, não importa o modo como as coloquemos. Os modernos querem colocá-las numa ligação, não de acordo com o *princípio de identidade*, mas com o de *razão suficiente*, fazendo portanto da felicidade a consequência da virtude. No que, entretanto, tiveram de recorrer, quer a um outro mundo que não

Um aspecto atraente da ética de Schopenhauer é, junto com o seu conceito de compaixão, esta afirmação, partilhada por Kant, da natureza fundamental da moral. Kant, porém, é assombrado por ou guarda insinuações de um Deus velado e desconhecido. Schopenhauer, que repreende Kant por isso, não permite nenhum Deus e nem mesmo uma forma do Bem. As coisas mais elevadas que conhecemos (a experiência) são ideias platônicas, as mais puras objetivações da Vontade, mas sem qualquer imagem soberana de uma Ideia única (ou Forma) do Bem. (O estado místico não é descritível ou passível de ser experimentado em sentido ordinário). Aqui há certamente alguma sugestão de uma peregrinação platônica para longe da dominação da Vontade egoísta e conflitiva em direção a alguma condição mais elevada. A contemplação da arte, que temporariamente silencia o ego, mostra que isso pode ser feito. A compaixão (e *não* o amor, que Schopenhauer vê como manchado pelo egoísmo), a identificação simpática instintiva com os outros, sugere que somos capazes, (afinal) de nos mover um pouco contra a Vontade. Schopenhauer muitas vezes retorna exemplos de cuidado desinteressado e bondade, não só entre os seres humanos, mas entre seres humanos e animais. Esta ênfase cativante e rara entre os filósofos não depende, mas deve estar conectada com sua percepção budista e hinduísta da unidade do cosmos inteiro e da importância do respeito a cada uma das suas partes. Sua filosofia humana é marcada e, ainda, até mesmo *contrariada*, não apenas pela omissão do conceito de dever, mas por certas outras concepções firmemente sustentadas. O principal entrave de Schopenhauer é o seu conceito de Vontade como fundamental, determinando tudo e (*qua* implacavelmente neutra) má. Mesmo nas páginas bondosas da obra *Sobre o fundamento da moral* ele nos diz que ‘a diferença de caráter é inata e indestrutível’. Não podemos mudar a natureza com qual nascemos. Somos impedidos pelo determinismo da Vontade de acordo com o qual algumas pessoas são inatamente boas e outras inatamente más. Depois de explicar-nos isso, ele concede que tenha que escutar “o leitor colocando a seguinte questão: onde encontramos a culpa e o mérito?”

Ele faz referência à ‘maior e mais brilhante’ doutrina ética de Kant da coexistência da liberdade e necessidade. O caráter empírico do homem como fenômeno (ativo no mundo fenomenal espaço-temporal) é determinado pela coisa-em-si

conhecido de modo possível, quer a sofismas. Apenas Platão faz exceção entre os antigos: sua ética não é eudemonista” (SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, p.19).

subjacente, que está fora do espaço e tempo, e constitui o caráter inteligível que está presente em todas as ações do indivíduo e “está estampada em cada um deles, como o sinete numa centena de selos”. O fenômeno deve ‘mostrar a constância de uma lei natural em todas as suas manifestações’. Atos da vontade são necessariamente determinados por motivos (que são originários do caráter). Esta necessidade, Schopenhauer nos diz, foi claramente demonstrada por Hobbes, Spinoza, Hume, Holbach e Priestley. “Em consequência dos argumentos irrefutáveis desses antecessores, Kant também considerou a necessidade completa dos atos de vontade como um caso resolvido”. Assim, a “rigidez inflexível de todo o caráter empírico, que havia sido observado em todos os tempos por pensadores (que sempre imaginaram o caráter de um homem como passível de reforma mediante demonstrações racionais e exortações morais) sendo reduzida a uma base racional e, conseqüentemente, também estabelecida como base para a filosofia”. A culpa e o mérito residem no que nós somos e não naquilo que fazemos. O que fazemos é necessário. Não obstante, reconhecemos nossos atos como próprios, nossos. ‘A *Liberdade* que se auto-proclama *responsabilidade*’, só pode ser encontrada *no que somos*. Censuras da consciência só aparentemente interessam ao que fazemos, embora interessem realmente e, sobretudo, para aquilo que somos. “A Consciência é a familiaridade consigo mesmo”, e nosso pensamento cheio de remorso de que poderíamos ser humanos diferentes, melhores.

Esta conclusão engenhosa merece reflexão como uma análise do que, às vezes, podemos ser tentados a pensar e acreditar. (bem, é isso que eu sou realmente! Pelo menos eu me conheço! etc.) Como uma ‘redução racional’ da extrema complexidade da vida moral, ela é confusa e irrealista. Schopenhauer, professando adotar e expor a doutrina de Kant da coexistência de liberdade e da necessidade acaba por distorcê-la. Isso é parcialmente um resultado, um aspecto, da rejeição de Schopenhauer do conceito de dever, através do qual Kant unifica o mundo fenomenal com o mundo noumenal. A liberdade do indivíduo kantiano repousa no fato dele ser continuamente ‘tocado’ por um poder superior que o habilita a superar ou lhe mostra a possibilidade de superar, a (aparente) necessidade (determinismo) do seu ser fenomenal. Schopenhauer, pelo contrário, mostra a si mesmo como estando, como nós também às vezes sentimo-nos, enamorados pelo determinismo, pelo *amor fati*, pela a ideia estoica, libertadora: “nada acontece por acaso”. Aqui a necessidade (apoiada na imagem de Schopenhauer da

ciência natural) governa e a liberdade é simplesmente o reconhecimento da necessidade (uma ideia ‘profunda’ que pode ser encontrada noutros lugares como, por exemplo, no marxismo). Aqui também podemos ver a compaixão, aparecendo ora como virtude, ora como realmente um mero instinto humano entre outros. Schopenhauer, neste estado de espírito ou o modo (que nem sempre é dominante) distancia-se do senso comum e degrada ou diminui o indivíduo humano, que é tão encorajado e iluminado na descrição de Kant. Pode-se comparar a implacável Vontade todo-poderosa e danosa de Schopenhauer com o conceito de *archi-écriture* de Derrida: outra postulação mistificadora, efetivando a remoção do individual. Schopenhauer, o empirista em várias das suas tantas páginas, o místico aspirante, o defensor do senso comum, o amigo dos animais, o polímata generoso e animado, interessado em tudo, também pode ser, e no seu aspecto mais metafísico, cínico ou estoico. Ele rejeita o "dever" racional de Kant e também qualquer ideia de amor altruísta ou a possibilidade de alcançar o progresso moral. Apenas a nossa reação instintiva (se a tivermos) à nossa consciência do sofrimento dos outros nos influencia a praticar “boas ações”. “Todo o amor puro e verdadeiro é simpatia e todo o amor que não é simpatia é egoísmo. *Eros* é egoísmo, *ágape* é simpatia”.

A atração sexual deve ser vista como a vontade de viver que assegura a continuidade das espécies.¹⁴ A Vontade manifesta-se como desejo sexual em geral e quando esse desejo é dirigido a um indivíduo, “embora em si mesma seja uma necessidade subjetiva, ele sabe como assumir muito habilmente a máscara de uma admiração objetiva, e, assim, enganar nossa consciência, pois a natureza exige esse estratagema para atingir os seus fins”. Como a vontade egoísta é a principal força motriz da atividade humana, a natureza “implanta uma ilusão no indivíduo”, de modo que o que é bom para a espécie aparece como bom para o eu. Assim, “todos os amantes, após a consumação da grande obra, se descobrem frustrados, pois a ilusão se desvanece de tal modo que o indivíduo faz aqui a função de tolo da espécie”. Schopenhauer propõe olharmos para o mundo dos animais não-humanos, para vermos como a ingenuidade e o “altruísmo” dos indivíduos são estruturados para beneficiar as espécies. Aqueles que

¹⁴ "O amor está enraizado apenas no impulso sexual" (WWV II, Suplementos ao livro IV, ch. XLIV “Metafísica do amor sexual”. Ver em português: SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, Metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

objetam ao “realismo grosseiro” dessa descrição podem, sugere o filósofo, reconhecer que “a determinação das individualidades da próxima geração é um fim muito elevado e mais digno do que todos os seus sentimentos exuberantes e bolinhas de sabão supra-sensíveis”. Ora, a ciência muitas vezes e de várias maneiras impele os animais racionais a considerar que também estamos sujeitos às leis que governam os animais não-racionais. Schopenhauer, celebrando a crueldade da vontade, diz-nos que “as espécies, como essa em que se encontra a raiz do nosso ser, tem um direito mais íntimo e primário para nós do que o indivíduo” e, por isso, o cupido era tradicionalmente retratado como “um deus cruel e malévolos, mal afamado, apesar de sua aparência infantil, um demônio caprichoso e despótico e, ainda, senhor dos deuses e dos homens”.

Schopenhauer se auto-congratula por ser o primeiro filósofo a fazer um estudo sério de amor sexual, que agora “está diante de nós como material bruto”. Ele surpreendentemente continua: “Aquele que mais se preocupou com isso foi Platão, especialmente no *Banquete* e no *Fedro*. Mas o que ele diz sobre o assunto se limita à esfera dos mitos, fábulas e piadas e, no geral, diz respeito ao amor dos jovens da Grécia”. Freud, que também parabeniza Schopenhauer pelo seu interesse no sexo, fez referência a Platão de forma mais polida, mas ainda com a graça duvidosa.¹⁵

Schopenhauer retoma no final de *O mundo* a concepção budista de nirvana, admitindo que faltam conceitos para expressar ou descrever este estado. É um ponto “que permanece para sempre inacessível ao conhecimento humano”. No capítulo quase final ('negação da vontade de vida'), ele faz uma última tentativa de esclarecer a sua versão de como a liberdade coexiste com o determinismo. A cristandade (realmente) concorda com o budismo e o hinduísmo ao conceber a nossa própria existência como culpa ou pecado. A cristandade, é bem verdade, coloca o pecado original *depois* de postular uma existência livre, mas isso é um mero mito. Somos culpados não pelo que

¹⁵ “Arthur Schopenhauer mostrou aos homens em que medida seus feitos e interesses são determinados por aspirações sexuais - o sentido corriqueiro da expressão -, e parece incrível que todo um mundo de leitores tenha conseguido banir de sua mente, de maneira tão completa, uma advertência tão impressionante! E quanto à “ampliação” do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e dos chamados perversos tornou necessária, todos aqueles que desde seu ponto de vista superior olham desdenhosamente para a psicanálise deveriam lembrar-se de quanto essa sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do *Eros* do divino Platão.” (Cf. Nachmansohn, 1915.) (Prefácio à quarta edição de três Ensaios sobre a Sexualidade). Na tradução para o português encontramos a seguinte passagem na página 83. FREUD, Sigmund. *Um caso de Histeria: três ensaios sobre a sexualidade e outros trabalhos (1901- 1905)*. Edição Standard Brasileira das obras Psicológicas completas de Sigmund Freud. Volume VII. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2006.

fazemos, mas sim por aquilo que somos. Não há salvação pelas obras. Schopenhauer considera qualquer ênfase nas obras como uma aberração protestante. O que exigimos é uma (por implicação quase impossível) *completa transformação* de nossa mente e de nossa natureza. Ele se refere a Lucas 24.4, “o arrependimento e o perdão dos pecados”, *metanoia*, uma mudança (total) da mente. As virtudes morais (como já foi definido previamente por ele) não são o fim, mas um passo no caminho, uma luz no caminho entre a sujeição à Vontade (egoísmo não redimido) e a negação da Vontade, “ou misticamente do pecado original para a salvação pela fé com a mediação do Deus encarnado (Avatar)”. A palavra 'mítica' se distancia de qualquer entendimento literal ou tradicional e a palavra 'Avatar' engloba as religiões não cristãs. Qualquer "libertação" deve ser pensada em termos de misticismo. "O teísmo, calculado com referência à capacidade da multidão, coloca a fonte de existência dentro de nós como um objeto"; enquanto o misticismo “coloco-a gradualmente dentro de nós como o sujeito e o adepto reconhece ao máximo com admiração e deleite que ele está em si mesmo”. Schopenhauer cita, então, do “Meister Eckhart, o pai do misticismo alemão” o 'preceito para o asceta perfeito', 'que não busque a Deus fora de si mesmo'. Como leitura adequada para aqueles que desejam se familiarizar com o quietismo, ele recomenda Eckhart e, entre vários outros, John Bunyan. A grande verdade fundamental (sobre a negação da Vontade) é reconhecida como "totalmente contrária à tendência natural da raça humana", e só pode ser compreendida pela maioria se for contido em um "veículo mítico”. O sermão da montanha (Mateus 5.40,6. 25 etc.) exprime a grande verdade em termos ecoados por Buda: "abandone tudo e torna-te mendigo" (O comando proferido por Tagore, que Wittgenstein pôs em prática.) Pouco antes desta grande conclusão Schopenhauer, com seu incurável olhar empírico para o detalhe, dedica várias páginas à "seita altamente notável dos Shakers na América do Norte", que "mesmo no seio de muito protestantismo", expressa o espírito essencialmente asceta do cristianismo. Sua descrição espirituosa dos ritos e do modo geral de vida dessas pessoas (“evitam todos os ruídos desnecessários, como gritar e bater portas”) ilustra a generoso *joie de vivre* particular de Schopenhauer que sobrevive a despeito de sua incapacidade evidente de conseguir, para si mesmo, a tão desejada negação. Embora pareçam ter muito em comum, místicos diferem no estilo e no contexto doutrinal. Aqui ele está inclinado a dizer (e eu também) que a natureza fundamental da religião é mística. Esta é uma, ou a

característica, da religião que tem assegurado (e eu espero) que possam assegurar sua continuidade. O preceito de Eckhart ‘não busque a Deus fora de tua própria alma’ (o tipo de pronunciamento que lhe gerou sérios problemas) pode ser lido pelos iniciantes como um aviso importante contra a idolatria. Por outro lado, o recolhimento em si mesmo (*withdrawal into self*), que evidentemente envolve (boa parte) do misticismo, pode ser uma deificação última do egoísmo. Então, devem todos os "genuínos" místicos retornar ao mundo, servir aos outros, exibir virtudes? Não necessariamente. No entanto, esquecer o mundo pode ser espiritualmente mais perigoso do que retornar a ele. As três religiões com as quais Schopenhauer mantém um entusiasmado interesse, uma piedade sincera e tocante, parecem contemplar ambos os caminhos. Schopenhauer, ao resolver *en passant* "o mais profundo mistério do cristianismo" (a Trindade), sugere que o Espírito Santo é a negação da vontade de viver, e que Cristo é a afirmação encarnada da Vontade e juntamente com o Pai produz o mundo fenomenal: afirmação e negação são atos opostos da mesma Vontade cuja capacidade para tanto é a única liberdade verdadeira. Então é este mito uma admissão de Schopenhauer que o místico (ou alguma pessoa iluminada) pode também desfrutar desta dupla capacidade (uma concepção que poderia contradizer o "ensinamento" geral de Schopenhauer?). Para que não sejamos encorajados por esta possibilidade, ele se apressa em acrescentar: ‘No entanto, este deve ser considerado como um mero *lusus ingenii*.’

A irrepreensível alegria empirista de Schopenhauer está em tensão com seu ódio niilista do mundo ordinário (a cena decadente, visível por toda parte) e seu sentido cósmico da natureza como força destruidora (nós não somos nada). Mas, ele é também carinhosamente ciente dos animais (e plantas), ama e venera a natureza. Através desta veneração todas as coisas podem ser, talvez, salvas. Não o longo caminho do místico altruísta; mas uma espécie de misticismo direto (*on-the-way mysticism*).¹⁶

¹⁶ No suplemento ao livro IV, ch, XLI, *Sobre a morte*, Schopenhauer diz: “Certamente nós não conhecemos nenhum jogo de azar mais arriscado do que este da morte e da vida. Cada decisão sobre isso que vemos com nossos olhos com a mais elevada excitação, interesse e temor, coloca tudo em risco. Por outro lado, a natureza, que nunca mente, mas é sempre simples e aberta, fala de forma bastante diferente sobre este tema, fala como Krishna no *Bhagavad-Gita*. O que ele diz é: a morte ou a vida do indivíduo não tem nenhuma importância. Ele exprime isso por expor a vida de todos os animais, e até mesmo do homem, aos acidentes mais insignificantes sem resgatá-los. Considere o inseto em seu caminho: um ligeiro giro inconsciente de seu pé é decisivo para sua vida ou morte. Olha o caracol da floresta, sem qualquer recurso de vôo, de defesa, de engano, dissimulação, já presa para todos. Olhe para o peixe que descuidadamente pula na rede que ainda está aberta, o sapo impedido por sua preguiça de alçar o vôo que poderia salvá-lo, o pássaro que não sabe do falcão que sobrevoa a sua espreita; as ovelhas que são

Então, é tudo um jogo e uma brincadeira? Vivemos com a sensação de desesperança, de contingência brutal, somos vítimas do acaso. Os exemplos dos animaizinhos, os insetos que impensadamente pisoteamos ressoam uma nota diferente daquela de Simone Weil. Schopenhauer segue Kant ao nos mostrar um reino fenomenal decaído no qual estamos aprisionados. Kant, entretanto, não nos representa compartilhando este destino com os animais (que ele considera sub-seres destituídos de sensibilidade) ou com o mundo vegetal, deixando-nos sozinhos com todo o cosmos até seu último átomo. Schopenhauer, que aprendeu com o Oriente, constantemente tem essa conexão cósmica em mente. O estado de queda na filosofia kantiana é obscuro, mas visitado pela luz da razão, e sua imagem pode apelar para o nosso senso comum. A descrição de Schopenhauer é mais dramática e, até mesmo, trágica. Ele fala de um jogo e de uma brincadeira de uma forma que nunca ocorrera a Kant ou a Simone Weil. Pode-se lembrar aqui do imaginário conflito dos opostos de Heráclito (Fr. 53) ou do fogo (Fr.30) e seu (Fr.52) “Aeon é uma criança jogando xadrez, o comandante é a criança”. (Aeon provavelmente significa tempo). Heidegger, que era fascinado por este fragmento, chegou a representar o Ser (como destino ou tempo) também como um jogo. Mais adiante nesse percurso encontramos o *jeus des signifiants* de Derrida. (Eu também lembrei aqui da inscrição, em grego, sobre a porta da casinha T. E. Lawrence nas florestas: *ou phrontis*, que pode ser traduzida, grosso modo, como 'Para o diabo!' (*What the hell!*) ou mais literalmente “Pouco importa!” (*It doesn't matter!*) Heródoto VI 129”). No entanto, nesses e noutros casos, a imagem de um jogo perigoso é energizante e não edificante. A contingência pode ser inofensivamente pensada como um jogo, desde que isso seja visto como apenas uma imagem impressionante. Na verdade, nada e nem ninguém joga este jogo. Por outro lado: o misticismo de Schopenhauer deve ser abordado e imaginado por meio da reflexão sobre o amor, não dos humanos, mas em relação ao restante dos seres vivos. Nisso nós vemos seu verdadeiro Budismo. Ele fala do nosso ser, quando nós voltamos para o ventre Natureza, como sendo *seguro*. Não podemos,

examinadas pelos olhos do lobo escondido no matagal. Todos estes, dotados de pouca precaução, caminham sem culpa entre os perigos que ameaçam a sua existência a cada momento. Desde sempre a natureza expõe seus organismos, construídos com tais habilidades inimitáveis, não só para os instintos predatórios do mais forte, mas também para o acaso cego, ela declara que a aniquilação desses indivíduos é indiferente a isso... Ela diz isso muito claramente e não mente... Se agora a mãe de todos envia-os à luz seus filhos sem a proteção para milhares de perigos ameaçadores, isto só pode ser explicado pois ela sabe que, se eles caírem, eles cairão de volta no seu ventre, onde eles estão seguros, de modo que sua queda é uma simples brincadeira”.

pelo menos, aceitar a nossa mortalidade? Não há nada de cínico no termo 'brinquedo'. Sua *identificação* com o caramujo, o sapo, o peixe, é uma parte significativa da imagem. A ideia do "jogo" é sinistra na obra de Heidegger, frívolo em Derrida. Schopenhauer (podemos dizer para 'salvá-lo') tem duas imagens em mente. Uma delas é que, através da nossa simpatia reverente com o resto da criação e independentemente do que possamos fazer com o insight, podemos pelo menos notar que somos meros mortais contingentes e de vida curta. A outra é esta: fazer algo com o insight livrando-nos de nosso ego. O final do Livro IV, novamente retrata o estado inefável.¹⁷

Pode não parecer fácil ler o livro de Schopenhauer como um livro de 'ensino religioso', embora o autor, em muito de seus estados de humor, deve ter desejado que o lêssemos assim. É um livro filosófico. No entanto, é também um livro religioso. Porque não nos pode ser repetidamente dito que somos egoístas impiedosos e que o mundo que tomamos como cheio de importância e *real* é um mundo sem valor e *irreal*? Platão não nos ensinou isso; o cristianismo não nos ensina isso? Schopenhauer poderia muito bem nos dizer (como seu discípulo Wittgenstein disse sobre o *Tractatus*) que o livro possui um propósito ético. Isso não é realmente óbvio? O que nos distrai é, claro, a ligação de Schopenhauer com o determinismo, a sua promoção da vontade todo-poderosa que nos condena à luta infrutífera e interminável. Sentimo-nos confortados ao aprender que somos todos dotados com instintos de compaixão, mas aniquilados quando nos é dito que não podemos mudar o caráter herdado. A libertação através da arte (ideias) é mencionada, mas não é explorada. A rejeição do "dever" de Kant elimina a esperança de acesso contínuo ao reino mais elevado. A negação completa da Vontade é indescritível e, de qualquer modo, ela é tão difícil que é quase impossível para nós, humanos. Por outro lado, o *interesse* em Schopenhauer pelo mundo onívoro, seu *amor* inocente do mundo é uma fonte interminável de 'valor' que foi formalmente excluída. Amor e esperança esforçam-se para quebrá-lo. Ele fala muitas vezes do misticismo como algo remoto e misterioso. O dicionário Oxford descreve o místico como alguém que “tem certo caráter espiritual ou o obtêm em virtude de uma ligação ou união com Deus, uma

¹⁷ “Devemos dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como o último fim paira atrás de toda virtude e santidade e que tememos como crianças temem a obscuridade. E isso é preferível a escapar-lhe, como o fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em BRAHMA ou NIRVANA dos budistas. Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e via lácteas é - Nada.” *MVR I*, p. 519.

compreensão humana transcendente”. Certo. Eu diria que (definição persuasiva) um místico é uma boa pessoa cujo conhecimento do divino e da prática da vida abnegada transcendeu o nível de ídolos e imagens. (A *noesis* de Platão. Eckhart). Isto pode ou não acompanhar a crença em uma divindade pessoal. As demonstrações de Julian de Norwich são para toda a humanidade. A condição obviamente permanece extremamente distante da condição de pecadores comuns. (É desnecessário dizer que a palavra 'mística' é, muitas vezes, em um sentido degradado, aplicada às crenças gnósticas e à busca mágica de poder). É verdade que podemos, às vezes, em várias situações, experimentar a perda do eu ou intuições de um além. Tais vivências podem "nos fazer bem". Somos também continuamente conscientes das normas de boa conduta que continuamente ignoramos. Mas, alguém poderia dizer: o que podemos fazer agora que não há Deus? Isso não afeta o que é místico. A perda do pastor, através da perda da crença em Deus, é uma grande perda. No entanto, uma resposta *geral* é a prática da meditação: a retirada através de alguma quietude disciplinada para o grande compartimento da alma. Apenas sentar-se quieto já ajuda. Ensine isso às crianças.

Os textos místicos costumam pressupor a existência da virtude ordinária, isto é, a aproximação de Deus ou do Avatar (ou a Forma do Bem) não é alcançada através de algum tipo de aniquilação do mundo, mas por uma purificação da virtude. "Jogar tudo fora", que é na verdade um preceito suficientemente geral, envolve (como seria de esperar que a 'compaixão pura' envolvesse) cuidar dos outros. O amor de Deus, o amor do Bem, o amor do seu próximo. Isto parece envolver, como na peregrinação platônica, o mundo em toda a sua variedade. A "doutrina religiosa" de Schopenhauer, embora tenha sido estabelecida tão sinceramente, com base no aprendizado, senão mesmo numa prática, é marcada por sua ideia do mundo como entregue a uma vontade má, cuja saída é encontrada pelo movimento (quase impossível) que aniquila o eu e o mundo. O mundo tem que ser não só rejeitado, mas odiado. Claro que Schopenhauer não odeia o mundo. Mas ele pode, no extremo desespero de sua 'recusa' do mundo, ter sido influenciado, como outros pensadores próximos têm sido, pelo exemplo dos gregos. Podemos lembrar aqui de Sófocles, Édipo em Colona 1224: "não ter nascido seria melhor". Heidegger num humor similar (*Uma introdução à metafísica*, "a delimitação do ser") chama a atenção para Antígona 332. "Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho que o homem". O termo *deinos* é traduzido por Liddell e

Scott como tendo três sentidos: primeiro por medo, pavor, assustador, terrível, segundo, como maravilhosamente forte, poderoso para o 'bem ou mal' e, em terceiro lugar como maravilhoso". Heidegger apresenta algo violentamente poderoso com este *unheimlich*, estranho, esquisito, incomum, no sentido fundamental de não-familiar, alheio, incapaz de estar em casa.

Outra vez, *deinon* significa vigoroso no sentido daquele que usa o vigor da violência que não apenas dispõe de violência, mas instaura o vigor da violência (*Gewalt-taetig*), enquanto o emprego da violência constitui a feição fundamental, não de seu agir, mas de sua existência. À expressão "instaurar o vigor da violência" damos aqui um sentido essencial, que em princípio transcende o significado corrente segundo o qual indica, às mais das vezes, arbítrio e crueldade. Assim a violência do vigor é considerada dentro de um âmbito em que o critério da existência é dado pelo acordo e contrato de equiparação e mútua assistência e, em consequência, se despreza, necessariamente toda e qualquer violência, como simples perturbação e violação. Dizer que o homem é *deinotaton*, o que há de mais estranho no estranho, não é imputar um atributo particular ao homem, como se fosse também outra coisa; não, o verso diz que ser o mais estranho de tudo é a característica básica da essência humana dentro do qual todos os outros traços delimitam seu lugar. A afirmação 'o homem é o que há de mais "estranho"' dá a definição propriamente grega do homem. Só atingiremos completamente o acontecer dessa estranheza na medida em que também fizermos experiência do poder da aparência e do combate com ela, como pertencente à "essencialização" da existência. Podemos fracassar no entendimento do mistério da essência do ser humano, assim experimentado e levado de volta aos seus fundamentos, se nós prendermos a juízos de valor de algum tipo.¹⁸

Em outra ocasião (p. 177), Heidegger conecta a 'violência' envolvida no ser humano com a concepção de uma "recusa ousada do ser" (conforme previsto no Édipo em Colona). Essas observações que ocorreram em uma discussão de Heráclito e Parmênides, certamente "nos levam de volta" ao terreno não platônico, não cristão. Para nós, existir é, sobretudo, comprometer-nos com algum tipo de ruptura. Para continuarmos a existindo usamos a força. Isso não tem nada a ver com moral, é "mais profundo" do que a moralidade, não devemos 'nos prender a juízos de valor'. A violência é mais profunda, mais nobre, mais bela do que os fracos 'valores' de comprometimento e ajuda mútua. (*Uma introdução à metafísica* publicado em 1953, baseada em uma palestra I 935). Nietzsche, que Heidegger tem, frequentemente, em

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 172-173 e 174.

mente, nos diz na *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (tradução inglesa por Marianna Cowan, pp.60-61, 64 - 5) que Heráclito (pode ter) acreditado que "o processo completo do mundo" foi "um ato de punição por excesso de confiança. O múltiplo é o principal resultado de fazer o mal?... Não é a culpa agora transplantada para o próprio núcleo da materialidade, do mundo do devir e de indivíduos condenados a carregar as conseqüências do mal para sempre, renovadamente? "O muito: a multiplicidade de fenômenos, quebrando a unidade do Uno". Heráclito (talvez) finalmente conclui que não podemos fazer nenhum sentido (sentido certamente não moral ou teológico) do que existe. Nietzsche também aponta-nos o Fragmento 52: tempo (aeon) é uma criança brincando de jogar xadrez. Por isso, é tudo (diz ele) "o jogo bonito e inocente do aeon". Como Heráclito (Nietzsche afirma): "É um jogo!" Não tome isso pateticamente e, sobretudo, não faça moralidade disto! 'Veja a cena como ela é, com prazer contemplativo, e não deixe que a percepção estética do jogo cósmico ser vulgarizada como retribuição para fins úteis do mundo'. Heidegger volta-se para Nietzsche e este volta-se para Schopenhauer. Schopenhauer não partilha a ferocidade de Nietzsche ou o pessimismo (final) de Heidegger e Derrida. Nietzsche e Heidegger consideram como algo essencial "a visão grega da vida" a qual eles retiram dos poetas trágicos e dos filósofos pré-socráticos. Esta "visão" implica a exclusão de *qualquer coisa moral* do fundamento das coisas: o *fundamento*, que tem sido e é tão ardentemente combatido de uma forma diferente pelos pensadores religiosos e filósofos. A *Introdução à Metafísica* de Heidegger, em uma seção (pp. I 96-9) chamada de "Ser e o dever", discute o sentido comum do valor como uma *forma superficial de pensar* que separou a si mesma do Ser, procurando um fundamento para si mesma e afirma um "ser" próprio. Resumidamente: O Ser (diz Heidegger) como era entendido originariamente como *physis* pelos pré-socráticos, o supremo poder criativo que emerge e que revela. Platão, no entanto, colocou a Idea (do Bem) como estando acima dos meros seres existentes que se relacionavam com ela como um modelo, como o que *deveria* ser. O *Logos* (como discurso declarativo) leva em direção à supremacia da razão autossuficiente. O processo foi concluído por Kant, para quem o "Ser" foi a natureza determinada pela razão (científica), e, em oposição à natureza, o dever (imperativo categórico) foi determinado como razão moral. A ciência do século XIX, agora incluindo as ciências humanas, assumiu a natureza cientificamente determinada de Kant. "O deve", diminuído e

indeterminado, teve que procurar um fundamento em si mesmo, clamando por um valor (sem fundamento) intrínseco, isto é, valor por si mesmo, em oposição ao fato. Mesmo Nietzsche, com a sua transvaloração “de todos os valores” não conseguiu entender a questionável origem deste conceito. Aqui Heidegger acrescenta que “as obras que estão sendo resgatadas nos dias atuais como a filosofia do nacional socialismo não tem nada a ver com a verdade interna e grandeza deste movimento (ou seja, o encontro entre a tecnologia global e o homem moderno)”. Dessa breve história, Heidegger diz que, “nunca esta interpretação baseou-se exclusivamente ou mesmo principalmente na exegese filosófica”. A *physis*, como o poder que revela e se encobre, e dispõe, desloca-se no pensamento de Heidegger como um aspecto do Ser.

Heidegger aqui não está rejeitando uma formulação bruta de 'fatos *versus* valores', ele está nos dizendo que nossos modos de avaliação ordinários dos pensamentos são superficiais e que o que é realmente real é a *natureza do homem*, da qual somente os gregos tinham plena compreensão e, desde então, tem sido acobertado, embora, às vezes, vislumbrado por artistas e pensadores. Esta natureza básica ou ser não é tocado pela moralidade, é como se fosse um segredo terrível, o último estado da falta de moradia do homem. Poder-se-ia comentar aqui que essa visão radical, que pode de fato ser vislumbrada em poetas e pensadores gregos pré-socráticos, aparece, talvez necessariamente, em pensadores posteriores como algo não realmente recuperado ou partilhado, mas como uma espécie de heroísmo romântico. Nietzsche, a quem Heidegger repreende por usar o conceito de valor, também toma os "trágicos" gregos pré-platônicos como aqueles que viram o que era realmente real, e isto foi *deinos*. Nietzsche, opondo-se aqui ao seu admirado Schopenhauer, afirmou ter chegado ao fim a era de Platão. Retornando às páginas de Schopenhauer, nós estamos, apesar de sua tentativa "terrível", em um mundo mais suave, mais seguro, melhor, menos aterrorizado. Ele não resiste à divagação, fazendo piadas constantemente, quando (concordando com Nietzsche e Heidegger), rejeita a teleologia como uma forma disfarçada de teologia, usando como prova, tanto para a plausibilidade, quanto para a inaceitabilidade da teologia uma massa de fatos que ele retirou de livros sobre animais, insetos, peixes. O descuido contingente da natureza engenhosa e nossa percepção de que também nós, nossos eus egoístas resistentes, são "inúteis" ou "nada", abre um espaço para outro *caminho*. Em Kant e Platão este caminho se torna claramente visível. Schopenhauer só

pode apontá-lo de modo vago. De toda maneira, ele considera o mundo ordinário cheio de maravilhas interessantes. Apesar de sua metafísica e seu misticismo, Schopenhauer pode, em geral, parecer um empirista genial. Suas concepções acerca de Hegel (no *WWI*) como: “desajeitado e estúpido,” um charlatão repugnante e estúpido, um escrevinhador de disparates sem igual como só se ouviu anteriormente em manicômios tosco, cru, louco, “mistificação descarada”, etc. Suas opiniões sobre Hume: “Em cada página de David Hume há mais para ser aprendido do que a partir de todas as obras filosóficas juntas de Hegel, Herbart e Schleiermacher.” (Estudos do pessimismo, ‘A miséria da vida’).

Uma nota acerca do enigma

Alguém poderia caracterizar parte da concepção de Wittgenstein no *Tractatus* a qual exclui a vida interior, os estados morais, e (minha palavra) ‘alhures’, como sendo [a concepção] que alguém poderia viver muito perto 'dos fatos' ou, para usar uma imagem das *Investigações*, do "fluxo da vida". (Não confundir com o fluxo da consciência). Os fatos não podem ser alterados. Poder-se-ia acompanhar o fluxo da vida e concordar com o mundo. Este seria um 'estilo' de vida estoíca, que não deixaria nenhum espaço entre si mesmo e o mundo em que as ilusões poderiam alojar-se. O Eu e o mundo concordam, eles combinam. A limitação imposta pelo *Tractatus* de Wittgenstein à linguagem, no sentido em que a lógica é transcendental (mostra, mas não diz) vincula-se com ou realmente garante a limitação da vida moral, no sentido em que a ética é também transcendental (mostra, mas não diz). Para o homem feliz (iluminado) que "vive no presente" essas limitações coincidem. Onde Schopenhauer (ou o senso comum) diriam experiência, Wittgenstein diz significado. O mundo em que temos de viver presos é o mundo que se torna fato pela linguagem com sentido. A especulação moralizadora ou a criação de imagens ou inferências metafísicas *a priori* estão proibidas por esses limites. “O místico não é *como* o mundo é, mas o *que* ele é. A intuição do mundo *sub specie aeterni* é a sua intuição como totalidade-limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico. Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão. O *enigma* não existe.” (*Tractatus*

6.44, 6.45, 6.5).¹⁹ Este enigma é o enigma de Schopenhauer. Schopenhauer (WWI, Suplemento ao livro I, Crítica da Filosofia kantiana): “O mundo e nossa existência apresentam a si mesmas para nós necessariamente como um enigma”. Ele refere-se à máxima de Kant segundo a qual “a fonte da metafísica deve ser completamente não empírica; seus princípios fundamentais e a concepção nunca devem ser tomados a partir de qualquer experiência interior ou exterior”.²⁰

Isto é, (afirma Schopenhauer) “deve ser excluído tudo o que de alguma maneira podemos conhecer de modo *imediato*”, e, em vez disso, procurar somente aquilo que podemos obter indiretamente, a saber, por meio de deduções a partir de princípios universais a priori. Schopenhauer *objeta* que não há nenhuma prova dessa afirmação.²¹

Schopenhauer expressa aqui uma definição nova (moderna) do desejo metafísico ou da metafísica (aquela que também seria aceitável a Platão), quando ele fala da nossa natureza finita juntamente com o nosso desejo apaixonado de compreender “o mundo” que se tentamos intuir “como um todo”. A metafísica pode assim estar conectada a um estado místico. A conexão adequada de Wittgenstein “da experiência externa com a experiência interior”, que resolve (ou remove) o enigma é efetivada quando as “duas divindades” (o mundo e o eu) estão em harmonia. Wittgenstein utiliza a ideia da obra de arte, a capacidade de ver o mundo *sub specie aeterni* como um todo limitado, para explicar o que seria essa harmonia. Ética e estética são uma só (*Tractatus*, 6. 421). Assim, a capacidade para ver (ou sentir) depende de manter-se perto da realidade do

¹⁹ Cf. tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, 1993, p. 279.

²⁰ Em primeiro lugar, no tocante às fontes do conhecimento metafísico, elas não podem, já segundo o seu conceito, ser empíricas. Os seus princípios (a que pertencem não só os seus axiomas, mas também os seus conceitos fundamentais) nunca devem, pois, ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento, não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência. Portanto, não lhe serve de fundamento nem a experiência externa, que é a fonte da física propriamente dita, nem a experiência interna, que constitui o fundamento da psicologia empírica. É, por conseguinte, conhecimento a priori ou de entendimento puro e de razão (Prolegômenos a toda metafísica futura, Preâmbulo, seção I.; P. Gray tradução Lucas).

²¹ “Porém, enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes do conhecimento, a experiência interna e externa, e operar unicamente com formas vazias de conteúdo. Digo, por isso, que 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 mesmo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento; que, em consequência, a solução do enigma do mundo só é possível através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna pela ligação, por aí efetuada, dessas duas fontes tão heterogêneas de conhecimento, embora apenas dentro de certos limites, inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal forma que chegamos à correta compreensão do mundo mesmo, sem no entanto atingir uma explanação conclusiva de sua existência que suprimiria todos os seus problemas ulteriores” (*MVR I, I, 507, p. 538*).

mundo, aceitando os fatos e seguindo o fluxo da vida. Isso é descrito como "mística". Dentro dos 'limites' da nossa 'natureza finita', somos capazes de sentir ou intuir o mundo como um todo, embora não como um todo totalmente compreendido. Estamos em paz com o mundo, como estamos com uma obra de arte.

Wittgenstein utiliza imagens metafísicas de Schopenhauer de uma forma sucinta. É como se ele quisesse reduzi-lo à dimensão de um aforismo. Em termos de estilo filosófico, Schopenhauer representa aquilo que causa arrepios em Wittgenstein: um onívoro insaciável frequentemente satisfeito por sua conturbada volubilidade casual. A relação de Schopenhauer com o leitor é descontraída, amigável, confiante, como de um professor gentil ou um investigador amigo. Ele conta histórias e faz piadas. Wittgenstein não se relaciona com o leitor, ele passa deixando essa tarefa para trás. Mesmo o interlocutor imaginado nas *Investigações*, o "alguém" que 'poderia dizer' está isolado de nós dentro do texto.

Recebido: 17/07/14
Received: 07/17/14

Aprovado: 01/08/14
Approved: 08/01/14