



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378636126

A atualidade de Schopenhauer¹, de Max Horkheimer

Tradução de

Lucas Lazarini Valente

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP),

Bolsista CAPES²

E-mail: lazarini09@gmail.com

Prezada audiência,

Arthur Schopenhauer, que hoje, cem anos depois de sua morte, é homenageado, não observou a fama de uma distância menor do que o fez a maioria dos pensadores aos quais, por fim, ela foi concedida³. Reconhecimento público lhe inspirava tão pouco respeito que ele sequer teve de minimizar para si mesmo e para os outros o valor daquele que lhe foi por tanto tempo negado. Ele pôde gozar do indicativo de futura admiração e até mesmo se deixar seduzir, a ponto de assentir ao juízo de Sêneca de acordo com o qual a fama se segue infalivelmente ao mérito. Que estima pelo curso do mundo! Apenas em poucas passagens o filósofo depositou tamanha confiança no juízo de uma humanidade cujo declínio cultural, de maneira profética, ele considerava mais plausível do que seu progresso. Como se ele pudesse assegurar que entre os esquecidos não haveria nenhum dos grandes. Nenhuma época, no entanto, comprovou como a presente a universalidade do esquecer. Apesar dos instrumentos infinitamente refinados de captação e de sua

¹ A versão do texto que seguimos para a tradução é a de sua primeira impressão, publicada no *Schopenhauer-Jahrbuch - für das Jahr 1961*, pp. 12-25. Trata-se da publicação da conferência proferida por Horkheimer em evento realizado no ano anterior, por ocasião dos cem anos da morte de Schopenhauer. O sétimo tomo (*Vorträge und Aufzeichnungen - 1949-1973*) da edição em dez volumes dos escritos de Horkheimer publicada pela editora Fischer (HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*) conta com uma versão ligeiramente modificada do texto em questão. Apesar de bastante pontuais e, em sua maioria, não substanciais, optamos por traduzir, em nota (quando a modificação trazer consequências para o sentido do trecho), as passagens que diferem nessas duas versões, fazendo referência aos *Gesammelte Schriften* de Horkheimer por meio da sigla “HGS”. Em algumas das passagens em que há diferença sem que ela afete o sentido do texto, optamos por apenas indicar sua existência.

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 (This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001).

³ Em HGS foram suprimidas as referências ao evento durante o qual a conferência foi proferida. Assim como em outras passagens, na abertura do texto isso se mostra na ausência da saudação a sua audiência. Mas nesse trecho inicial também a referência aos cem anos da morte de Schopenhauer é omitida, de forma que o texto se inicia da seguinte maneira: “Arthur Schopenhauer não observou a fama de uma distância menor do que o fez a maioria dos pensadores aos quais, por fim, ela foi concedida”.

transmissão, ou até mesmo por causa deles, apenas pouquíssimos dos nomes daqueles que, apenas nesse país, procuraram, com suas vidas, se opor à catástrofe, são mantidos na memória - isso para não falarmos dos pensamentos que foram registrados. Eles não são menores do que seus antecessores, a cujos nomes a fama se fixou. Eles acabam por ser rebaixados. Para Schopenhauer, no entanto, era como se a justiça da posteridade estivesse garantida pela história, que, desconsiderando-se essa função, era desprezada. Essa justiça é sua esperança, sua utopia. Nietzsche, seu sucessor, não se deixou enganar. “Não quero ‘crentes’”, lê-se em *Ecce Homo*⁴, “tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo”. Ele pressentiu o *Führer* no maravilhoso futuro, o apregoador da raça superior. Não pôde, no entanto, evitar absolutamente nada. Para ele tinha se tornado simplesmente óbvio que a fama é tão desprezível quanto a opinião pública que a confere. Em relação aos coetâneos e à atualidade no próprio presente, Schopenhauer concorda com o autor das *Extemporâneas*. É uma condição capital da grandeza, lemos nos *Parerga (Sobre a filosofia e seu método* [P II], § 57, p. 122)⁵, que não se leve em conta seus contemporâneos e suas opiniões, suas visões e a crítica e elogio que tem aí sua origem. Atual, nesse sentido, é algo que possui validade precisamente em razão da interação entre os interesses materiais, os relativamente originais e os manipulados, os ocultos e os confessos. A própria verdade, por outro lado, fica bem no fundo da fonte, segundo Demócrito, e, de acordo com Schopenhauer, ela é repreendida tão logo queira sair de lá. Em todo caso, seguindo a alegoria de Voltaire, ela sempre teve de voltar a se ocultar lá, em função do estado das coisas. A literatura atual, seja ela concebida por instinto ou por rotina tendo em vista o mercado, serve aos negócios. Até mesmo o pensamento que leva o outro em consideração é apropriado, deslocado, tornado estéril. Em um momento de prosperidade, a aquisição dirigida de bens culturais e de consumo está ao alcance de todos. A fase tardia da sociedade, que nisso se assemelha à antiguidade em sua fase de declínio, é, em tudo aquilo que é cultural, simultaneamente refinada e

⁴ NIETZSCHE, *Ecce Homo - Como alguém se torna o que é*, p. 109.

⁵ Indicamos a página do volume *Sobre a filosofia e seu método* na qual se encontra uma passagem que se aproxima daquilo que Horkheimer diz nessa passagem, apenas para seguirmos a referência apresentada no texto original. Na página indicada, lemos: “Ele [o grande espírito] só consegue produzir aquilo que é grandioso, genuíno e extraordinário porque não leva em consideração os pensamentos e as visões de seus contemporâneos, cria silenciosamente o que eles censuram e despreza o que eles louvam. Sem essa arrogância nenhum homem se torna grande” (pp.122-23). É estranho, no entanto, que a referência do autor seja à seção 57 do segundo volume de *Parerga e Paralipomena* (referência que consta tanto na versão do *Jahrbuch* quanto em HGS), onde existe apenas essa aproximação, quando a passagem que contém exatamente aquilo escrito por Horkheimer se encontra na seção 242, sob o título *Ueber Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm*, p. 242 do quinto volume da edição de Lütkehaus (Haffmans). No texto de Horkheimer lemos: “*Daß man seine Zeitgenossen, nebst ihren Meinungen, Ansichten und daraus entspringendem Tadel und Lob, für gar nichts achtet, ist eine Hauptbedingung von Größe, heißt es in den Parerga*”. Compare-se com isso o texto da seção 242: “*Weil nun dies Alles sich so verhält, so ist, um etwas Großes zu leisten, etwas, das seine Generation und sein Jahrhundert überlebt, hervorzubringen, eine Hauptbedingung, daß man seine Zeitgenossen, nebst ihren Meinungen, Ansichten und daraus entspringendem Tadel und Liebe, für gar nichts achte*” (destaques nossos nas duas citações) [N.T.].

despretensiosa, pouco exigente e insaciável. Nem mesmo da crítica, da arte negativa, da resistência, ela é capaz de se apropriar como seu ornamento. Quanto menos perspectiva a situação histórica oferecer de que a partir das grandes obras uma centelha possa se acender no agir humano, mais desimpedidas elas podem aparecer; quanto mais a dedicação dos estudiosos se ocupa com elas, menos elas exercem um efeito adequado.

Em relação a semelhante conformidade a seu tempo, contra a qual ela não é imune, a obra de Schopenhauer, apesar de tudo, soube melhor como se afastar, mais do que a de outros grandes filósofos. Provavelmente por ser tão pouco adequada ao treinamento, até mesmo ao acadêmico. Ela despreza em demasia muitas das ideias caras aos funcionários da cultura e não exige nem a “decisão”, nem o “comprometimento”, nem a “coragem para existir”. Nela, o baixo preço que a sociedade paga pelos guardiões do espírito não é compensado pela consciência de um ofício que, supostamente, deveria se sobrepôr às outras ocupações. Em sua obra, nada é prometido. Nem no céu nem na terra, nem para povos desenvolvidos nem para subdesenvolvidos se encontra à espera aquela grandeza popular em direção à qual os líderes de qualquer povo, de qualquer coloração política, gostariam de conduzir seus seguidores. O título que aparentemente oferece conforto, *Sobre a indestrutibilidade de nossa verdadeira essência por meio da morte*, anuncia um capítulo que traz mais desespero do que consolo. Seu pensamento dificilmente serve para conquistar amigos entre os mestres da opinião pública, a não ser pelo elemento de negação que, na exposição da necessária inexorabilidade daquilo que existe, parece aderir a ele mesmo. O negativo, no entanto, é nele tão pouco revestido pela aparência dos sentidos que ele apenas com muita dificuldade é capaz de conduzir à resignação e à subordinação. Nesse quesito, a visão de Schopenhauer era clara demais para que ele excluísse da história a possibilidade de aprimoramento. A substituição daquilo que de longe é a maior parte do trabalho manual, sobretudo do pesado trabalho corporal, ele certamente previu, e de forma mais precisa do que a maior parte dos economistas de sua época. Só que ele pressentia o que é que resultaria de tais mudanças. Ao refletir a respeito do aprimoramento técnico, econômico e social, ele reconheceu suas consequências desde o início: a cega devoção ao avanço, o efeito inesperado sobre o curso pacífico das coisas ou, como eu gostaria de dizer, a dialética de semelhante progresso. Não diferentemente de uma parcela dos hegelianos de esquerda que, nisso, contradiziam seu mestre, ele rejeitou decididamente o pensamento da divindade do Estado. Para Schopenhauer, o bom Estado não é nada além da corporificação do egoísmo bem compreendido, o qual, por meio de sanções, protege os indivíduos uns dos outros e seus cidadãos contra outros Estados. O Estado não é uma instituição moral, ele se funda na violência. “A humanidade, no mais alto nível”, diz Schopenhauer, que aqui concorda com os fundadores do socialismo, “não precisaria de Estado algum” (HN

II, p. 264)⁶. Mas, de que se pudesse chegar a isso, ele não fez promessa alguma. Ele não divinizou nada, nem o Estado, nem a técnica. O desenvolvimento do intelecto se funda sobre o da necessidade. Os maiores promotores das ciências foram fome, desejo de poder e guerra. A fábula idealista da astúcia da razão, por meio da qual os horrores do passado são atenuados através de um final feliz, revela a verdade de que sangue e miséria se vinculam aos triunfos da sociedade. O resto é ideologia.

Nos cem anos que se seguiram à morte de Schopenhauer, a história reconheceu que ele a viu em seu íntimo. Se, por volta da metade do século passado, existia em meio a toda injustiça algo como uma solidariedade europeia, um tipo de trato cortês entre as nações, cautela, e até mesmo respeito dos grandes Estados para com os pequenos, teve início, desde a morte do filósofo, uma nova fase. Foi a passagem de um equilíbrio de poderes, do *balance of power*, para uma concorrência imprudente entre os povos. Depois da unificação belicosa dos mais jovens Estados nacionais europeus por meio do engenho de Cavour e de Bismarck, surgiu, da orquestração das nações, o equilíbrio ilusório entre os dois blocos, a Tríplice Aliança e a Entente Cordiale. As jovens potências queriam e até mesmo precisavam imitar as antigas e, se possível, superar todas elas. Com a acirrada concorrência, o desenvolvimento da técnica foi impulsionado e iniciou-se a corrida armamentista. Governantes e ministros portavam uniforme. O resultado necessário da anarquia dos povos e do armamento foi a era das guerras mundiais e, ao cabo, provocada por elas, o apressar-se de todos os povos no mundo na busca por poder próprio. Isso foi diagnosticado por Schopenhauer. A luta entre indivíduos e entre grupos sociais, concorrência e concentração no interior são complementados e intensificados por concorrência e concentração no exterior. Na doutrina de Schopenhauer é exposto o que é que está em questão. Interesse material, luta por existência, por bem-estar e por poder constroem o motor; a história, o resultado⁷. Schopenhauer não justificou filosoficamente a experiência do horror e da injustiça, nem mesmo nos países administrados da maneira mais humana possível. Ele teve medo da história. A transformação política violenta, que nos tempos modernos procura se consumir com o auxílio de um entusiasmo nacionalista, era-lhe algo repulsivo. Posto que não vivenciou o absolutismo doentio em sua fase aguda, com tortura e perseguição de hereges, fogueiras e outros tipos de execução qualificada, ele não estava interessado

⁶ A não ser que o texto da edição dos manuscritos feita por Grisebach, à qual é feita referência no texto de Horkheimer, seja diferente do que consta na edição de Hübscher, podemos supor que Horkheimer tenha feito a citação a partir daquilo que ele lembrava do texto e, por isso, incorreu aqui em uma imprecisão. Isso porque sua citação é a seguinte: “*Die Menschheit auf der höchsten Stufe [...] bedürfte keines Staates*”. O que vemos na edição de Hübscher, no entanto, é o que se segue: “*Die Menschheit auf der höchsten Stufe bedarf also nicht aus jenem Grunde (des schwer zu entscheidenden Rechts) eines Staates*” (destaques nossos). Na segunda citação, como vemos, há uma restrição na negação. [N.T.]

⁷ HGS: “Interesse material, luta por existência, por bem-estar e poder constroem o motor, a história é seu resultado”. [N.T.]

em uma modificação do sistema. Ele preferia conservar as coisas como estavam⁸, “com indivíduos sagazes, com tiranos”, como lemos no *West-Östlicher Divan*, a se colocar a caminho da ditadura da comunidade do povo com demagogos e massas fanatizadas. Ele desprezava os “sujeitos da igreja de São Paulo”, como ele chamava aos patriotas – é à igreja de São Paulo na qual nós, aqui, o celebramos, que é feita referência –⁹, e seu desprezo, até o fim da vida, não se extinguiu. Diretamente, ele surge de sua independência financeira aparentemente ameaçada pela insurreição; indireta e teoricamente ele se dirige ao nacionalismo, à era nacionalista de forma geral, que então se iniciava. Incomodava-o o fanatismo pela unidade, assim como a violência que nele se manifestava. Ele sofria da falta goetheana de entusiasmo pelas guerras de independência e também do medo hegeliano da revolução francesa de 1830. Uma biografia inglesa de Hegel relata abertamente: “*The revolution of 1830 was a great blow to him, and the prospect of democratic advances almost made him ill*”¹⁰. Os grandes iluministas eram cuidadosos quando se tratava de atribuir o mais alto valor à comunidade do povo. Lessing uma vez sugeriu que seria bom aprender em que ponto é que o patriotismo deixa de ser uma virtude.

A nação era a palavra de ordem com a qual as novas forças, hostis ao absolutismo, punham o povo em movimento. Schopenhauer reconheceu aos alemães o mérito de não terem, em geral, como o fizeram os ingleses de então, subscrito ao orgulho nacional – o que eles, no entanto, compensaram depois com afinco –, que estaria disposto a admitir uma crítica à “beatice estúpida e degradante” de sua nação apenas uma vez a cada cinquenta casos (A, capítulo IV, p. 72); e ele tinha pavor ao ver aquele orgulho se encontrar na Alemanha com a demagogia, aquele “joguete de vigaristas astuciosos” (*Sobre a ética* [P II], § 126, p. 94). Há séculos os pensadores já haviam denunciado como resultado da dominação a sugestão das massas e o oposto idêntico a ela, a incapacidade de reação de massas seduzidas, a selvageria dos desfavorecidos. O orgulho nacional, assim como o do indivíduo, é facilmente ferido, ainda que o ferimento por muito tempo não seja visível. A vingança que então se

⁸ HGS: “Ele preferia conversar “com indivíduos sagazes, com tiranos”, como lemos no *West-Östlicher Divan*, a se colocar a caminho da ditadura da comunidade do povo com demagogos e massas fanatizadas”.

Aqui temos um caso interessante da divergência entre as duas versões, e a da HSG parece ser a correta. O que traduzimos por “Ele preferia conservar as coisas como estavam” é “Lieber wollte er [...] konservieren”. Claramente adicionamos “as coisas como estavam”, entendendo se tratar de uma continuação da ideia exposta anteriormente, sobre Schopenhauer não ter interesse “em uma modificação do sistema”. No entanto, “konservieren” parece ser um erro de digitação, sendo “konversieren” a palavra pretendida, tal como consta em HGS, uma vez que no texto de Goethe ao qual é feita referência temos os seguintes versos: “Übermacht, ihr könnt es spüren, / Ist nicht aus der Welt zu bannen; / Mir gefällt zu konversieren / Mit Gescheiten, mit Tyrannen” (GOETHE, *West-Östlicher Divan*, p. 42). [N.T.]

⁹ Em HGS não existe o conteúdo entre travessões, pois nela, como dito na nota de número dois, foram omitidas as referências à ocasião específica da conferência de Horkheimer. Nessa passagem, isso é indicado pela menção à “igreja de São Paulo na qual nós, aqui, o celebramos”, pois a conferência foi realizada na *Paulskirche*, em Frankfurt. [N.T.]

¹⁰ WALLACE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)*, p.203: “A revolução de 1830 foi um grande golpe para ele, e a perspectiva de avanços democráticos quase o deixava doente”.

segue é cega e devastadora¹¹. O fanatismo já foi visto como religião distorcida e mal compreendida. Desde Saint-Just e Robespierre ele assumiu a forma do nacionalismo exacerbado. Como racionalização de instintos obscuros, é fácil atualizá-lo a qualquer momento em que as coisas não estejam indo bem e em que um forte poder queira fazê-lo. Quando, em um momento histórico ameaçado, os governantes da mais variada observância não são capazes de oferecer mais nada à insatisfação do povo, eles deixam os líderes de uma comunidade nacionalista, da miragem da utopia, agir livremente, e alimentam seus povos à base do pão-de-ló da atrocidade¹². Posto que historiadores não sem razão desconfiam de generalizações e consideram mais as diferenças entre sistemas de dominação e entre mecanismos social-psicológicos do que, como Schopenhauer o faz, suas semelhanças, o regime de terror que irrompeu na Europa no meio do século XX¹³ apareceu como um acaso, como uma catástrofe sem antecedentes. Quem, no tempo de Schopenhauer, ou até mesmo na virada do século, tivesse ousado prever a história até o presente momento, teria sido certamente tachado de pessimista acrítico. Schopenhauer foi um pessimista – um pessimista clarividente.

Que ele tenha temido o entusiasmo do nacionalismo que se iniciava, o fato de ele não ser corruptível pelo espírito do tempo, é um sinal de sua atualidade. Ele observou a história mundial de forma desconfiada e a expos como “o imutável e imperecível” (W II, p. 505) ou, mais apropriadamente, como aquilo que é a-histórico. E, no entanto, não perdeu de vista as variações da injustiça social que era própria às diversas épocas e que imprimiu à maior parte das populações o selo de *proletarii* ou *servi*. Entre ambos, entre a pobreza e a escravidão, consta nos *Parerga (Sobre a ética [P II], § 125, p. 91)*, “a diferença fundamental é que os escravos devem sua origem à violência, já os pobres à astúcia”. Lê-se na sequência que o perverso estado de coisas da sociedade, “a luta generalizada para escapar da miséria, a navegação que ocasiona tanta perda de vidas, os complicados interesses comerciais e por fim as guerras para as quais tudo isso contribui”, tem por base a cobiça por aquela abundância que sequer traz felicidade e que, pelo contrário, não permite que se coloque um fim a semelhante

¹¹ Em HGS, “*verheerend*”, que traduzimos aqui por “devastadora”, é substituído por “*gewalttätig*”: “A violência que então se segue é cega e violenta”. [N.T.]

¹² O que traduzimos por “líderes” em “líderes de uma comunidade nacionalista” é o substantivo “*Einpeitscher*” que, literalmente, significaria “chicoteadores”. Em inglês, existe no contexto político a figura do “*whip*”, um eleito que desempenha papel de liderança dentro de seu partido. Em alemão, há uma expressão que significa uma alternância no tratamento dado a alguém ou a alguma coisa, sendo essa alternância realizada entre uma forma suave, branda, e uma severa, rígida. A expressão é “*mit Zuckerbrot und Peitsche*”, sendo a referência à forma branda feita por “*Zuckerbrot*” (literalmente, “pão com açúcar”) e, à forma rígida no tratamento, por “*Peitsche*” (chicote). Ao fim da frase, Horkheimer escreve “*Zuckerbrot der Grausamkeit*”. Tendo feito referência anteriormente ao “*Einpeitscher*”, acreditamos que aqui Horkheimer evoque a expressão mencionada e, por isso, julgamos que o uso de “*Zuckerbrot*” deveria designar uma forma de tratamento favorável por meio da referência a algum tipo de alimento, como temos na expressão “ser tratado a pão-de-ló”. [N.T.]

¹³ Em HGS, ao invés de “na Europa no meio do século XX”, temos “na Europa, na Ásia e na África no século XX”.

barbárie, pois ela é a outra face da cultura, um elemento da civilização. Ele não ficou para trás em relação ao conhecimento sociológico de seu tempo, ele foi fiel ao esclarecimento.¹⁴

Tenho de pedir a compreensão de vocês, senhoras e senhores, pelo fato de eu ter tratado da relação de Schopenhauer com os acontecimentos de 48. Eu achava que devia isso ao lugar e ao pensador. Agora o assunto será a atualidade de sua filosofia em sentido mais estrito. Deixem-me rememorar brevemente o principal de sua teoria.¹⁵ Entre os filósofos europeus, ele designou Platão e Kant como seus precursores. O que eles possuem em comum com ele é a compreensão da existência de um abismo entre a essência das coisas, aquilo que é em si, e o mundo, no qual se movem as pessoas. O que elas percebem, o que lhes ocorre, como elas veem tudo, depende do aparato intelectual delas e de seus sentidos, e estes, das condições de sua existência biológica e social. Se até mesmo uma paisagem se apresenta diversamente ao camponês que avalia sua fertilidade, ao caçador que busca a caça, ao refugiado que tem de se esconder, ao piloto que é forçado a um pouso de emergência, ao viajante, ao pintor, ao estrategista, e ainda mais àqueles que pertencem às diversas culturas em geral, então a totalidade das coisas se estruturará de maneira diferente também ao animal, ao selvagem e ao doméstico, ao pássaro, à mosca; não meramente em relação à cor, ao som e ao odor, mas também à forma espacial e às suas conexões. Assim como as coisas no espaço e no tempo são condicionadas pelo sujeito que as percebe, o mesmo acontece com o próprio espaço e o próprio tempo. Eles são, por assim dizer, as lentes usadas por todo aquele que pode ver, ouvir e sentir. Se – como disse Pascal uma vez – para um ser em um mundo infinitamente pequeno, microscópico e por nós de forma alguma perceptível, séculos pudessem passar em um de nossos segundos, então para um ser extraterrestre um milênio humano poderia parecer um instante. O conhecimento científico, que se baseia na experiência, decisivo como ele é para o avanço, e as maravilhas tecnológicas que surgem da observação e são capazes de prolongar ou encurtar a vida, não são, portanto, a verdade, mas apenas sua aparência. Platão e Kant expuseram de maneiras diferentes a relação entre as duas esferas, a da essência e a da aparência. Para aquele, a verdade era um reino de conceitos estruturados, e as coisas eram sua reprodução sem valor. Kant ensinava que a partir da coisa em si, isto é, a partir do ser – da maneira como ele, fora de uma perspectiva humana ou animal, existe na eternidade –, é fornecido aos sujeitos o material do conhecimento, os fatos sensíveis a partir dos quais o entendimento produz, com suas funções de ordenação, um mundo homogêneo, assim como uma máquina, a partir da

¹⁴ Em HGS há aqui a referência, em nota, a outro texto de Horkheimer, *Schopenhauer e a sociedade*: HORKHEIMER, *Schopenhauer und die Gesellschaft*, Bd.10, p.114 e ss. Também esse texto já havia sido publicado no *Schopenhauer-Jahrbuch*: HORKHEIMER, *Schopenhauer und die Gesellschaft*, pp. 49-57. [N.T.]

¹⁵ Em HGS, do começo do parágrafo até este ponto, o texto é o seguinte: “O juízo de Schopenhauer a respeito da situação histórica se funda em sua filosofia teórica”. [N.T.]

matéria prima, o produto. A concepção da apercepção transcendental com suas faculdades e compartimentos, a, por assim dizer, central do entendimento, serviu de modelo para a condução da manufatura, do empreendimento. Por meio do intelecto, algo conceitualmente sólido é produzido a partir do fluxo das sensações, assim como um produto em uma fábrica. Para além das funções de ordenação, para além das categorias, encontram-se no pensamento humano, como se fossem as metas de trabalho, as ideias de liberdade, eternidade e justiça, que indicam a direção ao entendimento. O fato de elas se encontrarem na razão e de, em certo sentido, até mesmo a constituírem, configura para Kant a justificativa para a esperança de que o conhecimento, e com ele os acontecimentos a serem conhecidos, alcancem a verdade num tempo infinito, e de que a verdade não seja meramente um meio, mas o fim.

O antecedente imediato da sutil salvação de Kant da utopia é configurado, no continente, pelos sistemas racionalistas. Eles poderiam ser vistos como uma sequência de tentativas de salvar do ataque das novas ciências, que investigam a aparência, a perfeição do ser eterno, quando quase já não se tinha mais esperança de vitória na batalha. Depois do fim da escolástica, os sistemas racionalistas deram prosseguimento a ela com os meios de uma razão burguesa no século XVII. Os conceitos inatos, a partir dos quais eles desenvolviam seu sistema, ocupavam um lugar intermediário entre as Ideias de Platão e as funções categoriais de Kant. Eles exigem evidência, e a evidência deve agora assegurar a boa verdade, a verdade que se assenta em si mesma, diante da mudança na terrível realidade¹⁶ que, desde o século XVI, desde as descobertas ultramarinas, era caracterizada por revoluções sociais e pelas guerras de religião causadas por elas. A necessidade de algo positivo e permanente, como de um sentido em meio a toda mudança, foi o motor da filosofia. Apesar da *methexis*, Platão não havia conciliado essência e aparência; as Ideias eram tudo, as coisas efêmeras, nada. Desde o advento do cristianismo, houve a necessidade da justificação do mundo, seja ela realizada por meio da crença, seja por meio do conceito.

O racionalismo foi minado pela forma científica de pensar. Importada da Inglaterra, onde, graças à difusão do comércio e da autogestão das comunas, os cidadãos, em um longo processo, se familiarizaram com a realidade; onde consciência política se configurava, em consonância com a religiosa, como um tipo de resignação; onde a convenção se converteu em uma questão religiosa e a religião, em uma questão burguesa, o prestígio dos conceitos abstratos, desconectados dos fatos, havia diminuído há um bom tempo. O realismo conceitual havia cedido lugar ao nominalismo, aos fatos foi concedido seu direito, e os conceitos passaram a ser meros nomes. A *Magna Charta* tinha validade na teoria do conhecimento. A filosofia

¹⁶ Excepcionalmente aqui, diante da divergência entre as versões, incorporamos ao texto aquilo que consta em HGS, pois temos nessa passagem mais um caso no qual HGS parece corrigir um erro do texto publicado no *Jahrbuch*. No lugar de “*in der furchtbaren Realität*”, que traduzimos aqui por “na terrível realidade”, lemos, na versão de 1961, “*in der fruchtbaren Realität*”. [N.T.]

empirista e a forma de pensar própria a ela haviam se naturalizado sem grande conflito. No continente, a mudança se deu como ruptura. A ordenação, que já estava na hora de ser implementada, só aconteceu tardiamente, e o que não ocorre quando é o momento certo, vem, depois, acompanhado de horrores. O empirismo e o materialismo, que lhe é aparentado, significam crítica, não apenas à filosofia vigente e à perfeição originária das coisas por ela pregada, mas ao estado de coisas no mundo, à realidade social e política. No lugar do antigo “além” surgiu um novo, o da sociedade racional no mundo. Assim como antigamente, de Agostinho a Bossuet, a história havia sido compreendida como progresso, como história da salvação, com o reino messiânico como fim necessário, da mesma maneira, mas traduzido para o vocabulário secular, a história social era vista por Holbach e por Condorcet como caminho para a satisfação terrena. O dualismo estava mantido e o mundo melhor, o mundo vindouro, constituía o sentido em direção ao qual os homens tinham de se orientar. O empirismo do Esclarecimento continental tinha em comum com o racionalismo que ele sucedia o fato de que a imagem do futuro era esboçada por meio de conceitos que podiam se furtar à confirmação empírica e que eram, por assim dizer, inatos: liberdade, igualdade perante a lei, proteção do indivíduo, propriedade. Os demais pensamentos, aqueles que transcendiam os fatos, acima de tudo os da teologia positiva, se renderam à crítica empírica-sensualista.

A revolucionária realização filosófica de Schopenhauer consiste principalmente no fato de ele, diante do puro empirismo, ter sustentado o dualismo originário na maneira como este constituiu tema fundamental até Kant, e, no entanto, não ter deificado o mundo em si, a essência propriamente dita. Desde o grande discípulo de Platão, Aristóteles, o pensamento europeu se sustentou sobre o princípio fundamental de acordo com o qual um ser, quanto mais real, quanto mais efetivo, quanto mais estável e eterno ele fosse, mais bondade e perfeição ele possuiria. Não tenho conhecimento de nenhum dogma filosófico que possua uma validade tão universal como precisamente esse. É por aquilo que é o mais real e que existe em si mesmo que os homens deveriam se orientar. Daquilo que é eterno a filosofia derivava sentido e regulação para a breve vida e, expressamente ou em segredo, estava posta com isso a satisfação para todo esforço, a recompensa pelo bem. Estar em consonância com a mais real, a melhor e a mais poderosa das coisas podia apenas trazer coisas boas. Os filósofos procuravam justificar a esperança em uma razão adequada a seu tempo, a saber, na razão humana, que antigamente se amparava na autoridade dos padres e da revelação. Esta é a convicção filosófica e, ao mesmo tempo, a função da filosofia, com a qual Schopenhauer rompeu. O ser mais elevado e mais real, a essência metafísica, para a qual os filósofos, a partir do mundo em mudança das coisas existentes, dirigiam o olhar, não é ao mesmo tempo também aquilo que é bom. Os graus de realidade não são os graus de perfeição. O olhar para aquilo que é positivamente infinito, para o incondicionado, não ensina o que deve ser

feito; é impossível invocar a autoridade do ser se o que se quer é chegar a uma ação respeitável. A verdadeira essência, que é o fundamento de todas as coisas lá fora, a coisa em si, em oposição à aparência, qualquer um pode descobrir em si mesmo, desde que olhe para dentro de si de maneira suficientemente clara, contanto que saiba tirar a conclusão a partir das experiências com sua própria natureza. Ela é o ímpeto incessante por bem-estar e prazer que, depois de toda satisfação, se agita novamente. É nisso, e não nos motivos que o intelecto encontra a cada vez para semelhante esforço, que consiste a realidade inextinguível daquilo que é vivo, assim como de toda existência em geral. A partir de semelhante racionalização, com a qual os indivíduos, os grupos de interesse e os povos procuram, perante si mesmos e os outros, acomodar suas exigências aos preceitos morais então vigentes, o intelecto serve como arma no confronto com a natureza e com os homens¹⁷. Ele é função da luta pela vida nos indivíduos assim como na espécie, se inflama diante de resistência e com ela se reduz. Com sua doutrina da consciência como pequena parte da psique, a quem o intelecto tem de servir como seu instrumento, Schopenhauer antecipou a intuição fundamental da moderna psicanálise, de maneira completamente independente em relação às muitas observações particulares na psicologia normal e patológica. O fundamento é a fonte constantemente corrente de estímulos, a vontade insaciável. Depois de cada suspiro, a tranquilidade já se torna necessidade de um próximo, e a cada instante em que ela não é satisfeita, aumenta a aflição e a consciência, até que ela passe. A respiração representa a vida. Não é diferente com o comer e o beber: quem é privado disso, tem de lutar para conquistá-los, e quanto mais alto na escala dos seres for a criatura, tanto mais refinada e mais insaciável se torna a batalha. Aflição e esforço sem fim, sempre novamente despertados, formam o conteúdo da história e determinam a relação do homem com a natureza. Se o ar não fosse gratuito, mas produzido por meio de trabalho, os homens lutariam por ele como lutam por pedaços de terra e não seriam capazes de agir de outra maneira. Hoje a situação já parece ser tal, que é como se eles realmente tivessem de lutar pelo ar. Se há um período apto a confirmar a concepção de Schopenhauer, este é o que se iniciou na virada do século XX, quando nos entregamos com toda certeza ao progresso. – O bem, para Schopenhauer, está muito mais para algo efêmero, um pensamento e uma ilusão, do que para aquilo que sempre se multiplica.

Apesar disso, ele se sentia vinculado ao século XVIII. Com amargura em relação àquela profundidade de pensamento – ainda hoje difundida em escolas e universidades – dos “filósofos de faz de conta” (N, p. 64), que caluniavam “os maiores homens do século passado, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume [...] esses heróis, esses ornamentos e benfeitores da humanidade”, ele lamentou que a digna palavra

¹⁷ HGS: “O intelecto, o instrumento da racionalização com a qual os indivíduos, os grupos de interesse e os povos procuram, perante si mesmos e os outros, acomodar suas exigências aos preceitos morais então vigentes, serve como arma no confronto com a natureza e com os homens”

“esclarecimento’ tornou-se uma espécie de insulto” (N, p. 62). Ele se identificava profundamente com a luta contra a superstição, a intolerância e o dogmatismo racionalista. O que no Esclarecimento ainda lhe parecia suspeito e até mesmo absurdo, era a equiparação de uma existência terrível, hoje ou no futuro, ou até mesmo da sanguinolenta história, com aquilo que deve ser. Nem o reconhecimento de uma humanidade futura que não tentasse se exterminar reciprocamente, como materialização do bem, parecia-lhe uma compensação. Se nem mesmo os pregadores da história secular da salvação podem recorrer a ele, tanto menos o podem fazer os defensores daquilo que já existe. Schopenhauer retirou a solidariedade em relação ao sofrimento e a comunidade entre os homens desamparados no universo do domínio da teologia, da metafísica, bem como de todo tipo de filosofia positiva da história e da sanção filosófica, sem, por isso, de forma alguma defender a crueldade. Enquanto na Terra houver fome e miséria, aquele que é capaz de ver não encontrará sossego. “Um curso de vida heroico”, lemos nos *Parerga (Sobre a Ética [P II], p. 185)*, em passagem que Nietzsche cita entusiasmado nas *Extemporâneas*¹⁸, “leva aquele que, de um modo qualquer numa circunstância qualquer, luta por um bem destinado a todos contra dificuldades gigantescas, vencendo ao cabo, mas recebendo pouca ou nenhuma recompensa por isso”. Quanto mais claro é o pensamento, mais ele se empenha pela abolição da miséria, e, no entanto, a certeza de que ela seria o sentido último da existência, o fim da história como existiu até então, o início da razão, não passa de uma adorável ilusão. A vida heroica, a vida, no fundo, santa, sem ideologia, é a consequência da compaixão, da alegria partilhada, do viver nos outros; os que demonstram empatia não conseguem se furtar à luta contra o terror até o fim de suas vidas. O conhecido pensamento de acordo com o qual o abandonar-se à supressão da vontade egoísta conduz, nos indivíduos de grandeza moral, à saída do ciclo de renascimentos, não tem nada a ver com uma intensa felicidade positiva. Além de tudo, a felicidade é negativa. Até mesmo o último refúgio utópico, que o maior pensador alemão do Esclarecimento, seu mestre Kant, queria admitir, o fim último da história, que a história da humanidade deveria realizar, ou mesmo a eudemonia presente no conceito do “sumo bem”, são considerados por Schopenhauer, em vista dos horrores desta Terra, como ilusões racionalistas. O pensamento comprometido com o Esclarecimento não precisa delas.

Também o idealismo clássico dos sucessores de Kant – nisso eles se parecem com Schopenhauer – renunciou, no fundo, à utopia. A oposição entre o mundo e aquilo que deve ser é considerada por eles como superada, ainda que seja conservada no pensamento. Apenas na forma diluída do sujeito divinizado é que sobrevive a utopia. O mundo que aparece não é mais aquele produzido e constituído pelo ser humano, como em Kant, mas sim, como em Fichte, resultado do ato que paira

¹⁸ NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher* (KSA, vol.1), p. 373.

livremente, ou, como em Schelling, do ser originário que se valida a si mesmo. A coisa em si é equiparada com o sujeito, não como negativo, mas sim como o incondicionado positivo. Hegel viu isso como o conceito vivo, como movimento incessante, no qual a oposição entre coisa e pensamento se revela como limitada. Mas o Hegel tão desprezado por Schopenhauer não está tão distante dele. A vida do conceito, do Absoluto hegeliano, é a contradição, o negativo e a dor. O que em Hegel se chama conceito, o sistema das determinações espirituais que se produzem mutuamente e que estão em eterno movimento, não é nada além do surgir e perecer daquilo que nele é compreendido. A grande realização da filosofia de Hegel consiste precisamente no fato de o conceito não existir fora e independentemente daquilo que se estingue, que é mantido nele. A consolação que seu “otimismo vil” é capaz de oferecer permanece sendo, em última instância, a intuição do necessário entrelaçamento dos conceitos com a totalidade, com aquela delicada unidade que se chama sistema. O reconhecimento da estrutura lógica na natureza e no mundo humano, ao qual se chega, em Hegel, na doutrina da natureza e do espírito objetivo, não é de forma alguma algo muito distante da contemplação estética e filosófica em Schopenhauer como pareceu a ele mesmo. Hegel fala da determinação substancial, do absoluto fim último da história universal; ela culmina, no fim das contas, no espírito absoluto, no sistema filosófico, na mera compreensão do todo. No entanto, a respeito do curso real da história é dito: “Quando observamos esse cenário de paixões e vemos as consequências dessa violência, dessa insensatez que se alia não só a essas consequências, mas também e sobretudo às boas intenções e objetivos legítimos, quando daí vemos surgir o mal, a iniquidade, a decadência dos impérios mais prósperos que o espírito humano criou, ficamos realmente entristecidos com essa transitoriedade; e ao constatar que tal decadência não é apenas obra da natureza, mas principalmente da vontade humana, afligimo-nos moralmente, com indignação do espírito do bem, se tal espírito está em nós”¹⁹. O perecer e o persistir, o morrer do particular e a existência do universal são a mesma coisa. Do *pathos* positivo de Fichte e até mesmo da prescrição da vida feliz, que certamente também no autor dos *Discursos à nação alemã* já tinha perdido qualquer traço eudemonístico, Hegel se encontra distante. A nuance em torno da qual Schopenhauer, na dissolução da falsa consolação, vai mais longe do que Hegel, se encontra em sua recusa em reconhecer a consistência do sistema que envolve o mundo e, com isso, o desenvolvimento da humanidade até o ponto em que semelhante intuição filosófica se torna possível, como justificativa para deificar o ser. Até mesmo o todo da sociedade, as instituições nas quais o espírito se torna consciente de si, como a arte e a filosofia, tem de perecer. O espírito absoluto se vincula ao espírito objetivo e ao subjetivo dos povos, e eles sofrem o destino da transitoriedade. A conciliação, a identidade dos opostos que o pensamento alcança,

¹⁹ HEGEL, *Filosofia da História*, p. 26.

não é a efetiva conciliação, não importando se ela se dá no estado presente ou futuro da humanidade. O poder genial com o qual Hegel, o último grande sistemático da filosofia, salvou a positividade do absoluto ao acolher nele a dor e a morte, fracassa na medida em que essa compreensão, apesar de tudo, é ligada ao sujeito vivente e com ele perece.

Eu os expus a essas reflexões filosóficas, cara audiência, porque eu queria ao menos indicar que, ao refletir a respeito da doutrina de Hegel, a positividade que o distingue de Schopenhauer, não pode, em última instância, se sustentar²⁰. O fracasso do sistema logicamente convincente em sua mais elevada forma significa em Hegel o fim lógico da tentativa de uma justificação filosófica do mundo, o fim da pretensão da filosofia de se igualar à teologia positiva. Todas elas repousam direta ou indiretamente na concepção de que o mundo seria obra ou expressão de um espírito verdadeiro. Se o mundo, quanto a sua essência, quanto a sua verdadeira constituição²¹, por outro lado, *não* se liga necessariamente ao espírito, extingue-se a confiança filosófica na existência da verdade em geral. A verdade, então, não é mais preservada em lugar algum senão nos próprios efêmeros seres humano, e é tão efêmera quanto eles. Além disso, a reflexão sobre a efemeridade perde o brilho daquilo que é mais do que efêmero. Ela se torna mera crença; a tentativa de racionalizá-la estava condenada ao fracasso. Lutero teve razão ao hesitar diante de Melanchton.

A filosofia traz em si sua ruína²². Quem começa a filosofar levando em conta a tradição europeia, sem, no entanto, estabelecer para si de antemão o que daí deverá resultar, não tem certeza, antes da experiência, que sua tarefa é absurda. O esforço por alcançar a verdade, que atravessou o Esclarecimento e em Schopenhauer é livre de toda obrigação estabelecida externamente, desemboca, em sua obra, por meio de uma lógica convincente, no ponto em que o conceito de verdade se nega a si mesmo. Do perverso absoluto, da vontade cega como essência, segue-se inevitavelmente a ameaçadora antinomia de que a afirmação do ser eterno e verdadeiro não pode subsistir diante da verdade. A contradição imanente ao pensamento autônomo, que repetidas vezes acaba por implodi-lo e que Hegel conheceu como ninguém e tentou domar com seu sistema, pertence já aos primeiros escritos que se desvinculavam da teologia. Na gnose, assim como na mística judaica e cristã, a contradição constitui o motivo oculto. Só depois de Schopenhauer é que foi possível enunciá-lo abertamente. Como é que a verdade eterna pode existir, se o fundamento do mundo é mau? Schopenhauer conservou o conceito de verdade, ainda que ela conduza a seu próprio negativo; ela significou para ele a decisão de não se dar por satisfeito diante de qualquer ilusão. Seu nome era para ele sinônimo de filosofia. “Quem ama a verdade,

²⁰ Em HGS, o parágrafo se inicia com “Ao refletir sobre a doutrina de Hegel, fica claro que a positividade que o distingue de Schopenhauer...”. [N.T.]

²¹ “quanto a sua verdadeira constituição” é omitido em HGS. [N.T.]

²² HGS: “A filosofia tende a se suprimir”. [N.T.]

despreza os deuses”, lê-se no *Nachlaß* (HN IV (1), p. 286). Mas o que é que acontece com a verdade sem os deuses, sem o único deus? A verdadeira inquietação de Schopenhauer, o tom irritado do estilo livre, desenvolvido no trato produtivo com a grande literatura europeia, me parece ter sua origem naquela divergência que habita o coração da filosofia, mais até do que em seu muito mencionado temperamento, que, antes, não deve ser separado nem mesmo de sua experiência filosófica. A metafísica da vontade irracional como essência do mundo tem de conduzir à reflexão sobre a problemática da verdade. Ela constitui o cerne do pensamento de Nietzsche, e o livre existencialismo possui nela a sua origem. Mas certamente não o existencialismo de aparência, que, por meio da inofensiva palavra do “transcender”, introduz novamente, por assim dizer, pela porta dos fundos, a metafísica positiva, ou até mesmo, assim como a ontologia fundamental, converte em algo positivo, por meio de uma linguagem solene, o medo, o cuidado, o ser-lançado²³ ou, em uma palavra, a própria ausência de sentido e, com isso, confere legitimação filosófica à realidade opressiva.

O pensamento de Schopenhauer é infinitamente atual. Tanto é seu momento que ele é, de maneira instintiva, demasiadamente característico da juventude. Ela tem conhecimento da contradição da verdade autônoma e se irrita profundamente com isso. A filosofia não segue seu caminho para além da história efetiva. Os jovens não adotam mais um pensamento que seja filosoficamente ultrapassado. Caso se tente ocultar ou encobrir a contradição na qual o pensamento tem de incorrer, então eles não perdem a confiança meramente na autenticidade dos mais velhos, mas na da própria cultura à qual eles pertencem. Em todo caso, e por muitas razões internas, a cultura já não é muito valorizada. A tecnologia poupa a lembrança. Os jovens possuem ainda apenas poucas razões para crer na referência dos mais velhos aos mandamentos eternos. Tentam se virar sem eles. Em algumas universidades nos Estados Unidos e até mesmo em países orientais, o positivismo lógico venceu e suplantou a filosofia. Ele toma a própria reflexão como uma atividade qualquer a ser executada, como um negócio. Entre o estabelecimento de fórmulas matemáticas e sua aplicação em tecnologia e na indústria, não há uma diferença fundamental. O positivismo apresenta a conclusão que o fracasso da filosofia positiva sugere. Não é preciso se ocupar com uma verdade filosófica, porque, afinal, ela nem existe. Este é o curto-circuito que a obra de Schopenhauer evita. O que o move é a paixão pela verdade e, de maneira semelhante a Spinoza, ele dedicou a ela sua vida, sem fazer disso um emprego. Mas sua filosofia expressa com perfeição aquilo que a juventude de hoje pressente: que não há um poder junto ao qual a verdade estaria segura, e até mesmo que ela traz em si o caráter da ausência de poder. Para ele, o positivismo tem razão no confronto com a metafísica porque não há um incondicionado que pudesse assegurar a verdade ou a partir do qual ela fosse derivada. A metafísica teológica, no

²³ Aqui, *Geworfensein*, em HGS, *Geworfenheit*.

entanto, tem razão diante do positivismo porque todo enunciado não pode fazer nada senão formular a impossível pretensão não meramente de um efeito esperado, de sucesso, como quer o positivismo, mas de verdade em sentido próprio, sendo indiferente se o falante reflete a respeito disso ou não. Sem refletir sobre a verdade e, com isso, sobre aquilo que ela assegura, não existe um conhecimento a respeito de seu oposto, o desamparo dos seres humanos, em consideração ao qual a verdadeira filosofia é crítica e pessimista, e nem sequer a respeito da dor, sem a qual não há felicidade.

Para Schopenhauer, a filosofia não estabelece nenhum fim prático. Ela critica a pretensão absoluta dos programas, sem promover ela mesma um deles. A visão da ordenação da Terra em termos de justiça e liberdade, que estava na base do pensamento kantiano, se transformou na mobilização das nações, no levante dos povos. Com cada insurreição que se seguiu à grande revolução na França, parece que a substância do conteúdo humanista se reduziu e que a do nacionalismo cresceu. Neste século, foi o próprio socialismo que ofereceu o maior espetáculo da perversão da confissão de fé na humanidade em um intransigente culto ao Estado. Os revolucionários das Internacionais foram vítimas dos líderes nacionalistas. Uma determinada situação da humanidade, reverenciada como a correta, é um objetivo, assim como outros, pelo qual os homens podem com razão se sacrificar. Porém, se ele é hipostasiado como fim absoluto, então justamente por isso não há instância alguma, nem um mandamento divino, nem moralidade, nem – o que não me parece menos digno de atenção – a pessoa conhecida que foi exilada, a amizade –, por meio do qual ele poderia ser limitado. A conexão conceitual é simples. É bom tudo aquilo que serve à humanidade futura. Quão fácil não é a partir daqui a passagem ao delírio de que a própria pátria teria nisso a mais urgente missão? Todo ser finito – e a humanidade é finita – que se apresenta como o final, como o mais elevado, como único, se torna ídolo, que tem apetite por sacrifícios sangrentos e, além disso, a capacidade demoníaca de trocar de identidade, de assumir outro sentido; o novo ídolo é o NÓS nacional²⁴. E ele não é o único. Na medida em que ou objetivos condicionados, ou motivos para a vida em geral, são apresentados à juventude como incondicionados, ela se depara com o escárnio dos que já passaram por isso ou com o falso entusiasmo. Razões para uma vida honesta, que, como queria Schopenhauer, não invocam a mera prudência, mas, por fim, o código penal, têm sua convencionalidade reconhecida. A juventude vê a prática inescrupulosa dos adultos

²⁴ Em HGS, “o novo ídolo é o NÓS nacional” é a frase de início do parágrafo seguinte, que contém as modificações que indicaremos. Lá, o presente parágrafo continua da seguinte maneira: “...de assumir outro sentido. Em oposição à teoria marxiana, a mais recente história de muitas revoluções oferece exemplos aterrorizantes disso. Aquilo a o que Lenin e seus camaradas aspiravam com a tomada do poder era uma sociedade livre e justa. Na realidade, eles prepararam o terreno para uma burocracia totalitária, sob o domínio da qual não há mais liberdade do que houve uma vez no império dos Czares. Que a China moderna esteja entrando agora em uma fase da barbárie, é algo flagrante”.

moralistas, no próprio país e no exterior. E justamente porque ela assume dos adultos meramente a flexibilidade prática e não o *pathos*, porque compreende a ideia apenas como racionalização, a juventude não tem nada a opor à manipulação das massas. Se é conveniente assumi-la, seria simplesmente tolo se opor a ela. A isso se soma o anseio inconsciente, o sentimento da falta e da resistência; por meio da repetição daquilo que é ruim, ela quer provocar inconscientemente o que é bom, para que ele se manifeste mesmo quando é mortal. Em relação ao envolvimento na atrocidade, uma geração cética não é mais imune do que uma que crê²⁵. Seria preciso o anseio que já passou por diversas culturas e que não subscreve inteiramente a nenhuma de suas figuras cristalizadas para não ser submisso aquilo que é falso.

Agora posso dizer de maneira mais clara por que Schopenhauer é o mestre de nosso tempo.²⁶ A doutrina da vontade cega como aquilo que é eterno retira do mundo o enganoso fundo dourado que a velha metafísica oferecia a ele. Ao expressar e ao manter no pensamento aquilo que é negativo, em completa oposição ao positivismo, é exposto pela primeira vez o motivo para a solidariedade entre os homens e os seres em geral: o desamparo. Nenhuma aflição é compensada em um além qualquer. O ímpeto de amenizá-la nessa vida surge da incapacidade de, tendo plena consciência dessa maldição, suportá-la e tolerá-la quando existe a possibilidade de acabar com ela. Para semelhante solidariedade, que se deve à falta de esperança, o conhecimento do *principii individuationis* é secundário. Quanto mais sublime, quanto menos cristalizado é um caráter, tanto mais indiferente é para ele a proximidade ou a distância em relação ao próprio *eu*, tanto menos ele diferencia entre aquilo que é o mais distante e o que é o mais próximo ao trabalhar em ambos, trabalho que ele não é capaz de abandonar, ainda que se iguale ao de Sísifo. Ficar ao lado daquilo que é temporal, contra aquilo que é impiedosamente eterno, é o que significa moral no sentido schopenhaueriano. Nem mesmo o mito²⁷ da transmigração das almas, de acordo com o qual a alma, depois da morte, fora do tempo e do espaço encontra o corpo que deve corresponder ao ponto de seu processo de purificação, exerce influência sobre a moral, pois, do contrário, ela seria cálculo. A impiedosa estrutura da eternidade poderia ser capaz de engendrar a comunidade dos desamparados, assim como a injustiça e o terror na sociedade possuem como consequência a comunidade dos resistentes. Aqueles estudantes que fugiram do oriente, que nos primeiros meses após sua chegada são felizes porque há o domínio

²⁵ Em HGS, o parágrafo, a partir daqui, é concluído da seguinte forma: “Antes, a vida desencantada condiciona, junto à toda pressão pelo sucesso, o sentimento abrangente da ausência de sentido, no qual certamente prospera a falsa crença. Para resistir a ela, seria preciso o anseio que já passou por diversas culturas e que não subscreve inteiramente a nenhuma de suas figuras cristalizadas, o anseio por aquilo que é diferente”.

²⁶ No lugar dessa frase, o parágrafo em HGS é iniciado com: “A doutrina de Schopenhauer tem significado no presente já pelo fato de denunciar os ídolos de maneira implacável e de se recusar a ver o sentido da teoria na engenhosa representação daquilo que já existe. Ela é sóbria sem ser filosoficamente resignada”.

²⁷ HGS: acréscimo de “budista”.

da liberdade, mas acabam por ficar tristes, porque não há amizade, possuem a experiência disso. Com o horror, para resistir ao qual eles se uniram, desaparece também a felicidade. O conhecimento da realidade possibilitaria sua renovação. Perseguição e fome dominam completamente a sociedade ainda hoje. Quando a juventude reconhece a contradição entre a situação das forças humanas e a situação da Terra e não permite que nem nacionalismos fanatizantes nem teorias de uma justiça transcendente lhe turvem o olhar, pode-se esperar que identificação e solidariedade se tornem decisivas em sua vida. O caminho para se chegar até aí passa pelo conhecimento tanto da ciência como da política, assim como das obras da grande literatura.

Em meio à luta contra o conteúdo positivo do judaico-cristianismo, sobretudo do dogma de um deus igualmente poderoso e justo, Schopenhauer, de maneira semelhante a Hegel, não se cansou de enfatizar a relação de sua obra com o pensamento teológico. Em certo sentido, diz ele, poder-se-ia chamar sua doutrina de “a verdadeira filosofia cristã” (*Sobre a Ética* [P II], § 163, p. 176). O cristianismo reconhece a humildade e o amor como sua mais íntima essência. Schopenhauer foi capaz de, no fundo, não ver diferença alguma entre semelhante amor e sua própria compreensão da renúncia da afirmação do próprio *eu* isolado, da vingança e da perseguição, a não ser pelo fato de que, para ele, o trabalho voltado aos outros não estava ligado a qualquer esperança de salvação de si mesmo. É altamente duvidoso, no entanto, o quanto a visão cristã é capaz de, sem dogma, se espalhar pelo mundo, o quão longe o pensamento europeu ainda é capaz de, no futuro e sob a forma que assumiu em Schopenhauer, desempenhar uma tarefa histórica. Muito antes dos tempos de suporte econômico, os missionários realizaram a propaganda da Europa.²⁸ Por trás da acusação de terem sido os “emissários do algodão”, sua grandeza foi muito frequentemente esquecida. Desde as experiências no Paraguai, encontravam-se entre eles grandes personagens, que compreendiam que o estágio avançado dos países dos quais eles vinham impunha-lhes uma rara responsabilidade diante dos assim chamados primitivos. No entanto, a dinâmica econômica, a dissolução do pensamento filosófico a respeito do absoluto por meio da ciência e da técnica e o fato de a crença europeia, através de sua recusa, ter sido exposta como uma religião nacionalista substituta por meio de disputas de poder e guerras mundiais, limitaram muito as possibilidades da missão. Os africanos, outrora subjugados pelos civilizados, tomaram conhecimento apenas de poder e violência como o verdadeiro deus das nações desenvolvidas, que eles admiravam e que hoje emulam. O Islã, que Schopenhauer desprezava pelo fato de, entre todas as religiões, ser a que mais se aproxima do fanatismo coletivo e da positividade brutal, satisfaz de maneira melhor do que o faz a religião da cruz o despertar de povos selvagens, cujas insurreições desde

²⁸ Aqui: “...haben die Missionare die Werbung für Europa geleistet”. Em HGS: “... haben Missionare für Europa geworben”.

sempre foram inconciliáveis com o espírito e a letra do cristianismo. Não a “prática de seus fiéis”, isto é, dos povos europeus, que na história constitui um capítulo obscuro, mas sim a moral de sua doutrina é, para Schopenhauer, “de uma espécie mais alta do que a das religiões restantes que jamais surgiram na Europa” (E II, p. 168). O Islã, por outro lado, exige pouco de seus convertidos e é a favor da conquista de novos territórios. A concordância entre teoria e prática convence os nativos. Eles querem, afinal, ser bem-sucedidos no mundo. Se eu li corretamente, um a cada quatro ou cinco muçulmanos se converte hoje ao cristianismo. Schopenhauer teria se sentido confirmado. O que ele afirmou a respeito dos indivíduos, que eles seriam uma expressão de uma vontade cega por existência e bem-estar, é evidente hoje nos povos²⁹, e precisamente por isso sua doutrina me parece a forma do pensamento filosófico que está à altura da realidade. Com uma política mais esclarecida, ela partilha o traço de ser desprovida de ilusões; com as tradições teológica e filosófica, a força da expressão conceitual. Não existe um pensamento do qual a época atual mais poderia precisar e que, diante de toda falta de esperança – porque ele a enuncia – mais entenda de esperança, do que o seu³⁰.

Referências bibliográficas

GOETHE, Johann Wolfgang von. *West-Östlicher Divan*. München, Winkler, 1982.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora UNB, 1995.

HORKHEIMER, Max. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr 1955*. Band 36. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1955. pp. 49-57.

HORKHEIMER, Max. Die Aktualität Schopenhauers. In: *Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft für das Jahr 1961*. Band 42. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1961. pp. 12-25.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo - Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁹ HGS: “..., é evidente hoje nos grupos sociais, políticos e raciais em todo o mundo, e precisamente...”

³⁰ HGS: “Existem poucos pensamentos dos quais a época atual mais poderia precisar e que, diante de toda falta de esperança – porque ele a enuncia – mais entendam de esperança, do que os seus”.

NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen – Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher*. In: Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd.1. München/Belin/New York: DTV/Walter de Gruyter, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*. In *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände. Band 2. München: DTV, 1985.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852*. In *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände. Band 4.1. München: DTV, 1985.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação – Tomo II*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*. In *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*. Herausgegeben von Ludger Lütkehaus. Band V. Zürich: Haffmans, 1991.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética – Parerga e Paralipomena (v.II, t.II)*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método – Parerga e Paralipomena (v.II, t.I)*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2015.

WALLACE, William. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). *Encyclopedia Britannica – Eleventh Edition*. Vol. XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

Recebido: 29/11/18
Received: 11/29/18

Aprovado: 11/12/18
Approved: 12/11/18