



# SCHOPENHAUER E A RELIGIÃO

---

Eli Vagner Francisco Rodrigues  
Gleisy Picoli  
Vilmar Debona  
(Orgs.)

---

*Néfi*Online

# Schopenhauer e a religião

# Schopenhauer e a religião

Eli Vagner Francisco Rodrigues  
Gleisy Picoli  
Vilmar Debona  
(Orgs.)

*Néfi*Online  
Florianópolis  
2021

**Universidade Federal de Santa Catarina**

Reitor: Ubaldo César Balthazar

**Departamento de Filosofia**

Chefe: Franciele Bete Petry

**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Coordenador: Vilmar Debona

**NÉFIPO – Núcleo de Ética e Filosofia Política**

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

### **Conselho Editorial**

#### **Corpo Editorial da**

#### ***NéfiPO*Online**

Alessandro Pinzani  
Aylton Barbieri Durão  
Diego Kosbiau Trevisan  
Darlei Dall’Agnol  
Delamar Dutra  
Denilson Luís Werle  
Franciele Petry  
Janyne Sattler  
Maria de Lourdes Borges  
Milene Tonetto  
Vilmar Debona

Alberto Pirni  
Amandine Catala  
Amaro Fleck  
Cristina Foroni Consani  
Felipe Gonçalves Silva  
Fernando Costa Mattos  
Fred Rauscher  
Joel T. Klein  
Jorge Sell  
Luiz Repa  
Maria Clara Dias  
Monique Hulshof  
Nathalie Bressiani  
Nunzio Ali  
Nuria Sánchez Madrid  
Nythamar Oliveira  
Robson dos Santos  
Rúrion Melo  
Thomas Mertens  
Yara Frateschi

## NÉFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Diego Kosbiau Trevisan

Vice-coordenador: Denilson Luís Werle

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis

Caixa Postal 476 Departamento de Filosofia – UFSC

CEP: 88040-900

<http://nefipo.ufsc.br/>

Capa: Manuela Siebert

Tema/foto: “Skulls”, de Ron Mueck

Revisão: Vilmar Debona, Eli Vagner F. Rodrigues e Gleisy Picoli

Diagramação e Editoração: Rodrigo F. Barbosa e Vilmar Debona

### Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

S373 Schopenhauer e a religião [recurso eletrônico] / Eli Vagner Francisco Rodrigues, Gleisy Picoli, Vilmar Debona (Orgs.). – Florianópolis: Néfipline, 2021.  
318 p.

E-book (PDF)

Modo de acesso: <http://www.nefipo.ufsc.br/nefipline-2/>  
ISBN 978-85-8328-064-4

1. Filosofia e religião. 2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860.  
I. Rodrigues, Eli Vagner Francisco. II. Picoli, Gleisy.  
III. Debona, Vilmar.

CDU: 1

Elaborada pela bibliotecária Dênira Remedi – CRB-14/1396



Licença de uso Creative Commons

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)

## Sumário

**Apresentação** ..... 8

*Eli Vagner Francisco Rodrigues, Gleisy Picoli, Vilmar Debona*

**Sin and Grace: the “Great Truth” of Christianity in Schopenhauer** ..... 18

*Matthias Kofler*

**O “Diálogo sobre a religião” de Schopenhauer e a questão do irracionalismo** ..... 38

*Guilherme Marconi Germer*

**A relação entre a filosofia de Schopenhauer e o Cristianismo.**80

*Selma Bassoli*

**A alegoria religiosa como recurso estético de exposição ética em Schopenhauer** ..... 101

*Anerson Gonçalves de Lemos*

*Vilmar Debona*

**Pensar Nagô com Schopenhauer** ..... 130

*Jarlee Salviano*

**O problema da teleologia orgânica e a prova físico-teológica da existência de Deus** ..... 146

*Pedro Damasceno Uchôas*

<b>Razão e religião na filosofia pós-kantiana .....</b>	<b>178</b>
<i>Flamarion Caldeira Ramos</i>	
<b>Schopenhauer e o “neo-hinduísmo” de Paul Hacker .....</b>	<b>203</b>
<i>Diana Chao Decock</i>	
<b>Necessidade e capacidade metafísicas: Aspectos do diálogo de Schopenhauer com a religião.....</b>	<b>227</b>
<i>Eduardo Ribeiro da Fonseca</i>	
<b>Asseidade e culpa no ordenamento moral do mundo .....</b>	<b>256</b>
<i>Eli Vagner Francisco Rodrigues</i>	
<b>Schopenhauer e a religião: figuras de Agostinho e Lutero na obra schopenhauriana.....</b>	<b>288</b>
<i>Gleisy Picoli</i>	

## Apresentação

*Minha filosofia* está para as *religiões* como uma linha reta está para várias curvas que correm paralelamente a ela: com efeito, *sensu proprio*, ela exprime e alcança por via direta até mesmo o que aquelas só mostram com eufemismos e alcançam com rodeios.

(A. Schopenhauer, HN IV, 86-87, grifos do autor)

A filosofia de Arthur Schopenhauer estabelece um diálogo peculiar com as tradições religiosas tanto do Ocidente quanto do Oriente. A concepção ética desenvolvida pelo filósofo está diretamente relacionada com tradições do cristianismo, do budismo e do hinduísmo; e não faltam em sua obra reflexões sobre o judaísmo e o islamismo, mesmo que estas sejam, em alguns casos, depreciativas. O que intriga e ocupa inúmeros pesquisadores da obra do mestre de Frankfurt é a forma como Schopenhauer incorpora princípios e elementos das tradições religiosas ao mesmo tempo em que se manifesta firmemente a favor do rigor filosófico: “a filosofia deve permanecer cosmologia e não se tornar teologia” (W II, cap. 48).

O filósofo se posiciona frente ao fenômeno religioso sobretudo a partir de uma ideia central sintetizada nesta definição de humanidade: *Er ist sonach ein animal metaphysicum* [*metaphysisches Lebewesen*] (ele é, conseqüentemente, um animal metafísico [ser vivo metafísico]) (SW, III, 176). No plano ético,



assimilará, p. ex., elementos do cristianismo, lançando mão de noções como pecado original, graça e redenção; e do hinduísmo, em cuja fórmula mística *tat-tvam-asi* repousaria o próprio fundamento da moral, a compaixão. De outro modo, porém, criticará com veemência tanto a estrutura dogmática de doutrinas religiosas, quanto a psicologia da religião e a influência da formação religiosa sobre a mentalidade popular. O belo e acirrado diálogo entre seus personagens Demófilo e Filaleto, no capítulo “Sobre a religião” de *Parerga e Paralipomena*, denuncia a força dos dogmas religiosos, seus fanatismos e intolerâncias que, em todos os tempos, conduzem a guerras sanguinárias de religião e “nacionais” (P II, 385); e que, em qualquer parte do mundo, podem asfixiar a consciência, bem como toda compaixão e toda humanidade em nome do divino (P II, 353).

Importante, aqui, é ter presente que a sensação de enigma (*Rätselhaftigkeit*) em relação à vida não pode ser resolvida pela ciência; e que a solução para o problema existencial não pode ser encontrada na experiência: tanto uma quanto outra seria eminentemente metafísica. Mas, como se trata de uma metafísica imanente, esta exhibe pontos de contato com tradições religiosas que, por meio de mitos e dogmas, em alguns casos específicos, chegam por uma linguagem própria, em *sensu allegorico*, às mesmas verdades da filosofia - ainda que, por isso mesmo, sob o manto da mentira.

Ora, após as múltiplas apreciações críticas elaboradas por Nietzsche, que também o notou como o primeiro ateu convicto da filosofia alemã, a perspectiva ética de Schopenhauer foi resgatada, p. ex., na segunda metade do século passado sob a influência de Horkheimer. O pai da Teoria Crítica, sabendo

diferenciar a metafísica e os elementos de crítica social dos posicionamentos políticos de Schopenhauer, viu neste um modelo ético que poderia apontar respostas futuras no campo da filosofia moral, que se vê perplexa ante a marcha incontrollável da técnica, da absolutização da ciência e de uma concepção de progresso como sintoma da afirmação da vontade irracional e autofágica. A recuperação da teologia nos últimos escritos de Horkheimer, com a ideia de anseio pelo inteiramente outro e de uma solidariedade laica, se inspirará no autor de *O mundo como vontade e representação*, que teria fundado filosoficamente o amor ao próximo sem depender de questionáveis prescrições religiosas. Uma participação “a-religiosa” no combate ao sofrimento alheio seria mais autêntica porque, mesmo tendo momentos teológicos, evitaria a sanha do fanatismo que, notadamente quando unido a falsos patriotismos e orgulhos nacionais, produz o contrário da identificação com todo ser que sofre. Daí podermos ter contribuições em vista de certas reconsiderações de teses aproximativas entre filosofia e religião como interessante tendência da pesquisa schopenhaueriana. Uma tendência que já recebeu a impactante contribuição do aluno e herdeiro de Horkheimer na Universidade de Frankfurt, Alfred Schmidt, em textos tão relevantes quanto (ainda) pouco estudados, como o seu livro *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie* [A verdade travestida de mentira: a filosofia da religião de Schopenhauer].

Com efeito, surgiram nas duas últimas décadas diversos estudos que, de um lado, colocam em questão a própria relação de Schopenhauer como estudioso das religiões orientais e suas

fontes e, de outro, evidenciam a coerência e a contundência das teses schopenhauerianas no campo da assim chamada “filosofia da religião”; assim como inserem o filósofo no horizonte de uma das mais profícuas linhas de pesquisa da atualidade, aquela que trata do diálogo entre as tradições orientais e ocidentais de pensamento.

Foi a partir desses elementos contextuais que fizemos a proposta para a publicação de um livro com a temática Filosofia e Religião no horizonte da filosofia de Schopenhauer, a fim de reunir resultados de pesquisas de estudiosos tanto da obra de Schopenhauer quanto de filosofias que com ela dialogam no Brasil e no mundo.

## **A obra**

Abrimos o livro com um texto do Prof. Matthias Koßler, presidente da Schopenhauer-Gesellschaft, que esclarece a forma com a qual Schopenhauer sustenta o dogma do pecado original e o mistério da graça como as grandes verdades do cristianismo. Koßler explica como Schopenhauer usa os dogmas cristãos enquanto comparação e confirmação: “A doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) são realmente a grande verdade que constitui o cerne do cristianismo; o resto é principalmente embrulho, coberturas e apêndices” (W I, 433). Com esta redução da doutrina cristã a um “núcleo” do qual se deve remover a “casca”, a relação de Schopenhauer com o cristianismo torna-se, segundo o autor, mais clara. A história bíblica sobre a queda de Adão e a herança do pecado aos seus descendentes nada mais seria do que uma

ilustração da verdade filosófica, que Schopenhauer apresentou com sua teoria da vontade como essência do mundo e sua afirmação. Em contraste, a história da vida e morte de Cristo e o perdão dos pecados pela graça divina é uma ilustração da ética da negação da vontade de Schopenhauer. Enquanto na religião a verdade se torna acessível às pessoas comuns “por meras fábulas”, ela é, pelo menos em seus “resultados morais”, “fundamentada racionalmente e na conexão das coisas” na filosofia de Schopenhauer. A “grande verdade” é, portanto, principalmente um conhecimento filosófico, que também aparece na forma de religião apenas por uma questão de melhor compreensibilidade.

No segundo capítulo, Guilherme Marconi Germer propõe que testemos a crítica de Lukács a Schopenhauer, segundo a qual este último teria depreciado a filosofia, a razão e o entendimento e demonstrado certo reacionarismo feudal, sobretudo e de maneira mais clara em seu discurso sobre a religião, que se conclui com a vitória de Demófilo sobre Filaleto, em seu diálogo fictício sobre o tema, ao demonstrar que a manutenção da ordem e legalidade exigem a religião. Segundo Germer, essa leitura não se sustenta: Filaleto recuou com coisas ínfimas nesse diálogo, seus argumentos são muito fortes e não foram contestados; a defesa de Demófilo citada por Lukács tampouco é aceita por Filaleto ou por Schopenhauer nos seus textos diretos, e o último conclui seu capítulo sobre a religião no mesmo diapasão de aguda antirreligiosidade de Filaleto: “todas as religiões são antagônicas à cultura” (P II, §182, 466), e devem desaparecer com a evolução da última. Germer conclui que “se Lukács apresenta uma leitura tão problemática assim no aspecto que “se manifesta da maneira mais clara” para ele, é muito

provável que sua interpretação global de Schopenhauer seja, de fato, como sinaliza Flamarion Caldeira Ramos, “aparentemente disparatada”.

Selma Bassoli, no terceiro capítulo, apresenta uma reflexão sobre o posicionamento de Schopenhauer frente ao tema da religião. Segundo a autora, Schopenhauer se posiciona de duas formas diferentes em relação ao Cristianismo. Por um lado, ele defende a proximidade entre os seus conceitos filosóficos de afirmação e negação da vontade e os dogmas cristãos do pecado original e do efeito da graça. Mas, por outro lado, ele defende uma separação rigorosa entre filosofia e religião. O objetivo de Bassoli será, então, mostrar que, para Schopenhauer, a filosofia, independentemente da religião, é suficiente para fundamentar racionalmente as verdades filosóficas.

No quarto capítulo, temos a contribuição de Anerson Gonçalves de Lemos e Vilmar Debona. Os autores pontuam que em meio à complexidade da abordagem de temas relacionados à religião por Schopenhauer, há um tema sobre o qual podemos verificar uma posição clara e invariável do filósofo. Trata-se da sua concepção de que há um potencial das religiões em apresentar verdades metafísicas por meio de alegorias. Essa posição não somente é repetida em várias de suas obras e justificada teoricamente, mas também em termos concretos, pela abundância de alegorias utilizadas por ele em suas exposições de conceitos éticos. Lemos e Debona analisam a importância da alegoria religiosa tanto como forma de mediar a relação entre o conhecimento conceitual e o intuitivo quanto como modo de conhecimento privilegiado, como maneira peculiar de sustentar o

parentesco preconizado pelo filósofo entre os âmbitos estético e ético.

O quinto capítulo traz uma contribuição que aproxima o pensamento brasileiro de nossas pesquisas sobre o mestre de Frankfurt, demonstrando o alcance tanto da obra de Schopenhauer como influência global quanto da contribuição de Muniz Sodré para o pensamento brasileiro. Jarlee Salviano procura delinear os contornos do pensamento de Schopenhauer que aparecem na obra “Pensar Nagô”, de Muniz Sodré, como um dos principais referenciais teóricos de sua construção de uma filosofia afro-brasileira. E ainda trata de verificar outras possibilidades argumentativas constantes na obra de Schopenhauer que ficaram ausentes na leitura de Sodré e que poderiam, segundo Salviano, figurar muito bem no seu ensaio, a exemplo das críticas antiescravagistas do filósofo alemão, bem como a presença do *tat tvam asi* (isso és tu) do hinduísmo em sua obra, utilizado por Schopenhauer para alicerçar sua ética da compaixão, o que permitiria uma aproximação à filosofia Ubuntu, principal peça teórica dos elementos da cultura africana de que lança mão o escritor baiano.

Pedro Damasceno Uchôas nos apresenta, no sexto capítulo do livro, uma abordagem da obra de Schopenhauer destacando a maneira como o filósofo compreende a teleologia na natureza sem que, necessariamente, ela implique a existência de uma inteligência divina responsável por pensar o mundo e concebê-lo em sua ordem. Segundo Uchôas, a ordem do mundo, para o filósofo, deve ser proveniente da unidade da Vontade em sua manifestação, e não de conceitos como o de fim e o de propósito. Schopenhauer teria concebido a teleologia não como

um indicativo de uma inteligência suprema e divina, mas como correlata à unidade do ser essencial do mundo, uma vontade inconsciente que necessita devorar a si mesma.

No capítulo sétimo, Flamarion Caldeira Ramos apresenta uma introdução ao debate sobre filosofia e religião que atravessa toda a filosofia clássica alemã, de Kant até o pessimismo filosófico do século XIX. A reflexão proposta por Ramos está centrada na reconfiguração da questão sobre os limites da racionalidade nos pensamentos dos pós kantianos Hegel e Schopenhauer. O autor explica como foi possível que em Kant a religião, de certa forma, se dissolveu na moral, em Hegel na filosofia especulativa, e, em Schopenhauer, ela teria servido como ilustração de uma visão pessimista de mundo até ser totalmente absorvida e superada pelo discurso racional que procura fundamentar sua cosmologia pessimista.

No capítulo oitavo, entram em cena aspectos dos estudos orientalistas de Schopenhauer. Diana Chao Decock, com o texto “Schopenhauer e o neo-hinduísmo de Paul Hacker”, destaca, como indica o título, o trabalho de Paul Hacker no horizonte das diversas pesquisas sobre o impacto da literatura sânscrita na filosofia de Schopenhauer. Decock aponta, no entanto, que poucos são os estudos sobre a influência do filósofo alemão no hinduísmo contemporâneo, em especial, no pensamento de Vivekananda. Paul Hacker seria um dos principais indólogos do séc. XX e o grande idealizador da categoria “neo-hinduísmo”, cuja justificativa assenta-se na influência da interpretação schopenhaueriana da fórmula sânscrita *tat tvam asi* (isso és tu) nas reflexões éticas de Vivekananda. O texto de Decock nos conduz a questões atuais relativas ao estudo tanto do orientalismo como da

própria influência de Schopenhauer sobre o hinduísmo contemporâneo.

No capítulo nono, Eduardo Ribeiro da Fonseca apresenta dois aspectos da relação de Schopenhauer com a religião. O primeiro seria a flagrante distinção feita por ele entre a física, a metafísica filosófica e metafísica popular ou religião, tal como aparece nos *Ergänzungen* de 1844, especificamente no capítulo “Sobre a necessidade metafísica da humanidade”. A segunda, o uso que Schopenhauer faz de conceitos e categorias religiosas no âmbito de sua própria filosofia. Diante dessas duas perspectivas, o autor se pergunta: a aparente contradição entre as duas posições presentes na obra do filósofo tem coerência se avaliada internamente no contexto de seu sistema filosófico? A partir dessa questão, Fonseca nos conduz a uma interessante reflexão sobre as nossas necessidades e as nossas capacidades metafísicas, sempre sob o olhar crítico de Schopenhauer.

No décimo capítulo, Eli Vagner Francisco Rodrigues se debruça sobre os conceitos de culpa e asseidade tal como aparecem na obra de Schopenhauer e questiona até que ponto o uso que Schopenhauer faz do termo e da concepção escolástica de asseidade representa, de fato, um recuo dogmático por parte do filósofo; ou se o aproveitamento e a assimilação de noções oriundas da tradição teológica efetivada em sua filosofia devem ser interpretadas como alegorias e, portanto, merecem um tratamento hermenêutico específico baseado na distinção entre discurso filosófico e discurso religioso dentro de seus limites e intencionalidades.

No capítulo final, Gleisy Picoli analisa o tratamento dado por Schopenhauer às doutrinas cristãs de Agostinho e



Lutero, a fim de esclarecer um aspecto fundamental da obra de Schopenhauer, a saber, a concordância de sua ética com os dogmas da religião cristã, declarada pelo filósofo na seção 70 de *O mundo como vontade e como representação*. A autora nos apresenta um estudo rigoroso e esclarecedor sobre os problemas da lei, da fé e da justificação nas visões de Agostinho e Lutero, bem como uma incontornável passagem pelo problema da liberdade humana. Em sua investigação, ela nos direciona para a questão da linguagem e da experiência e enfoca o problema do indizível no limite da experiência mística. Na conclusão de seu texto, Picoli estabelece um diálogo com importantes autores que trataram do tema, como Nishida, Matthias Koßler, Jair Barboza e Oswaldo Giacoia Junior.

Florianópolis, outubro de 2021.

*Eli Vagner Francisco Rodrigues*

*Gleisy Picoli*

*Vilmar Debona*

# Sin and Grace: the “Great Truth” of Christianity in Schopenhauer

Matthias Kößler\*

In § 70 of the *World as Will and Representation*, at the end of the explanation of his theory of affirmation and denial of Will, Schopenhauer uses the Christian dogmas of the original sin and the redemption by divine grace as comparison and confirmation: “The doctrine of original sin (the affirmation of the will) and redemption (negation of will) is really the great truth that makes up the core of Christianity; the rest of it is mostly only wrapping, coverings and appendages” (WWR 1, 433)<sup>1</sup>. With this reduction of the Christian doctrine to a “core” from which one should remove the “shell” Schopenhauer’s relationship to Christianity becomes clear: According to him the biblical story about the fall of Adam and the bequeathal of sin to his descendants is nothing but

---

\* President of the Schopenhauer-Gesellschaft. Professor at the Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

<sup>1</sup> Schopenhauer is quoted from the *Cambridge Edition of the Works of Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway e. a. Cambridge 2009-2018, using the abbreviations according to the guidelines of the Schopenhauer-Jahrbuch, in particular: WWR 1/2 = *The World as Will and Representation*, vol. I/II; FW = *Prize Essay on the Freedom of Will*; WN = *On the Will in Nature*; PP = *Parerga and Paralipomena*. In a few cases I corrected the translation slightly.

an illustration of the philosophical truth, which Schopenhauer presented with his theory of the will as essence of the world and its affirmation. By contrast, the story of the life and death of Christ and the forgiveness of sins by divine grace is an illustration of Schopenhauer's ethics of the denial of will. Whereas in religion the truth is made accessible to common people "by mere fables", it is, at least in its "moral results", "grounded rationally and in the connection of things" (PP I, 121) in Schopenhauer's philosophy. The "great truth" is, thus, primarily a philosophical knowledge, which appears as well in the form of religion only for the sake of better comprehensibility.

Christian doctrine symbolizes *nature*, the *affirmation of will to life*, using *Adam*, because it focuses on the Idea of human beings in their unity, not the individual in accordance with the principle of sufficient reason; the sin that we inherited from Adam, i. e. our unity with him in the Idea, which is expressed temporally through the bond of procreation, causes us all to share in suffering and eternal death. Conversely, Christian doctrine symbolizes *grace*, the *negation of the will, redemption*, in the form of God become man, who, being free from all sinfulness, i. e. from all life-will, cannot have arisen from that most decisive affirmation of will as we did, and cannot have a body like ours, which is to say a body that is nothing but concrete will through and through, appearance of the will (WWR 1, 432).

The claim of a correspondence between sin and affirmation of will on the one side and between grace or

redemption and the denial of will on the other side is in need of some explanation<sup>2</sup>.

### Affirmation of the Will to Live and Original Sin

To begin with the theory of the affirmation of the will to live, the question arises what it has got to do with the unity of human beings in the Idea as it is symbolized in the inheritance of sin. And generally: How can the will to live as being *nature* have the character of an affirmation or of a sin? In § 60, which explores the affirmation of Will, Schopenhauer gets more specific. Here, he explains that "the most decisive affirmation of the will to live" (WWR 1, 354) is the satisfaction of the sex drive going beyond the individual by referring to the species. Affirmation of the life of the species according to Schopenhauer means the perpetuation of individuality and so the perpetuation of suffering and death, which are connected with individuality. For, individuality is the most

---

<sup>2</sup> More extensively I have dealt with Schopenhauer's relationship to Augustine and Luther in *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg, 1999; Schopenhauers Ethik als Rettung der christlichen Moral? Probleme und Bedingungen atheistischer Ethik. In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, ed. D. Birnbacher. Würzburg, 1996, 59-7; Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und Empirie. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther. In: *Für einen realen Humanismus*, ed. W. Jordan / M. Jeske. Frankfurt am Main, 2006, 115-127; „Eine höchst überraschende Übereinstimmung“ – Zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer. In: *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, ed. Norbert Fischer. Bd. 2. Hamburg, 2009, 111-125. Grenzbestimmungen der Vernunft bei Luther und Schopenhauer. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 78, 1997, 11-29.

intensive self-dichotomy of the will fighting against himself in his different forms, and as a result, there are greatest suffering and most fearful death. Thus, the procreation of an individual means the creation of suffering and death. And this is the reason why it is connected with guilt that makes itself felt in the shame at the procreative act. Since the difference between the begetter and the begotten exists only in appearance dependant on time and space, whereas the will as thing-in-itself is one and the same in both, the guilt falls to both equally. This is “the guilt of existence itself” (WWR 1, 281), which inheres every human being due to his birth.

This view is presented mythically in the dogma of the Christian doctrine that we all are part of Adam’s fall (which is obviously only the satisfaction of sexual desire) and thereby guilty of suffering and death (WWR 1, 355).

This explanation of the original sin by the satisfaction of sexual desire, which seems rather simple in comparison with Schopenhauer’s authorities Augustine and Luther, however, does not give an answer to the questions raised above. Satisfaction of the sexual drive is something human beings share with animals and, in a wider sense, even with plants. Probably nobody will ascribe the concept of sin to the latter. Furthermore, the alignment to the species is objectively rather in contrast to the principle of individuality, as can be seen in animals, which have no individuality but merely a character of the species. Thus, there must be something specific in the satisfaction of the sexual drive *in human being* that sets him apart from animals and that as well puts the relation between species and individual into another light. This

specific feature is the possibility of a negation of will: Only the possibility of negation generally constitutes affirmation as such and as something that can be associated with the concept of guilt. Of course, it is not the case that sin originates from a choice in the sense of a *liberum arbitrium indifferentiae*. Schopenhauer sticks to the claim that affirmation of the will to live makes up the nature of human being: "The affirmation of the will is the constant willing itself, undisturbed by any cognition, as it fills the lives of human beings in general" (WWR 1, 353). The denial of will is directed against that nature and therefore it is so difficult to explain it in human terms that Schopenhauer refers to the Christian doctrine of the effect of grace in order to illuminate it. We will refer to this subject later.

By defining sin as the nature of a human being that is ascribed to him simultaneously as guilt, Schopenhauer indeed comes close to the doctrine of grace as it is in Luther (in Augustine, sin is no nature (*natura*) but a state (*affectio*)). In Luther, the problem goes back to dogmatic conditions: On the one hand, human being is bad by nature and on the other hand, he is created by God. God, as being good and just cannot be the origin of an evil nature. Consequently, the evil nature must be ascribed as a sin to the human being himself. In his *Disputatio contra scholasticam theologiam* Luther overstates this doctrine, expressing the contradiction in two theses about human will following immediately each other: "8. And it does not follow from this that he is bad by nature, i. e. by the nature of evil, as it is with the Manichean. 9. Nevertheless he is a nature that is naturally and

inevitably bad and corrupt”<sup>3</sup>. Now, Luther does not try to mediate this contradiction, for instance, with the attempt of a theodicy. On the contrary, the very hardening of the contradiction shall lead to the realization that we must believe in the original sin as a truth that goes beyond reason, so that “the injustice of God, which is supported by proofs that neither reason nor the light of nature can resist, is removed quite easily by the light of the gospel and the knowledge of grace”<sup>4</sup>. Therefore, what Luther says about the fall of man is only that it springs from the presumption of reason to judge the Word of God, namely the commandment in the Garden of Eden. Any further explanations or comments, even the attempt of a theodicy, would be just a sign of this presumption, which constitutes sin. Reversely, those who like to be blessed by grace must by faith take every sin and must ascribe every goodness and justice to God.

Such a consequence of the contradictoriness of the moral nature of human being by faith is not for Schopenhauer. He is always insisting that suffering and wickedness in the world are in “dissonance” with the concept of “an omniscient, all-benevolent and at the same time omnipotent being” and must lead to a “bitter indictment against the creator” (PP II, 271). Whereas the

---

<sup>3</sup> LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam* 1517, 224: „(8.) Nec ideo sequitur, quod sit naturaliter mala, id est, natura mali, secundum manicheos. (9.) Est tamen naturaliter et inevitabiliter mala et viciata natura“ (my translation).

<sup>4</sup> LUTHER, *De servo arbitrio* 1525, 785: „tamen haec iniquitas Dei vehementer probabilis et argumentis traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturae potest resistere, tollitur facillime per lucem Evangelij, et cognitionem gratiae ...“ (my translation).

inconsistency as well as its indecency of the issue "disappear as soon as we abstract away from the fundamental Jewish dogma [of the Creator God] and see human beings not as the work of someone else, but rather of their own wills. Then everything is at once clear and correct: then there does not need to be freedom in the *operari* [acting], because it lies in the *esse* [being], which is where sin lies too, as original sin [...]" (WWR 1, 434).

In order to understand how the unity of nature and guilt in human beings is seen by Schopenhauer on the basis of the "aseity" (WN, 443) of will, we have to consider his theory of character. The theory of character does not occupy a large part in the main work. But it is inserted in the ethics precisely at the place where the question of the coexistence of freedom and necessity in the affirmation of will is discussed. This question too is given an answer that is for the time being simplistic but becomes significantly more complicated with its further development. As thing-in-itself, will is free, while appearing as individual, as a person, it is not free. For, being subjugated to the principle of reason it is necessitated to act by its motives according to the law of motivation, just like a ball is necessitated to roll by an impulse. Although the acting of a person "presents itself with the lawlikeness of a force of nature", still every particular deed, as being the appearance of the will that is free in itself, "can be ascribed to the free will and registers itself as such directly in consciousness" (WWR 1, 315). The acting person feels responsibility and blame for his deed. Following Kant, Schopenhauer calls the will as thing-in-itself, which appears in a person, the (free) intelligible character, while the appearing individuality is called the (not free) empirical character. Human beings are free – and guilty – not by their deeds,



which belong to the realm of appearances, but in their very being and essence that moulds their conduct and becomes visible by it.

However, this apparent clear relation between being and acting is complicated by the fact that human beings have reason and thoughtful awareness (*Besonnenheit*) and therefore can distinguish between what they are able to will and what they actually will and do. A human being “finds in himself a disposition for all the many human aspirations and abilities: but without experience, he is not aware of the extent to which these are present in his individuality [...]” (WWR 1, 330).

Even if motives determine the acting of a human being according to his character, he is aware that every deed is a choice from infinite possibilities. “What *human being in general* [...] would be able to do” (WWR 1, 326)<sup>5</sup> is present at him in the form of wishes and motions of will. However, he is experiencing only from his actual deeds what he is actually capable of as an individual: “*in what we do, we come to know what we are*” (FW, 109). Even if the character is rooted in the being of a human in general, it comes out as an individual and determined character only by the appearing deeds.

The weight that is lent to the deed with the formation of the individual character turns at the same time the relation between the intelligible character and the deeds marked by it: Every deed is a component for the character of which

---

<sup>5</sup> I replaced “human beings” in the Cambridge edition by “human being” in order to avoid an understanding of human species character as an average (see the explanation below). Moreover, this modification is nearer to the German original “*der Mensch überhaupt*”.

Schopenhauer claims that it is acquired "through experience and reflection" (WWR 1, 329). Therefore, any deed is an expression of freedom that does not concern the deed itself but the character as a whole. That is why a human being ascribes the deed to himself and feels responsible since he could have acted in another way "if only he had been another" (FW, 105). In the theory of character, the first simple explanation of the sense of responsibility was given with the distinction between thing-in-itself and appearance. However, only now it becomes clear why the guilt is connected with the deeds, even if it is ascribed to the person. Of animals, as well the distinction between thing-in-itself is quite true. But there is awareness neither of freedom nor of responsibility, because animals do not acquire an individual character by action and reflection. There, the deeds, or more precisely: the physical actions, are only a passive mirror of the essence of the species, while in human beings the deeds and conduct are the living mirror in which the essence in its individual expression is coming out. When Schopenhauer writes: "[...] I *will* as I *am*, thus I must *be* as I *will*" (WN, 443) only the first part applies to animals whereas to man the second part applies at the same time. The second part requires individuality and it only explains freedom and guilt. The conflict between both propositions describes the existential contradiction between nature and freedom, which according to Schopenhauer is symbolized in the doctrine of the original sin.

Thereby coming back to Schopenhauer's interpretation of the Fall of Adam, the relation between nature and guilt must be referred to the process of formation of the individual character out of the possibilities of human being in general. Above, we stressed only the aspect of the nature in human beings referring to

Schopenhauer's definition of the affirmation of will as the "constant willing itself, undisturbed by any cognition" (WWR 1, 353). In a more central passage, where the concept of affirmation of the will to live is introduced in book four of *The World as Will and Representation*, this aspect is combined with the capability of thoughtful awareness (*Besonnenheit*). By that, the reference to the acquired character is established:

The will affirms itself, which means that while in its objectivity (i. e. in the world and life) its own essence is given to it completely and distinctly as representation, this cognition is no impediment to its willing; rather, consciously, deliberately, and with cognition, it wills the life that it thus recognizes as such, just as it did as a blind urge before it had this cognition (WWR 1, 311).

Life, as cognized and affirmed can only mean the individual character, which is acquired by experience and is the "mirror of our will" (WWR 1, 329). Moreover, the awareness that accompanies the affirmation of will and makes it guilt is the consciousness of the fact, that the affirmed individual character is only the realization of one of the infinite possibilities of being a human. By affirming his character, the individual dissociates itself from the species with which it is connected originally by feeling his general disposition for all the many human aspirations and abilities. The satisfaction of the sexual drive, thus, aims not at the preservation of the species as it is with animals, but at the perpetuation of the individual character. Here, the idea of guilt for life and death is effective, as guilt can only concern the individual.

On the other side, the individual character remains related to the character of species just by his dissociation from it, for he is only an individual realization of the possibilities of human being in general. Therewith, the "Idea of human beings in their unity", which Schopenhauer considers for an explanation of the bequeathal of Adam's sin in the quote at the beginning of our essay, is put down to the theory of character. Human being as character is individual; however, he is not merely individual but with his wishes and aspirations always connected with the human species. This is why Schopenhauer applies the notion of Idea in human beings as well to the species as to the individual: A human being is essentially as well the whole humankind as the individual.

Taking a stock, one can say that Schopenhauer's claim to a philosophical explanation at least of those aspects of the Christian doctrine of original sin, which he considers relevant, is met. However, one has to correct his exposition to the effect that the sin lies in the affirmation of character, only the strongest expression of which is the satisfaction of sexual desire, coming up to the delusion that belies the objective goal of the drive. Reversely, the denial of the will to live is the "complete abolition of the character" (W I, 431), as Schopenhauer himself puts it in connection with the effect of grace.

### **Denial of the Will to Live and Divine Grace**

So, we got on to the second part of the "great truth", the doctrine of salvation by grace. As already has become obvious from the quotes concerning the original sin, the doctrine of grace is, according to Schopenhauer, a symbolization of the denial of will.

By explaining the affirmation of will in its complexity and attributing it to the affirmation of character the denial of will, as being the opposite, must be comprehended as denial or, as it is in the wording of Schopenhauer, the abolition of character. Now, this abolition of character can be interpreted in a simple and a more complicated way.

By “simple” I mean logically simple, not practically. The logically simple interpretation of the abolition of character is the complete dissolving of the individual existence including finally the destruction of the body, in which individuality appears. In contrast with suicide, the denial of will as abolition of character is radical: The one who reached it, “stops willing anything, is careful not to let his will attach itself to anything, and tries to steel himself with the greatest indifference towards all things” (WWR 1, 407). The logical and practical problems of this simple interpretation regarding the distinction from suicide, the affirmation of will in the will not to live and will, the relation between “resignation” (WWR 1, 406) and “*deliberate* breaking of the will” (WWR 1, 419), to mention only a few, are well-known. I do not want to dwell in all those problems but only refer to one of them, which is significant for the claim to explain the “great truth of Christianity” philosophically.

As it is with the original sin, Schopenhauer’s rational explanation of the effect of grace also corresponds rather to Luther than to Augustine. If the nature of man itself is wicked, the redemption from evil must be thought as an annihilation of a person’s essence itself. In Luther, this annihilation is accompanied at the same time by the belief that Christ takes the lost person’s place covering his sin and guilt. In contrast with Augustine, where

salvation means the restoration of the good nature of human being by grace, after it was lost due to Adam's fall, in Luther there is no modification of the wicked nature of man possible. As long as he is living on earth, the human being redeemed by grace is "simul peccator et iustus"<sup>6</sup>, is sinner according to his confession and at the same time justified, as Christ takes the place of his self and covers his sins. A similar contradictoriness is in Schopenhauer's "saint" or "ascetic" (WWR 1, 410), who "renounces the essence that appears in himself [...] and his deeds now belie his appearance and come into open contradiction with it" (WWR 1, 407). In both, the individual essence, the character of a person, is denied as a whole and completely. But while, in Luther, the person is replaced by God, there is nothing in Schopenhauer to take its place.

Luther's concept of "simul peccator et iustus" is crucial for an approach to the effect of grace based on the original wickedness of man. The justification, which delivers us from evil, is an "opus alienum", an "extraneous deed", that means, something, which is "without any action of ourselves infused into us solely by grace"<sup>7</sup>. Schopenhauer recapitulates Luthers thought rightly, when he writes:

In this faith it is clear from the start that our condition is originally and essentially incurable and that we need to be redeemed from it; also, that we ourselves are essentially evil and are bound to evil so tightly that the

---

<sup>6</sup> LUTHER, *Der Brief an die Römer (Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola)* 1515/16, 272.

<sup>7</sup> LUTHER, *Sermo in duplici iustitia*, 1519, 145-152, 146: "sine actionibus nostris per solam gratiam infusa nobis" (my translation).

works we perform according to laws and precepts, i. e. according to motives, could never remotely satisfy justice, nor could they redeem us; rather redemption is to be won only through faith, i. e. through an altered mode of cognition, and this faith itself can only come from grace, as if from outside. This means that salvation is something entirely alien to our person, and it points to the fact that salvation requires us to negate and abolish precisely this person (WWR 1, 435).

By using this thought as a corroboration of his theory of the denial of will, Schopenhauer suppresses the fact that grace actually has to come from outside the person. He tries to lessen the difference between the Lutheran doctrine and his philosophical explanation by the expression “as if from outside”. However, in view of at least Luther’s conception (but more or less similarly of any concept of divine grace) Schopenhauer’s interpretation on the basis of aseity, following the quote above concerning original sin and freedom: “the effect of divine grace is our own” (WWR 1, 434), is just a *contradictio in adjecto*: There is no grace without the idea of someone acting from outside, whether a human or God. Thus, Schopenhauer’s claim to give a rational exploration of the Christian doctrine of grace must be rejected. Moreover, the rather frequent use of the expression “effect of divine grace” in connection with the denial of will fuels the suspicion that he is using the doctrine not only for illustration but as an integrative

element of his theory of salvation<sup>8</sup>. But this would mean to leave the philosophical point of view, which according to Schopenhauer is necessarily immanent<sup>9</sup>.

Is there a possibility to avoid this consequence and to give an interpretation of the theory of the denial of will, which is conform to Schopenhauer's claim for "immanent" (WWR 2, 657) metaphysics? I think yes, if we abandon the attempt for substituting the religious doctrine of salvation; and if we refer to the interpretation of the affirmation of the will to live given above, as the opposite of the denial of will. We interpreted affirmation of will as affirmation of an individual character, by which a human being dissociates himself from others and thereby lays the foundation of egoism with its moral consequences. While with animals the affirmation of the will to live results in the struggle for life between the species, it leads with human beings to egoism, due to the experience of the individual character described above as individual realization of the character of the species<sup>10</sup>. At this point,

---

<sup>8</sup> Cf. MALTER, *Willenverneinung und Glaube. Schopenhauer Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Lutherschen Theologie*, 47-58, 51-58; more generally MANNION, *Schopenhauer, Religion and Morality. The Humble Path to Ethics*, 260-290

<sup>9</sup> It should be mentioned that Luther's formular „simul peccator et iustus“ does not mean a mystical unification of human being and God. It is a matter of faith in the Gospel coming from outside. One has to ward off modern ideas of subjective religiousness. According to Luther, faith is essentially “fides ex auditu” (*Der Brief an die Römer*, loc. cit., 103, 426), faith coming from listening, considering it to be the truth and obeying. There is no similarity with the mystical unification in Schopenhauer's aesthetics and ethics.

<sup>10</sup> One can develop this thought further in the sense that the awareness of being the realization of the species raises the extent of egoism. Schopenhauer did not draw such a conclusion on the level of human species but in regard to the dependence of the world as representation on the cognizing subject: “That is



note that “species” here has another meaning than with animals: If the talk is about the character of the species of animals, it is an abstract concept defined by a few common qualities. The character of the human species refers to what “*human being in general* [...] is possible in willing and doing” (WWR 1, 330)<sup>11</sup> and is thus as concrete, completely determined character present to the individual more or less consciously with every single resolution. For, the resolution, ending with an action, indicates that out of the infinite number of wishes, i.e. aspirations of human being in general, one has overpowered the others and makes the individual character appear. As a result, egoism is not a natural outcome of the blind will to live but is always combined with the abilities of human being in general. Above, we saw that this is the point where freedom and guilt are to be found. The one who directs his attention and affection to the individual as the end of the realization of humanity pushes the dissociation, produces egoism and suffering and is, by his very existence, a sinner. However, the attention and affection can also turn back to the fact that every individual is only a realization of what human being in general means. Doing so, the difference between others and me diminishes; I can recognize myself in others. This way, ethical manifestations like conscience, justice and compassion can be explained without referring to a metaphysical unity. The intention away from individuality towards humanity can exceed those moral virtues and lead to a resigned neglect of activity. But it can never

---

why everyone wants everything for themselves, wants to possess or at least control everything, and wants to destroy anything that opposes them” (WWR 1, 358).

<sup>11</sup> Cf. footnote 5.

reach the complete abolition of character, since humanity does not exist without individual realization as well as, conversely, every egoist has at least an idea of humanity feeling responsible for his deeds. In this sense, nobody is without sin as nobody is without grace<sup>12</sup>. Thereby, the degree of individuality is not decisive. A distinct character can be more attentive to the humanity expressed by him than a weak character. It is not a matter of fact but of respect.

However, in a philosophical interpretation, a redemption from all evil, an overcoming of the world, and arriving at “the peace that is higher than all reason” (WWR 1, 439) are not conceivable. Such doctrines and aspirations must stay reserved to religion. Nevertheless, in a more moderate understanding the “effect of grace” can as well refer to the denial of will in our interpretation. Besides the already mentioned effect of ethical conduct there is also reason to attribute the “profound calm and sincere serenity” (WWR 1, 416)<sup>13</sup>, which is according to Schopenhauer a description of the inner state of a saint, to a character. In this passage (and also in the final chapter of the *World as Will and Representation*) Schopenhauer compares the saint with the one who contemplates beauty. Here, he refers merely to one of two reasons

---

<sup>12</sup> Or, to put it the other way round: Every human character is located between the extremes of affirmation and denial of will, never reaching one of them completely. This is a point of contact with Stephan Grätzel’s critique of the removal of the individualistic concept of freedom from the religious origin and context, in GRÄTZEL, *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*, 10.

<sup>13</sup> Here, I had to correct the translation of “innige Heiterkeit” in the Cambridge Edition (“inner serenity”). “Innig” in German means sincere, affectionate or close.

for aesthetic pleasure, namely the silence of the will. The second reason is the unity with all beings made possible by the contemplation of the Idea: “All is well with someone who is in that state where he is all things; but all is ill where he is only one” (WWR 1, 388 sq.). So, to gather from aesthetic contemplation “how blissful life must be for someone whose will is not merely momentarily placated, as it is in the pleasure of the beautiful, but calmed forever [...]” (WWR 1, 417), requires more than the extinction of the individual, namely a feeling at home with the world around, as Schopenhauer writes of the good person:

The good person lives in a world of friendly appearances: the well-being of each of these appearances is his own well-being. Even if the recognition of the overall lot of humanity does not make his mood a happy one, the lasting recognition that his own being is in all living things lends his mood a certain constancy and even cheerfulness (WWR 1, 401).

## References

GRÄTZEL, Stephan. *Dasein ohne Schuld. Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive*. Göttingen, 2004.

KOßLER, Matthias. Schopenhauers Ethik als Rettung der christlichen Moral? Probleme und Bedingungen atheistischer Ethik. In: *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Ed. D. Birnbacher. Würzburg, 1996.

KOßLER, Matthias. Grenzbestimmungen der Vernunft bei Luther und Schopenhauer. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 78, 1997, 11-29.

KOßLER, Matthias. *Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

KOßLER, Matthias. Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und Empirie. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther. In: *Für einen realen Humanismus. FS zum 75. Geburtstag von Alfred Schmidt*. Hrsg. von Wolfgang Jordan und Michael Jeske. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang Verlag 2006.

KOßLER, Matthias. "Eine höchst überraschende Übereinstimmung". Zur Augustinus-Rezeption bei Arthur Schopenhauer. In: *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart. Hrsg. von Norbert Fischer. Hamburg: Meiner 2009.

LUTHER, Martin. *Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*. (WA) Vol. 1. Weimar: Weimarer Ausgabe, 1883.

LUTHER, Martin. *Der Brief an die Römer (Diui Pauli apostoli ad Romanos epistola) 1515/16*. (WA) Vol. 56. Weimar, 1938.

MALTER, Rudolf. Willenverneinung und Glaube. Schopenhauers Erlösungslehre vor dem Hintergrund der Lutherschen Theologie. In: Hauser, L. / Nordhofen, E. (eds.): *Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen*. Würzburg, 1994.

MANNION, Gerard. *Schopenhauer, Religion and Morality – The Humble Path to Ethics*. Aldershot: Ashgate, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. Prize Essay on the Freedom of Will (FW). In: *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Trans. and ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation* (WWR 1). Vol. 1. Translated and edited by Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway. Cambridge, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena* (PP I). Vol. 1. Translated and edited by Sabine Roehr and Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*. Vol. 2 (PP II). Translated and edited by Adrian del Caro and Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *On the Will in Nature* (WN). Trans. and ed. David Cartwright, Edward Erdmann, and Christopher Janaway, 303–460. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation* (WWR 2). Vol 2. Translated and edited by Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway. Cambridge, 2018.

# O “Diálogo sobre a religião” de Schopenhauer e a questão do irracionalismo

Guilherme Marconi Germer\*

*A supressão da religião não tem unicamente  
uma dimensão negativa.  
(Lou Andreas-Salomé)*

Autores como Arthur Schopenhauer não são facilmente inseridos em tradições, como, por exemplo, no iluminismo, no romantismo e no irracionalismo<sup>1</sup>. Por isso, Georg Lukács foi muito polêmico quando o definiu como o “primeiro irracionalista estabelecido em uma base puramente burguesa”<sup>2</sup> e

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

<sup>1</sup> Vê-se claramente o esforço que se deve fazer para introduzi-lo em tradições como essas, por exemplo, em Carlos Zinani, que o define como um romântico influenciado pelo iluminismo (quase beirando a contradição): “O Movimento Iluminista, acentuando o primado da razão sobre os sentidos, e o nascimento do Romantismo, que priorizava os sentimentos em relação à razão, foram determinantes para a evolução do pensamento do autor, possibilitando que a obra *O mundo como vontade e representação* se tornasse o mais sólido pilar do pensamento romântico alemão” (ZINANI, *Filosofia de Schopenhauer e literatura*, 547).

<sup>2</sup> LUKÁCS, *The destruction of reason*, 198.

de ampla projeção internacional. Para Lukács, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche não são “verdadeiros filósofos”<sup>3</sup>, pois, mormente os dois primeiros pertenceram a um movimento de reação contra “o conceito histórico-dialético idealista de progresso”<sup>4</sup>, tendo como pano de fundo a “reação feudal contra a revolução francesa” e a “hostilidade burguesa ao progresso”<sup>5</sup> social. Como bem sintetizou Maria L. Cacciola: Lukács enxergou em Schopenhauer um “verdadeiro marco do pensamento reacionário, em virtude não só de suas visadas políticas, mas do caráter apologético da sociedade burguesa”<sup>6</sup>. Contudo, a unilateralidade ou mesmo precariedade dessa leitura salta à vista ao considerarmos, por exemplo, a existência de uma esquerda schopenhaueriana, composta por autores como Max Horkheimer, Alfred Schmidt, Herbert Marcuse e Marcel Mauss, que viram no filósofo da Vontade “um verdadeiro libelo contra o *status quo*”<sup>7</sup> da sociedade burguesa. Influenciado por essa tradição,

---

<sup>3</sup> Idem, 197.

<sup>4</sup> Idem, 7.

<sup>5</sup> Idem. Mais especificamente, Lukács definiu o irracionalismo como o movimento de “declínio nos padrões filosóficos” (Idem, 8) baseado na “depreciação do entendimento e da razão, glorificação acrítica da intuição, epistemologia aristocrática, rejeição do progresso histórico-social, criação de mitos e afins” (Idem). Ante seu “contínuo estreitamento do desenvolvimento realmente filosófico, o qual está fadado a encorajar um aumento das tendências apologéticas e demagógicas” (Idem, 11), e ante seus suportes ideológicos dos “produtos da luta de classes concreta (...) a contribuição da filosofia irracionalista alemã para o hitlerismo é um fato inevitável” (Idem, 10). Schopenhauer, com seu “decidido talento, faculdade de clarividência intelectual e abstração antecipatória” (Idem, 197), não apenas se devotou, como pensador, à ascensão desse movimento reacionário burguês, e, no limite, feudal, como que, nele, “a filosofia alemã começou a assumir um papel fatídico de liderança ideológica de extremismo reacionário” (Idem).

<sup>6</sup> CACCIOLA, *O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer*, 50.

<sup>7</sup> Idem.

Flamarion C. Ramos também questionou a “tese aparentemente disparatada de Lukács de um vínculo entre a crítica pessimista de Schopenhauer e Nietzsche e a pré-história do fascismo”<sup>8</sup>, e lembrou que Philipp Mainländer também foi pensador que, junto aos já citados, teriam aprofundado algumas perspectivas de Schopenhauer que “possibilitariam esboçar uma ‘filosofia crítica da miséria’, como um contraponto à ‘miséria da filosofia’ de Marx”<sup>9</sup>. Essa oposição à vinculação operada por Lukács entre Schopenhauer, o irracionalismo e o nazismo foi ainda encabeçada por Ludger Lütkehaus, que respondeu negativamente à questão de se o pessimismo é, necessariamente, um quietismo<sup>10</sup>. Ele sinalizou a existência em Schopenhauer de um inconformismo que:

De considerações mais abrangentes sobre o mal do mundo e a dor da existência dirigida por uma vontade cega, envereda para a crítica pontual de fatos empíricos, tais como a escravidão dos negros, as condições das prisões, os males que resultaram de uma sociedade administrada e da técnica que não teria cumprido suas promessas de melhorar a vida<sup>11</sup>.

Ao lado dessa denúncia ou desmascaramento social de Schopenhauer se encontra ainda sua “ética profunda da justiça e compaixão” – diante da qual o próprio Marx – segundo o relato

---

<sup>8</sup> RAMOS, *Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer*, 46.

<sup>9</sup> Idem, 49.

<sup>10</sup> Cf. LÜTKEHAUS, *Esiste una Sinistra Schopenhaueriana? Ovvero: Il Pessimismo è un Quietismo?*, 15-34.

<sup>11</sup> Idem, 24-25.



de Franziska Kugelman - teria “censurado a condenação sumária de Schopenhauer”<sup>12</sup>. Embora haja dúvidas de se essas palavras são mesmo de Marx ou de Kugelman, Lütkehaus defende a veracidade do relato, afirmando que “Marx efetivamente não encontrou em Schopenhauer nenhum conceito de compaixão destacado da práxis”<sup>13</sup>. Pelo contrário, sua ética registra a existência de um sentimento real e efetivo, que embora involuntário e escasso, é “subversivo do egoísmo próprio aos seres vivos”<sup>14</sup> - nas palavras de Cacciola - e consiste, em última instância, no único remédio à “exploração do homem pelo homem”<sup>15</sup>. Por fim, há ainda uma proximidade explorada magistralmente por essa autora entre o conceito de razão de Schopenhauer e o de Horkheimer, sendo esse um dos defensores da razão objetiva para além de uma meramente instrumental e subjetiva<sup>16</sup>. Junto aos elementos anteriores, essa defesa de

---

<sup>12</sup> CACCIOLA, op. cit., 58.

<sup>13</sup> LÜTKEHAUS, op. cit., 22-23

<sup>14</sup> CACCIOLA, op. cit., 57.

<sup>15</sup> Idem, 58.

<sup>16</sup> Cacciola demonstra a existência, tanto em Schopenhauer como em Horkheimer, de uma crítica à razão do Esclarecimento, com ênfase na razão kantiana. Muito sucintamente, Horkheimer opôs à razão hegemônica da Ilustração, por ele definida como instrumental, subjetiva, “empobrecida, reduzida a calcular os meios para certos fins, esquecida de qualquer visão especulativa e reduzida a um instrumento de sobrevivência” (Idem, 50), uma razão objetiva e “dominante nas metafísicas passadas” (Idem). Nessa oposição, ele também atinge o conceito de razão de Schopenhauer, que a considera como “uma função do aparato cognitivo, produtora de representações abstratas e a quem cabe a função lógica” (Idem). Contudo, Horkheimer recupera, direta ou indiretamente, o parentesco com Schopenhauer em sua oposição à razão iluminista, na medida em que, para o último, “o mundo e o saber filosófico sobre o mundo não se esgotam (...) no ponto de vista da representação, mas exigem seu *pendant*, o Mundo como Vontade, o lado propriamente metafísico” (Idem), intuído no corpo, no belo e na moral. Esse

Cacciola aumenta ainda mais os obstáculos dessa leitura “bastante superficial”<sup>17</sup> de Lukács de que Schopenhauer operou uma “queda da filosofia”, com uma suposta “depreciação do entendimento e da razão”<sup>18</sup>.

Como corolário, sobretudo, dessa demonstração de Cacciola de que Schopenhauer não foi um detrator da filosofia e da consciência ou razão, em nome de uma suposta irracionalidade

---

lado consiste em um impulso cego, irracional, que se, por um lado, dá enquanto impulso de conservação “o modelo da ‘razão instrumental’ em Horkheimer” (Idem, 51), por outro, também é tão anterior a essa razão como a razão objetiva alegada por Horkheimer. Em nome dessa anterioridade, Schopenhauer critica Kant, em *Crítica à filosofia kantiana*, de modo paralelo à objeção de Horkheimer contra o iluminista, aprofundada no segundo excurso de *Dialética do esclarecimento*. Schopenhauer não aceita a ousadia kantiana de ter: “Se valido da abstração para apresentar um conhecimento objetivo e, ainda mais, para fundamentar uma moral. A razão como conhecimento abstrato não poderia para o filósofo de Danzig nem ‘ter como essência a exigência de um incondicionado’ (...) nem o poder de produzir Ideias no campo teórico e muito menos de estabelecer uma legislação moral eficaz, que agisse sobre o comportamento humano, que [t]em sua origem na força vontade de viver e no caráter formado por ela” (Idem, 52). Horkheimer já se contrapôs ao caráter unitário da mesma razão de Kant: o entendimento, a percepção sensível, a organização da experiência, a “concordância a priori da natureza com o nosso juízo” (Idem, 53), as contradições, enfim, tudo é unificado no sujeito transcendental, cujo cume é a razão; e numa “utopia de liberdade”. Contudo, há uma “falsa harmonia entre o universal e o particular” (Idem) no esquematismo, assim como há uma falsa harmonia entre os elementos do sistema econômico capitalista, cujo cume é “o burguês nas suas figuras diversas: o dono de escravos, o empresário, o administrador. Quando a razão se torna hegemônica, separando-se da vida e do sentimento transforma-se em desrazão” (Idem, 54): ninguém melhor do que Schopenhauer demonstrou as minúcias dessa falsa harmonia do esquematismo gótico kantiano, e a incontornável derrota da razão para o irracional sempre que quer ser hegemônica ou tirânica sobre o todo da natureza.

<sup>17</sup> Idem, 58.

<sup>18</sup> LUKÁCS, op. cit., 8.

medieval, se encontra seu conceito de religião, ou, mais diretamente, sua antirreligiosidade: Nietzsche percebeu muito acertadamente a originalidade de Schopenhauer por ter sido “o primeiro ateu declarado e irremovível”<sup>19</sup> da filosofia alemã, cujo “pressuposto” era o “absoluto e honesto ateísmo (...) A não divindade da existência era para ele um elemento dado, tangível, indiscutível; ele perdia sua compostura filosófica e se encolerizava sempre que via alguém hesitando ou fazendo redemoinhos de palavras sobre o assunto”<sup>20</sup>. Contudo, seu ateísmo não foi uma mera negação, mas a anteface de um compromisso ainda mais rigoroso com a verdade e com a certeza de que a filosofia e as ciências podem enunciá-la, alcançada pelo progresso do pensamento e da civilização nesse autor. Schopenhauer simboliza, assim, a vitória da “consciência europeia lograda enfim com dificuldade, como o ato mais rico em consequências e a partir de uma bimilenar educação para a verdade, que em seu fim se veta o apelo à fé em Deus”<sup>21</sup>. Como Nietzsche entende que essa educação foi bimilenar, ele deve admitir que ela se iniciou na Grécia Clássica, foi ampliada no Iluminismo e culminou no materialismo.

Contudo, Lukács lê Schopenhauer de um modo bem diferente. Para ele, o alemão “depreciou o entendimento e a razão”<sup>22</sup> e liderou, ideológica e internacionalmente, a “reação feudal” contra o iluminismo e o materialismo. Isso se constata, conforme o húngaro, já no fato de Schopenhauer não ter destruído propriamente a religião, mas ter criado uma “nova

---

<sup>19</sup> NIETZSCHE, *The Joyful Wisdom*, §357, 308.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> LUKÁCS, op. cit., 8.

religião - ateísta - para aqueles que perderam sua fé antiga e religiosa, como resultado da evolução social e do progresso no conhecimento da natureza"<sup>23</sup>. Com seu "quietismo budista"<sup>24</sup>, "misticismo"<sup>25</sup> e "absurdidades"<sup>26</sup>, Schopenhauer teria invertido o projeto moderno, redirecionando-o "a uma vida religiosa sem Deus, um ateísmo religioso"<sup>27</sup>, caracterizado pela recusa do materialismo e o "acordo com a ética cristã"<sup>28</sup>. Em suma, Schopenhauer foi um adversário da missão dos "grandes materialistas do século XVIII e XIX" de "destruição da religião e da vida religiosa"<sup>29</sup>, e um "detrator" e "falsificador"<sup>30</sup> das "tendências iluministas". De modo mais específico, Lukács entende que:

A força desses paralelos nas funções sociais entre o ateísmo schopenhaueriano, o reacionarismo político e as religiões positivas e a igreja se manifesta da maneira mais clara em seu discurso sobre a religião. Schopenhauer começa com uma crítica aguda do papel histórico das religiões, nivelando, principalmente, a intolerância dos monoteísmos. Mas ele conclui seu diálogo assim: (...)

'Demopheles: Não adote esse tom! Considere em vez disso que você está tocando uma fanfarra para a

---

<sup>23</sup> Idem, 212.

<sup>24</sup> Idem, 73.

<sup>25</sup> Idem, 196.

<sup>26</sup> Idem, 210.

<sup>27</sup> Idem, 213.

<sup>28</sup> Idem, 214.

<sup>29</sup> Idem, 212.

<sup>30</sup> Idem, 207.

oclocracia e anarquia, as arqui-inimizas de toda lei e ordem, toda civilização e humanidade.

Philalethes: É verdade, foram apenas sofismas (...) eu portanto os retiro<sup>31</sup>.

Lukács destaca, portanto, nessa citação – considerando-o como a prova mais clara de suas acusações mais amplas – o §174: *Um Diálogo do Capítulo 15: Sobre a Religião de Parerga e Paralipomena, Tomo II*. Nesse aforismo, Schopenhauer encena um debate entre dois personagens fictícios: Demopheles, que literalmente significa o “amigo do povo”, e Philalethes, que seria o “amigo da verdade”. Com o fim de trazer um esclarecimento mais preciso sobre essa polêmica levantada por Lukács, propomos analisar esse aforismo, considerado como nítido e decisivo. Sintetizaremos, portanto, primeiramente, os argumentos de Demopheles, que defende a religião; depois, os de Philalethes, que a ataca; e, por fim, compararemos os resultados desses dois momentos com a visão mais direta de Schopenhauer sobre a religião, apresentada no restante do capítulo. Não visamos, porém, reconstruir o vasto pensamento schopenhaueriano sobre a religião<sup>32</sup>, mas testar a interpretação de Lukács de que o diálogo se “conclui” com a vitória do “amigo do povo” – por trás de quem sempre tememos estar o “demagogo” – contra o “amigo da verdade” – ante quem pensamos imediatamente no “filósofo”. Se Lukács estiver certo nessa leitura de que Schopenhauer mantém a religião como imprescindível à ordem, legalidade e civilização, então ele terá bons argumentos para acusá-lo de frear a “batalha

---

<sup>31</sup> Idem, 215-216.

<sup>32</sup> Cf. GERMER, *A crítica da religião como ponto de inflexão: Freud na proximidade da escola de Schopenhauer*, 92-213.

iluminista por abolição das relíquias do feudalismo sob as novas condições do período pós-revolucionário"<sup>33</sup>; e para defini-lo como "um homem que se opôs agudamente a toda a Ilustração"<sup>34</sup>. Do contrário, suas interpretações "aparentemente disparatadas"<sup>35</sup> - nos termos de Ramos - e que terminam por vincular Schopenhauer a Hitler, poderão sofrer novas restrições.

### **Amor ao povo ou à verdade?**

O §174: *Um Diálogo* é uma ótima introdução ao conceito de Schopenhauer de religião, na medida em que é didático, dinâmico e confronta dois lados difíceis de serem decididos sobre esse objeto tão controverso. Ele não passa, porém, a sensação de ter um vencedor e um perdedor: ambas as personagens apresentam argumentos igualmente convincentes, um a favor e outro contra a religião. E pela lógica interna do debate, tampouco pode haver vitória, pois muito raramente um dos arguidores recua diante dos argumentos do outro, e nunca de modo global ou definitivo. É verdade que Lukács citou um dos momentos em que isso acontece, mas o recuo de Philalethes indicado não aparece no desfecho do diálogo, e não possui um caráter "conclusivo". Assim como há esse recuo do crítico da religião, há outros momentos em que o defensor da mesma, Demopheles, é quem retrocede. Não fica claro, inclusive, se Philalethes não estava pedindo apenas para retirar o tom de voz um tanto sarcástico com o qual criticava a religião; e em momento algum essa personagem aceita a visão

---

<sup>33</sup> LUKÁCS, op. cit., 207.

<sup>34</sup> Idem, 206.

<sup>35</sup> RAMOS, *Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer*, 46.

do seu debatedor de que a religião é necessária à manutenção da ordem, legalidade, civilização e humanidade – como o lê Lukács. Por fim, o debate não tem definição: o máximo de acordo ao qual as personagens chegam se encontra em sua aceitação de uma imagem – essa sim apresentada no desfecho da disputa – de que religião possui duas caras, uma boa e uma ruim, sendo que ambos iluminaram o tempo inteiro apenas uma delas. A conversa parece mais uma longa e bem-humorada dupla de monólogos entrecruzados do que propriamente, um diálogo, e, no final, ambos os lados desistem de convencer o outro de suas posições, aceitando o empate. Sendo assim, é excessivo afirmar que Schopenhauer conclui o aforismo com a vitória de Demopheles sobre Philaethes. Vejamos alguns dos principais momentos dessa instigante contenda, o que nos ajudará a decidir quanto a isso:

O “amigo do povo” defende que a religião é uma interpretação metafísica da existência indispensável à grande população, dado que essa não pode ser filósofa e necessita de uma metafísica *sensu allegorico* (em sentido figurado ou metafórico), que a ajude a guiar a conduta e consolá-la diante dos sofrimentos. Philaethes já rebate que a religião nunca admitiu que seu discurso exprima apenas a verdade *sensu allegorico*, mas sempre buscou vendê-la como o conhecimento *sensu stricto et proprio*, isto é, em sentido literal e histórico. Com isso, ela acarreta um “prejuízo irremediável e uma desvantagem permanente” (P II, 388) para a humanidade, pois “mentira e falsidade são meios muito impróprios de se fomentar a virtude” (P II, 403). Assim, Philaethes recomenda precaução com a religião, pois como diz um provérbio espanhol: “*Detrás de la cruz está el diablo*” (P II, 415). Como há pouquíssimos momentos em que os interlocutores concordam entre si, o diálogo não perderá muito, em termos de

conteúdo, se for resumido em dois discursos separados, o que propomos realizar na sequência: Demopheles é mais enxuto e repetitivo em suas falas. Ele defende que a visão antirreligiosa de Philalethes é “limitada e de cabeça fechada” (P II, 383), pois desconsidera o fato irremediável de que o povo carece de uma “interpretação metafísica da vida”, que deve ser positiva e “apropriada ao seu poder de compreensão” (Idem). Essa metafísica não pode ser a filosofia, pois seu entendimento requer tempo, energia e talento, que em geral, não são possuídos pela maioria (P II, 395). A metafísica popular, portanto, só pode ser a religião, que consiste no caminho alegórico de expressão da verdade. Quanto aos assuntos práticos e conectados aos sentimentos, ele argumenta que a religião também se apresenta como um guia decisivo à conduta e um consolo precioso diante do sofrimento e da morte. Por esse viés utilitário, a religião obtém o mesmo resultado da filosofia, caso essa pudesse ser compreendida; o que não é pouco, pois: “Quem não possui uma perna natural, uma de madeira é de grande valor” (P II, 383, 395). Fora isso, a personagem argumenta que a religião “não se opõe propriamente à verdade, pois ela também ensina a verdade” (P II, 393), apenas que de modo simbólico, intuitivo e “digerível à grande maioria. As pessoas não podem encarar a verdade pura e isoladamente, assim como não podem viver no pleno oxigênio; elas exigem a adição de quatro vezes a sua quantia em nitrogênio” (Idem). As estórias, os dogmas e os preceitos da religião são como esse nitrogênio: analisado em si mesmo e de modo descontextualizado, pode até ser visto como um veneno, mas no contexto real e humano, é antes um componente decisivo de sua fórmula vital, sendo o oxigênio a sabedoria ético-metafísica que a religião dilui em seu lado mítico e estatuário. Há, portanto, que



se conceder um grande valor à religião, pois ela transmite perspectivas milenares, e muitas vezes muito originais e essenciais, sobre a essência do homem e da vida, apenas que sob o véu da alegoria. O principal, contudo, não é a forma da apresentação dessa sabedoria, mas seu conteúdo – o qual jamais seria capturado pelo povo se só existisse a filosofia, que ele não entende, e a ciência, que não adentra o fundo da existência. Por fim, a religião sempre está disposta a aceitar que seus dogmas são grandes e insolúveis mistérios. E “o que são os mistérios senão dogmas obviamente absurdos, que, no entanto, ocultam sublimes verdades sob seus véus?” (P II, 394). O capital, porém, é, sem dúvida, o alívio que só pode ser trazido à grande população pela religião, que lhe ensina profunda verdade como a de que a vida é imortal, a morte uma ilusão, o mal pago com a dor, o bem recompensado, que somos todos iguais e etc. O fato de ela usar uma linguagem infantil nessa transmissão é o que menos importa. A ampliação da visão da massa é seu grande efeito, e em seu cume, se encontra a finalidade moral, que precede a teórica “em todos os sentidos” (P II, 390, 403). Mais especificamente, Demopheles argumenta que o fim cardinal da religião é o de: “Domar as disposições brutas e nocivas do povo, de modo a prevenir seus possíveis atos injustos, cruéis, animais e deploráveis” (P II, 389). Suas fantasias são, portanto, adversárias insubstituíveis do crime e da monstruosidade humana. E a relevância desse efeito, que jamais seria alcançado se a religião fosse impedida de calcar na mente dos jovens, e desde a primeira infância, suas ideias, de modo a crescerem neles como um segundo intelecto (P II, 415), autoriza essa última prática. É verdade que a autêntica bondade de caráter seja, em última instância, inata. Contudo, ela:

Raramente produz algum efeito na grande população se destituída do vestuário religioso (...) Os homens devem possuir algo a que atarem seus sentimentos e compromissos morais. Na linguagem de Kant, esses apoios são as hipóteses com fins práticos, são os princípios reguladores (...) as estrelas-guia da conduta e a serenidade na ponderação (P II, 403).

Todos esses bens, portanto - vale repetir, o suporte externo e protetor da moralidade inata, o controle da agressividade humana, o alívio da morte e da dor e o veículo indireto (metafórico) da sabedoria ético-metafísica - são preciosos e só podem ser apossados pela barafunda através da religião. Por isso, "caso consideres que os fins da religião são predominantemente práticos e só secundariamente teóricos, ela se tornará digna do mais alto respeito" (Idem) - brada Demopheles, ante seu ouvinte. E na sequência acrescenta: "Essa sua solene importância autoriza, inclusive, a necessidade da religião de não admitir ao povo o sentido meramente alegórico de seus dogmas", pois se ela o fizesse, perderia grande parte de seu sublime efeito. Essa defesa altamente polêmica de que o ganho prático conquistado com o ocultamento religioso de seu caráter metafórico justifica esse ocultamento é posto por Schopenhauer na boca de sua personagem, com as seguintes palavras:

A religião tem duas faces. Se ela tiver que ser vista pelo lado meramente teórico, e portanto, intelectual, não terá muita razão. Mas pelo lado moral, ela é um meio de condução, domesticação e apaziguamento únicos dessa raça de animal dotada da razão, cujo parentesco com o macaco não exclui o do com o leão (...) Se as

religiões tivessem que admitir que apenas o sentido alegórico de suas lições são nelas o elemento verdadeiro, perderiam toda sua efetividade e inestimável influência sobre a moral e o espírito humano. Assim, ao invés de insistir nisso com um obstinado pedantismo, por que não vislumbras as elevadas realizações religiosas no domínio prático, na moral, na felicidade, como guia da conduta e apoio e consolo à sofrida humanidade? (Idem).

No entanto, Schopenhauer concorda com Kant em que a admissão do papel prático da religião não deve impedir seu livre questionamento, em nome da maioria da humanidade. E, assim, contrapõe a Demopheles a voz de Philalethes, que não está mais (supostamente) comprometido com o amor pelo povo, mas sim com a paixão da verdade. E não seria essa paixão imprescindível para o verdadeiro amor popular? Esse, sem aquela, não é extremamente perigoso, podendo cair facilmente em demagogia? Essas são algumas das questões que as dúvidas de Philalethes nos levam a perguntar, no desenrolar do diálogo.

### **A virtude não se alimenta de falsidade**

Philalethes rejeita prontamente o argumento de Demopheles da “permissão prática” do velamento de suas fantasias pela religião. Para ele, essa fala se baseia na perigosa lógica de que “os fins justificam os meios” (P II, 405), que leva facilmente a práticas perniciosas, como a venda de indulgências, lugares no céu, penas do Anjo Gabriel etc. “Pense no nível do insubstituível consolo e completa tranquilidade que esses ‘tickets’ de indulgência não trazem a quem os obtém!” (Idem) – ironiza. E

pense também na alegria que pode ser gerada com o comércio das falsas relíquias! Todavia, em que “ajudam motivos de alívio e de paz se sobre eles paira a espada de Dâmocles do desengano e da desilusão? A verdade, meu amigo, é a única coisa que permanece firme, que persevera e se mantém fiel. O seu consolo é o único sólido. Ela é o indestrutível diamante” (Idem). De acordo com Philaethes, se as religiões reconhecessem o *sensu allegorico* de seu discurso, isto é, o fato de que seus sermões não passam de estórias e mitos, seriam bem mais “razoáveis” (P II, 394). Quanto aos mistérios, a ela os admite somente em último caso, e geralmente com certo otimismo de que seu “talvez” penda mais para o sim (a verdade) do que para o não (o engano). Em suma, as religiões não reconhecem suas diversas incoerências, sua incapacidade de conhecer diretamente o incognoscível e a grande improbabilidade da interpretação *stricto sensu* da maioria de suas estórias. E isso elas não realizam não, exatamente, porque amam o povo – como alega o ingênuo amigo – mas, sobretudo, por sede de poder: elas não desejam abrir mão do controle e da influência que conquistaram milenarmente sobre a grande população. Assim, sempre a ludibriaram, e seguirão ludibriando. A maioria dos homens que escreve a história das religiões é astuta, e não exatamente bondosa, sendo as religiões sua revoltante artimanha por poder. Elas podem até fazer o bem em certos casos, mas também ocasionam um “prejuízo irremediável e uma desvantagem permanente, pois atalham o mais nobre e imparcial impulso pela busca pela verdade” (Idem): o das ciências e da filosofia. Não há nada que possa ser mais contraditório ao “progresso do conhecimento da verdade” (P II, 388) – acusa a personagem – do que o monopólio que a religião exerce na metafísica, apresentando-se como o limite absoluto de todo pensamento possível (e permitido). Essa

restrição ela exerce com tamanha autoridade, a partir de impressões forjadas desde a mais tenra infância, e sob a custódia dos governos e monarquias, que raramente sobra alguma margem para seu livre questionamento: os cérebros dos fiéis não são convencidos, portanto, mas capturados. Desde essa óptica, a religião não é um veículo indireto ao conhecimento, mas um obstáculo, como Philalethes defende com os seguintes termos:

O que pode ser mais adverso ao genuíno esforço filosófico, à mais sincera investigação da verdade, a esse que é um dos mais nobres ofícios da humanidade – do que aquela metafísica convencional, investida do monopólio pelo estado, cujos dogmas são gravados em todas as cabeças desde a mais precoce infância, de modo tão sério, profundo e enraizado que, salvo quando essas são dotadas de uma miraculosa elasticidade, nelas se fixam indelevelmente? Com essa intromissão, a razão sadia só pode ser confundida e transtornada para sempre. Sua capacidade já bastante frágil de pensar por conta própria e emitir juízos imparciais sobre as questões metafísicas é paralisada e corrompida irreversivelmente (P II, 384).

Philalethes entende, portanto, que a autodefinição da religião como o “território limite da investigação humana e guia de todo pensamento” (Idem) é nociva ao conhecimento filosófico e científico. E no plano prático, ele convence Demopheles – com o que se evidencia que não apenas Philalethes cede no diálogo, mas também Demopheles, embora não menos raramente que o primeiro – de que os dogmas religiosos não são capazes de moldar o caráter humano, que em última instância é inato. Essa é uma posição muito fundamental de Schopenhauer, com a qual ele abre

o Livro IV de *O Mundo como Vontade e representação*, dedicado à sua metafísica dos costumes. Vale a pena, portanto, lê-la em sua versão original (cuja ciência, de certo modo, as personagens parecem pressupor): a virtude não se baseia em um conhecimento “abstrato, comunicável em palavras” (W I, §66, 468), mas em um conhecimento intuitivo e imediato, pois essa é a fonte primeva de todo conhecimento. O que decide, em última instância, a direção que cada um dá à sua vida não são textos nem palavras, e muito menos a autoridade dos mortos, mas apenas o que cada carrega como “seu demônio que o conduz e que ele mesmo escolheu (como diz Platão) em vez de ser escolhido, seu caráter inteligível, como Kant se expressa. A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio” (Idem, §53, 353). Os sermões da moral e da religião não são capazes de transmitir o conhecimento intuitivo do qual brota toda virtude, assim como “todas as estéticas desde Aristóteles” (W I, §66, 468) não podem calcar em seus leitores a genialidade artística. “*Velle non discitur*’ (o querer não se ensina)”: Os dogmas religiosos podem apenas conferir a uma pessoa que já seja virtuosa, por uma questão inata, “um esquema, uma fórmula segundo a qual [ela] informa à própria razão, na maioria das vezes apenas de maneira fictícia, sobre seus atos não egoístas, cuja essência – isto é, ele mesmo – não concebe. E com tal informação ela se habituou a contentar-se”<sup>36</sup> (W I, §66, 469). Quando os dogmas, os pensamentos e as abstrações decidem o rumo de uma certa pessoa, isso diz respeito apenas aos meios com os quais ela persegue seus fins últimos: esses, porém, não mudam, e se alguém acredita ter mudado o querer quanto a algo, foi apenas porque

---

<sup>36</sup> Preferimos traduzir “*fingierte*” por “fictícia” e não por “fingida”, como faz Jair Barboza, pois “fingida” limita esse procedimento aos atos conscientes e “fictícia” estende-o também aos inconscientes.

esse querer já estava ali presente, mesmo que ela não o soubesse. Alguém pode escolher praticar a compaixão por imitação de Cristo, por exemplo, pela anulação do véu de maia, por responsabilidade social ateísta ou pelo que quer que seja, mas que possua um caráter, desde o nascimento, compassivo, e que diante da compaixão, egoísmo e maldade, opte pela primeira, mesmo que a custa de sacrifícios: isso é inato. Uma pessoa religiosa e com dogmas favoráveis à compaixão jamais agirá verdadeiramente de modo compassivo se já não for bondosa por natureza. Inversamente, alguém que não seja religioso, mas que tenha um bom coração, ajudará o próximo, mesmo sem ter sido doutrinado a tanto. Após convencer Demopheles dessa incapacidade da religião de criar a bondade espontaneamente, Philaethes radicaliza ainda mais essa crítica e afirma que os dogmas da religião podem, inclusive, alienar uma pessoa que seja naturalmente compassiva, ou simplesmente egoísta, levando-a à prática (contra sua vontade, o que lhe trará um grande sofrimento) de ações egoístas ou cruéis, respectivamente, caso seja impelido a tanto pela religião. Isso é o que ela faz enquanto fanatismo, cujos exemplos sempre abundaram na história e na atualidade. Ou seja, se alguém for profundamente persuadido, e desde a primeira infância, de que sua aprovação social e também “cosmológica” depende da prática de uma certa atrocidade, será difícil contê-la, e mesmo se não for cruel ou egoísta. Afinal, o “segundo intelecto” influencia, aqui, decisivamente, como o exemplo dos demais, que podem se encontrar sob a liderança de alguém cruel. Por isso, antes de louvarmos a “inestimável e benéfica influência” (P II, 384) da religião sobre a “moral e o espírito humano”, também é necessário meditar profundamente sobre sua influência *desmoralizante*. E, nesse aspecto, deve-se estar

preparado para não se espantar caso essa segunda influência for bem maior do que a primeira. Outra faceta desse fator desmoralizante da religião se encontra no fato de que as dívidas pagas a Deus pelos fiéis são facilmente:

Subtraídas das dívidas com a humanidade. Em outras palavras, sempre é mais cômodo substituir a ausência da boa conduta por adulações à divindade. Por isso, em todos os povos e regiões, a grande maioria sempre preferiu pedinchar o céu com orações do que merecê-lo com suas próprias ações (P II, 418).

Esse lado da religião Kant chama de estatutário, e está completamente divorciado de seu lado moral, podendo eclipsá-lo prontamente. Se, do lado dos fiéis, a religião é um instrumento muito confortável como compensação à ausência da moralidade efetiva, do lado dos sacerdotes, o casamento com a praticidade não é menos atraente: eles "nunca tardam em declarar que os objetos principais da vontade de Deus, inclusive acima das ações morais, são as cerimônias eclesiásticas com os seus modos mais exóticos de adoração" (Idem). Contudo, o "pior lado das religiões" (P II, 421), para Philalethes, é a violência e a perseguição com as quais atacam as demais opções de metafísica. Conforme a personagem, esse comportamento é típico dos monoteísmos, os quais possuem um longo histórico de sangue, que exigirá muita compaixão caso queiram, um dia, indenizá-lo. Essa abjeção em que culminam as religiões mais jovens é descortinada por Philalethes nos seguintes tons trágicos:

Quão grande e certa deve ser a influência moralizante da religião para que possa compensar toda a crueldade



e miséria que traz ao mundo, e sobretudo, com o cristianismo e o islamismo. Pense no fanatismo, nas perseguições sem fim. Nas guerras religiosas, essas loucuras sanguinárias, das quais os antigos sequer poderiam ter alguma noção. Considere as cruzadas, que foram uma verdadeira carnificina de dois séculos, absolutamente imperdoável, cujo grito de frente soava: ‘Eis a vontade de Deus’. E cujo fim consistia em conquistar a cova do homem que pregou o amor e a indulgência. Medite também sobre a cruel expulsão e exterminação dos mouros e judeus na Espanha. E não menos nos banhos de sangue, nas inquisições e tantas outras cortes contra os hereges. Na grande e sangrenta expansão dos muçulmanos nos três continentes. Reflita ainda sobre a invasão cristã da América, onde a maioria dos nativos foi exterminada maciçamente. De acordo com Las Casas, doze milhões de seres humanos foram assassinados em apenas quarenta anos; e isto, claro, ‘*in maiorem Dei gloriam*’ [Para a maior glória de Deus], e com o propósito de disseminar o Evangelho, pois tudo o que não era cristão não podia também ser visto como humano (...) Não nos esqueçamos, por fim, do povo escolhido de Deus, que (...) partiu para o saque homicida da ‘Terra Prometida’, com o assassino Moisés à frente, e com o fim de arrancá-la de seus donos por direito, sob a ordem expressa e constantemente repetida de Jeová. Nesse ataque, não houve espaço para compaixão. Pelo contrário, cometeram-se os assassinatos mais impiedosos e exterminaram-se todos os habitantes do local, entre os quais, também, mulheres e crianças (Josué, Cap. 10 e 11). Tudo isto porque eles não eram circuncidados, e não reconheciam Jeová (...) A bem da verdade, devo

ressaltar que as crueldades fanáticas provindas deste princípio fundamental [a intolerância] são encontradas apenas nas religiões monoteístas; portanto, somente no judaísmo e em seus dois dissidentes, o cristianismo e o islamismo (...) Um só Deus é por natureza um Deus ciumento, que não quer deixar nenhum outro viver. Os deuses politeístas, por outro lado, são naturalmente tolerantes. Eles vivem e deixam viver (P II, 421-3).

À parte essa compleição bárbara e cruel dos monoteísmos, Philaethes também se opõe ao argumento de Demopheles de que a religião é imprescindível à manutenção da ordem, da legalidade e da justiça. Conforme sua visão, a maior refutação desse argumento foi dada pela cultura greco-romana: sem nenhuma religião em nosso sentido do termo (isto é, como um conjunto de dogmas e prescrições textuais que todos devem obedecer), ela não apenas não entrou em anarquia, como que manteve a ordem por séculos, parindo os fundamentos de nossa própria legislação. Que semelhante avanço tenha sido obtido nas antípodas da religiosidade, é o que ele defende com as seguintes palavras:

É falso dizer que o Estado, o direito e a lei não conseguem se sustentar sem o auxílio da religião e seus artigos de fé. Do mesmo modo, é incorreto afirmar que a justiça e a polícia exigem-na como complemento indispensável seu, na preservação da ordem legal. Tudo isto é inverdade ainda que o repita um milhão de vezes. Afinal, uma factual e convincente '*instantia in contrarium*' (contraexemplo) nos é fornecido com enorme clareza pelos antigos; e em especial, pelos gregos. Esse povo não possuiu o que nós entendemos

hoje por *religião*. Ele nunca teve um documento sagrado ou dogma cuja aceitação fosse exigida universalmente (...) Tampouco a moral era pregada pelos reverendos da sua 'religião': os sacerdotes não tratavam de moralidade, muito menos da ação e omissão das pessoas. Nada disso. Seus deveres se estendiam apenas às cerimônias nos seus templos, cantos, sacrifícios, procissões, libações [depurações com fogo], etc., o que era tudo menos a noção de um aperfeiçoamento moral do indivíduo. A 'religião' grega, para chamá-la de alguma maneira, consistia apenas em que alguns dos '*deorum maiorum gentium*' [deuses das grandes linhagens] possuíam templos aqui, ora ali, e sobretudo, nas cidades. Neles, se realizavam cultos e orações em nome do estado; era, portanto, um assunto de estado. Não se exigia de ninguém além dos funcionários efetivos dos templos de estarem ali presentes ou de acreditarem nisso ou naquilo. Em toda a antiguidade, não há o menor vestígio de uma obrigação a se acreditar em qualquer dogma (...) E, no entanto, foram os gregos dominados pela anarquia e a desordem social? Ou não teria sido a lei e a ordem civil, pelo contrário, suas grandes realizações, de modo que elas constituem ainda hoje o fundamento de nossa própria legislação e justiça? Não foi a propriedade privada perfeitamente assegurada nestes tempos (...)? Esse estado de coisas não perdurou, justamente, por mais de cem anos? Portanto, eu não posso conceder, e devo, inclusive, protestar contra os desígnios práticos e a necessidade da religião neste sentido indicado por você [Demopheles] e tão em voga hoje em dia, a saber, o de que a religião é um fundamento imprescindível de toda ordem social (P II, 391).

Assim como fez anteriormente com a questão da moralidade, a saber, primeiro, mostrou que a religião pouco pode fazer em sua criação, e depois, indicou que seu efeito desmoralizante talvez seja ainda maior do que o moralizante, Philalethes faz o mesmo, aqui, com a questão da civilização: a religião não apenas é desnecessária à ordem, legalidade e justiça, como que representa, quiçá, bem mais um retrocesso em todos os aspectos culturais. Seu argumento se baseia, novamente, na observação histórica: na Grécia Clássica, por exemplo, a cultura esteve no ápice não apenas em termos políticos, mas também intelectuais, e mesmo sem ter uma religiosidade em nosso sentido do termo. Essa última culminou apenas na Idade Média, que se encontra nas antípodas daquele período áureo. E o que vemos nesse período, sob o cortejo da religião? Um congelamento milenar da mente e a tortura do corpo, e de muitos, como condição para o abastecimento da luxúria, ganância e loucura de muitos, muitos poucos, a saber, dos aristocratas e sacerdotes em estreita aliança. Nas palavras de Philalethes – que, como de costume, estão carregadas de dramaticidade:

Comparemos a cultura greco-romana com o período auge da religiosidade europeia (...) Por exemplo, a época de Péricles com o século XIV. Mal podemos crer que temos diante dos olhos seres de uma mesma espécie. De um lado, se nos figura o mais elevado desdobramento da humanidade, a excelência das instituições estatais, uma legislação sábia, conselhos municipais inteligentes, a liberdade regulada racionalmente, todas as artes, e entre elas a poesia e a filosofia, no cume de suas realizações. Do outro lado,

temos uma época em que a religião aprisionou a mente e violentou o corpo das pessoas. Cavaleiros e padrecos (*Pfaffen*) despejaram todo o fardo da vida nas costas de suas bestas de carga em comum, o terceiro estado. Um tempo em que apareceu o direito do mais forte, o feudalismo e o fanatismo em estreita união. Em seus séquitos, a horrível ignorância e a barbárie, suas correspondentes intolerâncias, discórdias de fé, guerras religiosas, cruzadas, perseguições dos heréticos, inquisições etc. (...) Como é possível que os cenários tenham mudado dessa maneira? Por meio de migração e cristianismo (P II, 391, 412).

Levando tudo isso em consideração, Philalethes deduz que “as religiões são como vagalumes: precisam de escuridão para brilhar. Um certo nível de ignorância é, de fato, sua condição necessária. O único elemento no qual elas podem viver” (P II, 407). Assim, elas são obstáculos à cultura, e jamais serão um apoio efetivo seu. Após a civilização ter florescido, isto é, “tão logo a astronomia, a ciência natural, a geologia, a história, o conhecimento dos países e povos espalharam suas luzes por todos os lados e até mesmo a filosofia pôde ter voz, toda fé fundada em milagres e revelações foi obrigada a se dissolver, cedendo o espaço à filosofia” (P II, 408). Assim, a religião, de um lado, e a cultura e o conhecimento, de outro, se opõem como a noite e o dia, o que se constata claramente no encolhimento experimentado pela religião diante do avanço do saber desde o iluminismo. Como, por fim, esse avanço parece ser galopante, é inevitável conjecturarmos a hipótese de uma auto extinção da religião para um futuro não tão longínquo. Esta ousada aposta e sua

justificativa é apresentada pela personagem com as seguintes palavras:

Fé e conhecimento se relacionam entre si como dois pratos de uma balança: na medida em que um deles se eleva, o outro se abaixa (...) A paz atual de mais de trinta anos, o ócio e a prosperidade promoveram um cultivo das ciências e uma expansão do conhecimento sem precedentes, de modo que sua consequência foi a dissolução e a iminente decadência da religião. Talvez o momento tão frequentemente profetizado em que a religião se despedirá da civilização europeia, como uma ama de leite, cujos cuidados foram superados pela criança, que doravante será incumbida a um tutor privado, esteja apenas por chegar. Afinal, não há a menor dúvida de que doutrinas de fé baseadas apenas em autoridades, milagres e revelações seja um auxílio apropriado apenas à infância da humanidade. E que uma raça cuja completa existência não comporte mais do que, aproximadamente, cem vezes a vida de um homem de sessenta anos, se encontre ainda em sua primeira infância, é algo a ser admitido por todos (P II, 409).

Uma vez que Philalethes não abre mão de nenhum desses argumentos, e que Demopheles não consegue refutar nenhum deles, é inverdade que o primeiro perca o debate para o segundo, como propõe Lukács<sup>37</sup>. Pelo contrário, a discussão não

---

<sup>37</sup> Outro defensor desse prisma é Philip Rieff, para quem: "No diálogo de Schopenhauer, 'Demopheles', que argumenta que as ilusões religiosas devem ser mantidas para a proteção da cultura, leva a melhor na argumentação (*has much the better of the argument*)" (RIEFF, *Freud: The Mind of the Moralists*, 295).

tem vencedor: ambos os lados não cedem praticamente em nada de suas posições, e não há um nível muito desigual no poder de convencimento de seus argumentos. Cada leitor, naturalmente, poderá preferir um ou outro lado, dependendo de suas crenças. Contudo, filosoficamente, é difícil decidir pelo triunfo de um deles, e muito menos pelo de Demopheles, dado que quem se aproxima mais da filosofia, entre ambos, é Philalethes. As duas personagens, como já dito, concordam em que o caráter moral derradeiro do homem seja imutável e inato. Demopheles, porém, argumenta que o “cume” da religião é a “concessão, desde fora, de uma importante autenticação e suporte à consciência moral” (P II, 396), que embora inata, poderia ser alienada sem esse suporte. E Philalethes redargui que “mentira e falsidade são meios muito impróprios de se fomentar a virtude” (P II, 403). No final do diálogo, esse cita um provérbio espanhol, que também é repetido por Schopenhauer no fim do seu capítulo sobre a religião: *“Detrás de la cruz está el diablo”* (P II, 415). E o mais próximo de uma conclusão que há nesse debate está na amistosa aceitação das personagens de que “a religião é como Jano, – ou melhor dizendo, como Yama, o deus da morte bramânica, dona de duas caras: uma muito amigável e outra muito obscura. Cada um de nós manteve os olhos em apenas um desses semblantes” (P II, 425). Isto afirma Demopheles, e com ele concorda Philalethes, dando mostras de que é possível discordar sobre religião sem entrar em guerras.

### **“Detras de la cruz está el diablo”**

E o que Schopenhauer escreve mais diretamente sobre esse tema? Talvez Lukács tenha razão se encontrarmos em seus

textos mais explícitos argumentos contrários à filosofia e à razão, e mais favoráveis a uma fé medieval? No entanto, esse não é, novamente, o caso: nos oito aforismos restantes (§175-182) de *Sobre a religião*, Schopenhauer parece dar continuidade à voz de Philalethes, e inclusive, parece até manter o seu tom de voz. Aqui e acolá, ele chega a apresentar algum argumento em favor da religião: por exemplo, quando afirma que “a fé pode ensinar mais, muito mais do que a filosofia” (P II, §175, 426), pois seu objeto é bem mais amplo, consiste no campo do incognoscível. Além disso, o método da religião é bem menos exigente, pois depende apenas da fé, que consiste em “uma aprovação voluntária, o que é bastante típico no trato dessas questões” (W II, Cap. 17, 215). A filosofia, pelo contrário, já exige “demonstrações, e sobretudo, comprovações” (Idem); pois almeja ter a certificação de seu discurso nela mesma, e, portanto, depende do convencimento (universal e necessário). Por isso, ela pode ensinar bem menos do que a fé. Mas esse pouco que ela e as ciências professam – pouco apenas se comparado à vastidão do campo do incognoscível – “é de uma matéria mais dura do que a fé, de modo que se elas colidem, a última se estilhaça. Em última instância, fé e saber são coisas fundamentalmente distintas, que, para seu mútuo benefício, devem permanecer rigorosamente divorciadas uma da outra” (P II, §175, 426). Assim, Schopenhauer entende que a filosofia e as ciências não devem exatamente destruir a religião; na realidade, elas nem podem fazê-lo, pois se aplicam a uma esfera distinta da última: o cognoscível. Como argumenta no Capítulo 17 – *Sobre a necessidade metafísica dos seres humanos*, de *O mundo como Vontade e representação*, Tomo II, as religiões atendem, ademais, às necessidades metafísicas da grande população, e em especial, à sua carência de consolo diante da morte e do



sofrimento; e também concedem um importante apoio externo à moralidade inata, que quando existente, pode dele se beneficiar. Destarte:

Nós vemos que as religiões preenchem com bastante direito o lugar da metafísica, cuja necessidade é sentida pelo homem de modo tão impetuoso e nas coisas mais fundamentais, e mormente, no que toca à grande população, que não pode cumprir com as exigências do pensamento. Assim, em parte pela função prática de estrela-guia da conduta e elogiável estandarte da legalidade e virtude, como é expresso primorosamente por Kant; e em parte, como consolo indispensável aos duros sofrimentos da vida, a religião representa completamente o lugar de uma metafísica objetiva e verdadeira, na medida em que eleva o espírito sobre si mesmo e sobre a existência meramente temporal das coisas talvez tanto quanto possa fazê-lo a filosofia. Ademais, “φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι” (“*vulgus philosophum esse impossibile est*”) [o vulgo não pode ser filósofo], como afirma Platão com sobriedade (*República*, VI, p.89, *Bip.*). O único pomo de discórdia é que a religião nunca pôde reconhecer sua natureza meramente alegórica, mas sempre se apresentou como a verdade ‘*sensu proprio*’. Com isso, ela comete uma grave violação no domínio da metafísica propriamente dita [a filosofia], e, salvo quando pode acorrentá-la com grilhões, sempre provocou sua reação polêmica (W II, 216).

A rigor, portanto, Schopenhauer concede importância à religião, e, sobretudo, pelo viés prático de consolo do homem e

suporte externo à moralidade. Mas fica, naturalmente, a dúvida quanto a esse “pomo de discórdia”, que abre o flanco da religião a um criticismo bastante severo da parte dos filósofos: ele poderia ser removido pela religião sem que, com isso, ela deixe de ser religião? Ou, ao fazê-lo, ela se torna imediatamente arte, literatura ou algo nessa direção? Fato é que a invasão que a religião promove continuamente do território do conhecimento (da filosofia e ciências) exige a reação polêmica do último, e em nome disso, Schopenhauer aprofunda uma antirreligiosidade bastante aguda no restante de seus aforismos. Como a religião não tem sua certificação nela mesma, como a filosofia e as ciências, mas apenas “fora de si própria”, pois apela à fé, à revelação, aos milagres e às ameaças eternas e terrenas, ela é, sem dúvida, muito mais infantil do que as últimas. Por isso, pedir para um homem inteligente ou para um gênio levar a sério a religião, muitas vezes, “é como pretender que um gigante calce um sapato de um anão” (*Senilia*, 41,1). Afinal, a fé é tudo menos conhecimento: associar ambos seria “inútil e ridículo. Imagine relacionar uma doutrina de fé com a matemática, por exemplo” (P II, §175, 426) – ironiza Schopenhauer. A fé é uma mera adesão subjetiva a um credo indemonstrável sobre o incognoscível. E argumentar que esse credo tampouco é refutável não melhora muito sua situação. Por outro lado, “*Miraculum sigillum mendacii*’ (o milagre é signo de mentira)” (*Senilia*. 53,5), de modo que os cientistas modernos da religião buscam evitá-los, “ora alegorizando-os, ora explicando-os naturalmente”. E a revelação, por fim, é o cume da falsidade da religião: os sacerdotes a inventaram, claramente, porque compreenderam muito bem o desamparo metafísico da população, e agora ambicionam dominá-la, afirmando ter

respostas extraordinariamente claras e diretas às suas questões mais insuportáveis e irrespondíveis. Em palavras mais poéticas:

Entre as muitas coisas duras e deploráveis da condição humana não é a menor delas o fato de existirmos sem saber de onde, para onde e para quê. Quem considerou e adentrou esse mal de modo sensível e profundo, dificilmente deixará de se exasperar contra aqueles que afirmam ter notícias especiais sobre o assunto, e que desejam comunicar-nos com o nome de revelação (...) Ainda é uma grande criança quem consegue representar-se, seriamente, que seres não humanos teriam dado à nossa raça explicações sobre a existência e finalidade sua e do mundo. Não há nenhuma outra revelação além da dos pensamentos dos sábios. De acordo com o lote de todo humano, esses pensamentos também se sujeitam ao erro, e são, amiúde, revestidos de estranhas alegorias e mitos, que assim são chamados de religiões (...)

O segredo e a astúcia fundamental dos padrecos (*Pfaffen*) de todos os tempos (...) são os seguintes: eles compreenderam acertadamente a força e inegotabilidade das necessidades metafísicas humanas. Agora, almejam possuir sua satisfação, afirmando que a palavra de seu grande enigma vai ao encontro dessas necessidades por um caminho extraordinariamente direto (P II, §176, 426-7).

Quanto às “ameaças de males eternos, assim como a de temporais, dirigidas contra os incrédulos, ou inclusive, os simples questionadores da religião” (W II, Cap. 17, 212), com as quais a religião encerra seu arsenal de recursos externos com fins em sua

autenticação, Schopenhauer não os tem em boa consideração: "Como '*ultima ratio theologorum*' [o argumento final teológico] nós encontramos, em muitos povos, também a fogueira, e outras punições semelhantes" (Idem), as quais, desde que foram subtraídas da religião, as coisas pioraram muito para ela. No desfecho do Capítulo 15 – *Sobre a religião*, Schopenhauer se vale da mesma radicalidade antirreligiosa com a qual Philaethes encerrou o debate: a religião é filha do engodo e da astúcia, e assim, só pode ser contrária a toda civilização. Na medida em que essa conseguiu se libertar, na Europa, da paralisia milenar à qual foi subordinada pela igreja, o conhecimento e a cultura se expandiram tão desenfreadamente, e curiosamente, a fé encolheu em proporção direta a isso, que é inevitável que ambas sejam as antípodas uma da outra. A origem dessa expansão foi o iluminismo, mas não o seu cume, pois a civilização e o saber seguem crescendo sem interrupção, e na direção de um horizonte em que, no limite, não haverá mais religião. Assim, Schopenhauer conclui seu capítulo sobre o tema com imagens muito parecidas às de Philaethes:

Hoje em dia vê-se a religião como pessoas querendo apagar a luz para roubar. É evidente que os povos estejam tratando de sacudir, pouco a pouco, o jugo da fé. Os sintomas dessa mudança estão espalhados por todos os lados, ainda que, em cada parte, se apresente com uma particular modificação. Sua causa é bem clara: excesso de conhecimento. Saberes de todos os tipos, que se expandem cotidianamente a todas as direções, que se propagam progressivamente, que ampliam o horizonte de todos, tanto, e de acordo com a esfera de cada um, que os mitos que constituem o

esqueleto do cristianismo murcham, a ponto de a fé não conseguir mais aderir-se a eles. A humanidade supera a religião como uma roupa de criança, e nisso não há interrupção: ela simplesmente arrebenta. Fé e conhecimento não combinam muito bem em uma mesma cabeça. Elas são como o lobo e a ovelha em uma mesma jaula, e é claro que o conhecimento é o lobo, que está prestes a devorar sua vizinha. Em sua agonia de morte, a religião pretende aferrar-se à moral, e vender-se como sua mãe. Mas isso ela não conseguirá! (P II, §181, 463-4).

Como se vê, nem mesmo uma das visões mais radicais de Philalethes, a saber, a de que a religião não apenas obstaculiza o conhecimento (com a intromissão de dogmas desde a primeira infância, a proibição do livre pensamento etc.), mas também não acrescenta nenhum apoio ao estado, à ordem e legalidade, de modo que será abandonada pela civilização, foi abrandada por Schopenhauer em seus textos mais diretos. As religiões são “filhas da ignorância, que como sua mãe não sobreviverá por muito tempo (...) Continuamente minado pelas ciências, o cristianismo caminha gradualmente para o seu fim” (Idem): o que “é de se prever, mas pouco de se lamentar”<sup>38</sup> – como repetirá Freud, em *O futuro de uma ilusão* (1927), “nos mesmos termos que permaneceram inalterados desde 1851”<sup>39</sup> – conforme Philip Rieff. Essa que foi a defesa mais arrojada de Philalethes – a de que o avanço da civilização provocará a eutanásia da religião, que, talvez, ao ter que aceitar sua natureza metafórica, permitirá que seus textos valiosos sejam apreciados como literatura milenar e

---

<sup>38</sup> FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, 174.

<sup>39</sup> RIEFF, *Freud: The Mind of the Moralizer*, 295.

profunda, e o resto de dispensável ou indecoroso seu seja abandonado – torna-se a própria conclusão de Schopenhauer, com a qual ele constitui suas últimas palavras desse capítulo:

Que a civilização esteja no seu cume nos povos cristãos atualmente não se deve ao fato do cristianismo ser-lhe propício, mas sim do de ele se encontrar, essencialmente, atrofiado e pouco influente nesses povos. Afinal, por todo o tempo em que o cristianismo gozou de poder, a saber, na Idade Média, a civilização ficou bem para trás (...) De modo geral, todas as religiões são antagônicas à cultura. Nos séculos anteriores, elas pareciam uma selva na qual a multidão se abrigava e podia resistir (...) após muitas quedas sucessivas, a religião agora é uma moita atrás da qual alguns gatunos ocasionais buscam se esconder. Devemos, portanto, nos proteger de todo aquele que tenta comprometer tudo com a religião e confrontá-lo com o seguinte ditado: *'Detras de la cruz està el diablo* (P II, §182, 466).

Schopenhauer conclui, destarte, *Sobre a religião* com o mesmo provérbio castelhano que colocara, parágrafos antes, na boca de Philalethes, e também em seu desfecho polêmico contra Demopheles. Se, após o exame do diálogo fictício entre as personagens, já era difícil de concordar com Lukács quanto à vitória de Demopheles contra Philalethes, e quanto à suposta irracionalidade medieval de Schopenhauer, agora, após o exame do que esse autor escreveu mais diretamente sobre o assunto, essa concordância se torna ainda mais difícil. Como afirmar que Schopenhauer favorece a “reação feudal contra a revolução

francesa”<sup>40</sup> e o progresso, destruindo a razão e a filosofia, se ele próprio considera a Idade Média como o ápice da barbárie e ignorância, diante do que ele apoia e saúda o avanço de uma civilização científica, filosófica e laica?

## Conclusões

Retornando ao *Diálogo sobre a religião*, concordamos com Flamarion C. Ramos que um de seus sentidos principais seja o de identificar os limites da crítica filosófica da religião e da autodefesa esclarecida da mesma. Nele, Schopenhauer trata de “colocar cada discurso em seu lugar, delimitando seu papel, sem o que se teria uma mistura dos domínios que traria prejuízo tanto para um como para outro”<sup>41</sup>. Se Philalethes representa a visão filosófica da religião, e Demopheles sua defesa, não é de se surpreender que, em seus demais textos, Schopenhauer se assemelhe mais ao primeiro do que ao segundo. Porém, ele não chega ao nível crítico de, por exemplo, Nietzsche, que considera a religião como a busca ou o experimento de um remédio ou um motivo para os “sentimentos de obstrução fisiológica”, que, de quando em vez, se apossam “de vastas massas”, e os quais, “por falta de saber fisiológico”, devem ser procurados “somente no domínio psicológico-moral”<sup>42</sup>. E tampouco se equipara ao Freud de *O futuro de uma ilusão*, que define a religião como uma “neurose obsessiva e universal”<sup>43</sup> da humanidade. Para Schopenhauer, a religião também pode ser veículo alegórico de sabedoria ético-

---

<sup>40</sup> LUKÁCS, op. cit., 7.

<sup>41</sup> RAMOS, *Religião e Crítica da Religião na Filosofia de Schopenhauer*, 106.

<sup>42</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, III, §17, 120.

<sup>43</sup> FREUD, *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*, 116. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, 177.

metafísica, alívio das carências metafísicas e suporte externo à moralidade, e sobretudo à grande multidão. O pacto entre Philalethes e Demopheles de que a religião tem duas caras, uma boa e outra ruim, representa bem o pensamento desse autor sobre a religião, e se, porventura, ele se prolonga mais na crítica à mesma do que em sua defesa, talvez seja porque creia que essa crítica seja mais o papel da filosofia: essa não pode aceitar a astúcia dos sacerdotes do ocultamento da natureza alegórica de seu discurso, e sua conseqüente invasão e congelamento do domínio do conhecimento. Ademais, a filosofia também se sente obrigada a esclarecer que a religião não é capaz de calcar a bondade no caráter último humano, tem um efeito desmoralizante nada inferior ao moralizante, é desnecessária à manutenção da ordem e legalidade, apresenta frequentemente uma intolerância monstruosa contra as demais metafísicas, patrocina a ignorância e é bem mais fruto da sede de poder dos sacerdotes do que de sua pretensa bondade. A rigor, a religião se limita ainda ao incognoscível, sua autenticação (externa) é de um tipo muito inferior à da filosofia e ciências (que é interna), e ela se vale de recursos altamente questionáveis, como as revelações, milagres, ameaças, proibições, captura da mente desde a primeira infância, aliança com tiranias etc. Como um todo, a posição de Schopenhauer diante da religião é, conforme Ramos, "iluminista", e caso haja elementos pós-românticos nela, que recuperem ou mantenham certos valores religiosos, isso é feito de modo subordinado à crítica filosófica anterior. Como bem registra o brasileiro:

Mesmo com todas as limitações do discurso racional, da ciência e da filosofia, Schopenhauer mantém-se



afastado de uma queda na religião, e a sua postura permanece, no fim das contas, ‘iluminista’: a verdade não deveria assumir a roupagem da mentira pois assim ela entraria numa aliança muito perigosa<sup>44</sup>.

Max Horkheimer é de um parecer semelhante: “A lição de Schopenhauer está mais próxima da ciência do que da significação religiosa da realidade”<sup>45</sup>. Até mesmo porque: “O fundamento originário do mundo, segundo Schopenhauer, não é nenhum Deus bondoso, mas a Vontade insensata, o impulso secreto em direção à existência e à vida”<sup>46</sup>. E por fim, Jörg Salaquarda é certo quando situa Schopenhauer no ponto de inflexão entre a metafísica platônica e cristã, que vê o homem como um animal metafísico e que, portanto, “transcende com seu ser o domínio empírico” (nos fenômenos morais e religiosos), e as tendências surgidas no iluminismo e aprofundadas no materialismo, que já veem essa transcendência como uma falsa interpretação da realidade empírica. Isso ele ensina com as seguintes palavras:

Desde o iluminismo surgiu uma outra posição, segundo a qual a necessidade metafísica não é a expressão de um estado mental fundamental, mas meramente o reflexo ideológico, o resultado de uma falsa interpretação da ‘*conditio humana*’ factual. Assim argumentam os críticos da religião e da metafísica do

---

<sup>44</sup> RAMOS, *Religião e Crítica da Religião na Filosofia de Schopenhauer*, 125.

<sup>45</sup> HORKHEIMER, *Bemerkungen Zu Schopenhauers Denken Im Verhältnis Zu Wissenschaft Und Religion*, 74.

<sup>46</sup> Idem.

materialismo histórico e dialético, do positivismo e neopositivismo, Nietzsche, Freud, e muitos outros (...) Schopenhauer (...) é um de seus antepassados. Em sua luta contra a 'filosofia universitária' e contra a 'filosofia da religião', ele se valeu de argumentos ideologicamente críticos. Este emprego, portanto, por questão de princípio, não pode ser rejeitado<sup>47</sup>.

Lukács, porém, vê em Schopenhauer um irracionalista, porta-voz internacional da queda da filosofia e da destruição da razão, o que ele executa contra o iluminismo e o materialismo, de modo medieval e pré-revolucionário, e por meio de uma nova religião sem Deus. Segundo seu prisma, o entrelaçamento dessas tendências "se manifesta da maneira mais clara em seu discurso sobre a religião", que Schopenhauer "conclui" com a vitória de Demopheles, a partir do argumento de que a derrubada da religião provocaria também a queda de "toda lei e ordem, toda civilização e humanidade"<sup>48</sup>. Essa leitura, contudo, ante tudo o que foi apresentado anteriormente, não se sustenta: Philalethes recuou com coisas ínfimas nesse diálogo, seus argumentos são muito fortes, e não foram contestados; a defesa de Demopheles citada por Lukács tampouco é aceita por Philalethes ou por Schopenhauer nos seus textos diretos, e o último conclui seu capítulo sobre a religião no mesmo diapasão de aguda antirreligiosidade de Philalethes: "Todas as religiões são antagônicas à cultura" (P II, §182, 466), e devem desaparecer com a evolução da última. Se Lukács apresenta uma leitura tão problemática assim no aspecto que "se manifesta da maneira mais

---

<sup>47</sup> SALAQUARDA, *Schopenhauer und die Religion*, 328.

<sup>48</sup> LUKÁCS, op. cit., 215.

clara”<sup>49</sup> para ele, e que, ademais, consiste em algo tão pontual assim (trata-se de um só aforismo de leitura dinâmica), é muito provável que sua interpretação global de Schopenhauer seja, de fato, como sinaliza Ramos, “aparentemente disparatada”<sup>50</sup>.

Horkheimer, Lütkehaus e Ramos apresentaram refutações bem claras da vinculação de Schopenhauer com o reacionarismo pré-hitlerista operada por Lukács, e Cacciola demonstrou com grande esmero a inexistência em Schopenhauer de uma destruição da razão, dado que o próprio Horkheimer se inspirou nele na elaboração de sua razão objetiva. Esperamos ter contribuído à ampliação desse parecer crítico da polêmica levantada por Lukács contra Schopenhauer, mostrando que esse último não opera uma subordinação da filosofia à religião, e muito menos no diálogo citado, de modo irracionalista, anti-iluminista e materialista<sup>51</sup>. Schopenhauer é mais antirreligioso do

---

<sup>49</sup> Idem.

<sup>50</sup> RAMOS, *Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer*, 46.

<sup>51</sup> Esse texto de Lukács é ainda mais problemático pelo fato de que ele se propôs realizar uma crítica *imane*nte de Schopenhauer, e não apenas externa: “A objetividade do progresso bastará para condenar corretamente como reacionário um fenômeno ou orientação individual. Mas uma crítica realmente marxista-leninista da filosofia reacionária não pode se permitir parar por aí. Em vez disso, ela deve mostrar em termos reais, no próprio material filosófico, a falsidade filosófica e a distorção das questões filosóficas básicas, a negação das realizações da filosofia, e assim por diante (...) Nessa medida, uma crítica *imane*nte consiste em um elemento justificado e, de fato, indispensável na descrição e exposição das tendências reacionárias na filosofia” (LUKÁCS, op. cit., 5-6, grifo nosso). Esperamos ter mostrado que Lukács não realiza essa crítica imane

que Kant e Voltaire juntos – se poderia dizer – e como bem reconheceu Nietzsche: “É graças a seu rigor que nós” – os materialistas históricos – “somos precisamente *bons* europeus e herdeiros da mais longa e valiosa autossuperação da Europa”<sup>52</sup>.

## Referências

CACCIOLA, M. L. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. *Cadernos de Filosofia Alemã*. V. 22; N. 2. 2017, p. 49-61.

D’HOLBACH, B. *Good Sense without God*. Trad. anônimo. London: W. Stewart & Co. Edição do Kindle. 1900.

FREUD, S. Die Zukunft einer Illusion. In: Studienausgabe, Taschenbuchausgabe, 10 Bände und ein Nachtragsband, Frankfurt am Main, 1982. In: MÜLLER, Thomas (Org.). *DVD-Ausgabe – Sigmund Freud – Das Werk*. Berlin: © Heptagon Verlag, 2010. Bd. IX.

FREUD, S. Atos Obsessivos e Práticas Religiosas. In: FREUD, S. *Obra Completa*. Edição Standard Brasileira. Trad.: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. 9.

GERMER, G. M. *A crítica da religião como ponto de inflexão: Freud na proximidade da escola de Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

---

sobre o pensamento de Schopenhauer, estranhamente desconhecido” (LEFRANC, *Compreender Schopenhauer*, 111).

<sup>52</sup> NIETZSCHE, *The Joyful Wisdom*, §357, 308.

HORKHEIMER, M. Bemerkungen Zu Schopenhauers Denken Im Verhältnis Zu Wissenschaft Und Religion. In: BUCHER, E. PAYNE, E. F. J., KURTH, K. O. (Org.). *Schopenhauerjahrbuch – für das Jahr 1972*. Frankfurt Am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1972.

HORKHEIMER, M. ADORNO, T. *Dialética do esclarecimento*. Trad.: G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2006.

KANT, I. *A Religião nos limites da Simples Razão*. Trad. Tânia M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, Coleção ‘Os Pensadores’, Vol. 25, 1974.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. V. Rohden. São Paulo: Abril Cultural, Coleção ‘Os Pensadores’. Vol. 25. 1974.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. E. F. Alves, Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2005.

LUKÁCS, G. *The destruction of reason*. Trad.: P. Palmer. Londres: The Merlin Press, 1980.

LÜTKEHAUS, L. Existe una Sinistra Schopenhaueriana? Ovvero: Il Pessimismo è un Quietismo? In: FAZIO, D., KOSSLER, M., LÜTKEHAUS, L. *Arthur Schopenhauer e La sua Scuola*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2006.

NIETZSCHE, F. The Joyful Wisdom. In: *The complete works of F. Nietzsche – the first complete and authorised English Translation*. Org. O. Levy. Trad. T. Common. New York: The Macmillan Company. 1924.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

RAMOS, F. C. *Religião e Crítica da Religião na Filosofia de Schopenhauer*. In: REDYSON, D. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2010.

RAMOS, F. R. *Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer*. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 35-53.

RIEFF, P. *Freud: The Mind of the Moralizer*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke in fünf Bänden (SW)*. Org. Wolfgang F. von Löhneysen. Suhrkamp: Stuttgart/Frankfurt am Mein, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena II (P II)*. In: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*, Bd. V. Hrsg. W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II (W II)*. In: SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke - Band II*. Org. W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação (W I)*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Senilia*. In: VOLPI, Franco, ZIEGLER, Ernest (Org.). Trad. R. Bernet. Barcelona: Herder Editorial, 2010.

SALAGUARDA, J. Schopenhauer und die Religion. *Schopenhauer Jahrbuch*, Bd. 69. Frankfurt Am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988.

VALENTE, L. L. A atualidade de Schopenhauer, de Max Horkheimer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 190-208.

ZINANI, C. E. Filosofia de Schopenhauer e Literatura. In: *IX Seminário Internacional de História da Literatura*. 2011. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/Ebooks//Web/978-85-397-0198-8/Trabalhos/14.pdf>

# A relação entre a filosofia de Schopenhauer e o Cristianismo

Selma Bassoli\*

Em algumas passagens de sua obra, Schopenhauer faz referência à correspondência que existiria entre a sua filosofia e a religião cristã. Ele afirma, por exemplo, que a sua filosofia contém os resultados morais do Cristianismo, motivo pelo qual seria necessário recorrermos a ela para preservarmos a fé cristã que, de acordo com a sua avaliação, tende a desaparecer. Neste sentido, Schopenhauer afirma:

Os resultados morais do Cristianismo, até a mais alta ascese, encontram-se em mim racionalmente fundamentados e em conexão com as coisas, ao passo que no Cristianismo estão fundamentados por meras fábulas. A fé no Cristianismo desaparece cada dia mais e, por isso, se tem de recorrer à minha filosofia (P I, §14, 151/120<sup>1</sup>).

---

\* Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Foi professora titular do Curso de Filosofia (2007-2018) da Faculdade João Paulo II (FAJOPA, Marília).

<sup>1</sup> Paginação do original em alemão e da tradução. Ver indicação bibliográfica nas Referências, ao final do texto.



Schopenhauer explica a diminuição da fé como um resultado do progresso da ciência que, ao ampliar o nosso conhecimento, acarreta o desaparecimento dos mitos propagados pela religião. Ele considera que a física e a metafísica são as inimigas naturais da religião e, portanto, “esta é inimiga daquelas” (P II, §181, 425/273). Seria essa inimizade o que impediria a coexistência harmoniosa entre a fé e o saber, e a tentativa de unir esses dois elementos poderia ser comparada à presença simultânea de um lobo (o saber) e um cordeiro (a fé) em uma mesma jaula, o que faria o lobo tentar incessantemente devorar o cordeiro (cf. P II, §181, 426/274).

A decadência da fé também estaria relacionada à impossibilidade de ela nos ser inculcada, visto que, segundo Schopenhauer, “a fé é como o amor: ela não se deixa obrigar” (P II, §181, 427/275). A tentativa de instaurá-la ou consolidá-la à força geraria a incredulidade, que é seu oposto. Somente de modo indireto, através do preparo de um solo favorável ao seu nascimento, seria possível um cultivo da fé. E, segundo Schopenhauer, esse solo é a ignorância:

Daí que na Inglaterra, desde tempos antigos até o nosso, cuidou-se tanto disso, de modo que dois terços da nação não sabe ler; e por isso também ainda hoje em dia prevalece ali uma fé de carvoeiro como em vão se buscaria em outro lugar. Mas a partir de agora também lá o governo retirou a instrução do povo das mãos do clero, depois do que logo se seguirá o declínio da fé. – Em suma, pois, o Cristianismo, minado continuamente pela ciência, caminha rumo ao seu fim (P II, §181, 427/275).

A fé e o saber, segundo Schopenhauer, são coisas fundamentalmente diferentes e que “têm de permanecer estritamente separadas, de forma que cada uma siga seu caminho sem tomar notícia da outra” (P II, §175, 391/236). Ele também defende que seria necessário distinguir a moral da religião, pois a autêntica moral não depende de nenhuma religião, ainda que todas as religiões a sancionem e recebam dela um apoio. Por isso Schopenhauer considera que qualquer tentativa de conciliar fé e razão, através de uma mistura que resulte em uma filosofia religiosa, deve ser combatida, visto que esse tipo de filosofia constituiria uma espécie estranha de hermafrodita ou centauro. Portanto, “o mais benéfico para os dois tipos de metafísica seria que permanecessem nitidamente separados um do outro e se mantivessem no seu domínio específico” (W II, §185, 204), a fim de que cada qual possa desenvolver plenamente a sua própria natureza.

Segundo Schopenhauer, a especificidade da fé está em que ela “ensina aquilo que não se pode saber” (P II, §175, 391/235). Porém, ele considera que este ensinamento tem de ser compatível com os resultados da filosofia, pois o saber é composto de um material mais duro que o da fé e, num confronto entre ambos, o saber sempre sairá vitorioso (P II, §175, 391/236).

Além de defender a separação entre a filosofia e a religião, Schopenhauer considera que “toda religião está em antagonismo com a cultura” (P II, §182, 428/276). Ele cita como exemplo a Idade Média e afirma que a civilização estava bem atrasada quando a influência do Cristianismo era marcante. Ao contrário, com o declínio do Cristianismo e a consequente diminuição da sua influência, foi possível constatar o progresso da civilização nos povos cristãos.

Segundo Matthias Koßler (2008), a separação entre filosofia e religião tornou-se típica apenas na Idade Média, mais precisamente no século XIV, e uma separação desse tipo não havia sido realizada antes, sendo também incomum na cultura indiana, pelo menos na forma como aconteceu na Europa<sup>2</sup>. Se incluirmos Schopenhauer como um representante tardio da tendência que visa separar a filosofia da religião, como podemos entender o seu esforço para preservar os resultados morais do Cristianismo através da sua filosofia? Ademais, se levarmos em conta que Schopenhauer recebeu de Fritz Mauthner o título de “príncipe dos ateus”<sup>3</sup> e que a figura de um Deus capaz de ordenar e dar sentido ao mundo está ausente em sua filosofia, como avaliar o propósito e a pertinência da semelhança estabelecida por ele entre a sua filosofia e o Cristianismo?

Uma indicação de como devemos entender a posição de Schopenhauer em relação a essas questões pode ser encontrada em *O mundo como vontade e como representação*, quando ele afirma ter recorrido aos dogmas da religião cristã – os quais, eles mesmos, seriam estranhos à filosofia – apenas para mostrar que sua ética, embora nova e surpreendente em sua expressão, não o é em sua essência, pois, “concorda totalmente com os dogmas propriamente cristãos e, no essencial, já se encontrava nestes” (W

---

<sup>2</sup> Cf. KOßLER, *Philosophy and Religion in Schopenhauer*, 262.

<sup>3</sup> MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, apud KOßLER, “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer, 111. Tradução para o português de Vicente Azevedo de Arruda Sampaio da versão apresentada pelo autor no IV Colóquio Internacional Schopenhauer: *Schopenhauer - Leitores e Leituras*, realizado no período de 19 a 30 de outubro de 2009, PUC-Rio/USP, Rio de Janeiro, Brasil.

I, 483/515). A menção que ele faz a esses dogmas serviria, então, para:

(...) esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado, a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza) e, de outro, a liberdade que a Vontade em si tem para se negar e, assim, suprimir o caráter com toda necessidade dos motivos neste baseada (reino da graça) (W I, 483/515).

Na busca pelo esclarecimento e elucidação dessa contradição, que Schopenhauer julga ser aparente, podemos inicialmente examinar as referências que ele faz à doutrina cristã, especialmente quando ele compara a sua filosofia aos dogmas contidos no Novo Testamento. Schopenhauer afirma que, entre todas as éticas de filosofia europeia, somente a sua está de acordo com o Novo Testamento, pois este, “apesar de todas as deturpações racionalistas-protestantes” (P II, §163, 340/176), possui como alma o espírito ascético, o qual representa a negação da vontade de viver. Segundo Schopenhauer,

O Antigo Testamento apresenta o homem sob o regime da lei, o que, contudo, não o conduz à redenção. Já o Novo (Testamento) declara a lei insuficiente e a ela renuncia (por exemplo, Romanos 7, Gálatas 2 e 3). Em contraposição a isso, prega o reino da graça, o qual se alcança por meio da fé, do amor ao próximo e da inteira renúncia a si mesmo: este é o caminho para a redenção do mal e do mundo (P II, §163, 340/175).

Schopenhauer considera que todas as éticas filosóficas que precederam a sua estão contidas no espírito do Antigo Testamento, pois elas contêm em si uma lei moral absoluta, sem fundamento e objetivo, bem como mandamentos, proibições morais e o Jeová<sup>4</sup> ordenador, que atua através do pensamento. Sua ética, ao contrário, possui fundamento, propósito e objetivo, além de demonstrar teoricamente o fundamento metafísico da justiça e do amor à humanidade, assim como o objetivo ao qual ela deve nos conduzir. Ao mesmo tempo, sua ética reconhece o caráter reprovável do mundo, apontando para a negação da vontade como o caminho para a redenção. Isso a situaria no espírito do Novo Testamento, enquanto as outras permaneceriam no do Antigo e, conseqüentemente, consistiriam em simples judaísmo, considerado por ele um rude e despótico teísmo. Por essas razões, Schopenhauer afirma que sua doutrina pode ser denominada “a própria filosofia cristã; por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem na superfície” (P II, § 163, 341/176).

Ao afirmar que sua ética está de acordo com o Novo Testamento, Schopenhauer procura estabelecer o caráter pessimista da sua filosofia, o que a aproximaria do bramismo e do budismo e a distinguiria do judaísmo e do islamismo. Pois ele considera que a diferença fundamental entre as religiões estaria em saber se elas são um pessimismo ou um otimismo (cf. P II, §181, 422/269). O Cristianismo, representado pelo Novo Testamento, é considerado por Schopenhauer como um pessimismo, já que seu ponto central é formado pela doutrina da queda no pecado original, unida à intervenção e à reconciliação no redentor. Através dessa doutrina, todos nós pecamos em

---

<sup>4</sup> Jeová é a denominação de Deus no Antigo Testamento.

Adão<sup>5</sup> e, por isto, todos nós estaríamos condenados. Schopenhauer afirma que, apesar do pecado original também estar presente no Antigo Testamento, ele não teria aí um papel essencial. No Novo Testamento, ao contrário, o pecado original – e, conseqüentemente, o pessimismo a ele ligado – constituiria a característica fundamental do Cristianismo, e, segundo Schopenhauer, isso teria sido compreendido e sistematizado especialmente por Agostinho, Lutero e Melanchthon<sup>6</sup>. Já os racionalistas, sob a influência de Pelágio, teriam tentado suprimir e excluir da exegese essa característica, “a fim de reduzir o Cristianismo a um judaísmo insípido, egoísta e otimista” (P II, §181, 422-423/269), já que, segundo Schopenhauer, os racionalistas não teriam compreendido o sentido profundo do mito neotestamentário.

Também em relação aos racionalistas, Schopenhauer considera que eles almejam a verdade nua e seca tanto na história quanto na dogmática, o que os faria buscar a verdade desvelada e literal na religião. Porém, Schopenhauer defende que a verdade só pode ser almejada pela filosofia, pois a religião só pode conter uma verdade na medida em ela for adequada ao povo e, portanto, ela será sempre indireta, simbólica e alegórica. A limitação da religião estaria no fato de que a verdade, em si mesma, nunca será uma alegoria e, portanto, o Cristianismo seria apenas uma alegoria que representa um pensamento verdadeiro. Ao admitir o

---

<sup>5</sup> Para entendermos a doutrina do pecado original em Adão à luz da filosofia schopenhaueriana, é preciso considerar que “a autêntica essência e a raiz verdadeira do homem não se acha no indivíduo, mas na espécie, que é a *ideia* (platônica) do homem, cujo fenômeno desdobrado no tempo são os indivíduos” (P II, §181, 422/269).

<sup>6</sup> Philipp Melanchton (1497-1560), filósofo e teólogo alemão, considerado um dos fundadores do luteranismo. Cf. nota 75 do tradutor em P II, 269.

aspecto alegórico e indireto da verdade na religião, Schopenhauer a compara com a verdade contida na sua filosofia e afirma:

*Minha filosofia está para as religiões como uma linha reta está para várias curvas que correm paralelamente a ela: com efeito, *sensu proprio*, ela exprime e alcança por via direta até mesmo o que aquelas só mostram com eufemismos e alcançam com rodeios; - no caso do Cristianismo, elas se mostram bastante longas e até estranhamente tortuosas (HN IV, 86-87, grifos do autor).*

O problema dos racionalistas, segundo Schopenhauer, estaria no fato de que eles acreditam ter a razão como medida, mas, de fato, eles consideram a razão somente enquanto submetida aos pressupostos do teísmo e do otimismo. Assim, eles preservam do dogma cristão aquilo que acreditam ser verdadeiro *sensu proprio*, a saber, Deus e a alma imortal. Mas Schopenhauer defende que, quem quiser ser racionalista terá que ser filósofo e, como tal, emancipar-se de toda autoridade; por outro lado, quem quiser ser teólogo terá que ser consequente e não abandonar o terreno da autoridade, mesmo quando se pede a crença no inconcebível. Portanto, ou acreditamos ou filosofamos, pois não seria possível servirmos simultaneamente a dois senhores.

Schopenhauer julga que a busca pela verdade realizada pelos racionalistas é feita com honestidade, porém de um modo equivocado, pois eles se colocam em um meio-termo entre a religião e a filosofia, visto que em parte acreditam e em parte filosofam. Já os supranaturalistas teriam o objetivo de iludir, muitas vezes de forma intencional, com a reivindicação de uma verdade em sentido próprio, quando, na realidade, estariam

tratando de simples alegorias. Apesar disto, Schopenhauer atribui aos supranaturalistas o mérito de preservarem a verdade contida indiretamente na alegoria, justamente para aqueles que são incapazes de compreendê-la através da filosofia. Os racionalistas, ao contrário, ao desprezarem os dogmas fundamentais do Cristianismo, desprezam ao mesmo tempo a verdade que estes dogmas contêm de forma alegórica.

Schopenhauer defende que os filósofos devem buscar a verdade, porém sem incorrer nos erros cometidos pelos racionalistas. Para isto, os filósofos devem buscar a verdade desvinculando-a dos pressupostos do teísmo e do otimismo. Ao mesmo tempo, é importante que eles reconheçam a possibilidade da religião transmitir a verdade de um modo indireto e simbólico, através da sua adequação à capacidade cognitiva das massas, com a finalidade de suprir a necessidade metafísica das pessoas comuns. De acordo com esse pressuposto, no texto de Schopenhauer intitulado “Sobre a religião”, Demófilo (personagem que representa o amigo do povo), em um diálogo com Filaleto (o amigo da verdade), afirma:

A religião é a única maneira de tornar acessível e fazer sentir o elevado significado da vida ao sentimento grosseiro e ao acanhado entendimento da massa, submersa inteiramente em ocupações inferiores e no trabalho material. Pois o homem, via de regra, não tem originalmente disposição alguma, senão para a satisfação de suas necessidades e seus prazeres físicos e depois para algum entretenimento e diversão. Os fundadores de religiões e os filósofos vêm ao mundo para despertá-los de sua letargia e indicar-lhes o alto sentido da existência: filósofos para os poucos, os que



estão isentos; fundadores de religiões para os muitos, o grosso da humanidade (P II, §174, 350-351/188).

O personagem Filaleto, por sua vez, mantém-se fiel ao papel específico e essencial que a filosofia desempenha na busca pela verdade e defende que seria limitado e injusto se restringir a essa metafísica talhada segundo a necessidade e a capacidade de compreensão do povo. O perigo de uma metafísica popular estaria na possibilidade de ela se tornar “o marco da pesquisa humana e a norma de todo pensar” (P II, §174, 351/189), pois isto inverteria a relação hierárquica entre filosofia e religião, e submeteria a filosofia à confirmação, à consolidação e ao esclarecimento de uma metafísica para o povo. Além disso, para a manutenção de uma metafísica popular, poder-se-ia exigir que as mais elevadas forças do espírito humano permanecessem sem uso e sem desenvolvimento, a fim de que sua atividade não se cruzasse com aquela da metafísica para o povo (P II, §174, 352/189)). Como exemplos, Filaleto cita os tribunais de heréticos, as inquisições, as guerras de religião e as cruzadas e, então, questiona:

E se hoje em dia isso pertence ao passado, o que pode representar maior obstáculo ao autêntico esforço filosófico, à pesquisa sincera pela verdade, essa ocupação tão nobre da mais nobre humanidade, do que aquela metafísica convencional submissa ao Estado e ao seu monopólio, cujos princípios são inculcados em cada mente desde a mais tenra juventude de forma tão séria, tão profunda e tão sólida que, se esta mente não for dotada de uma elasticidade miraculosa, a eles se prendem indelevelmente, de modo a tornar sua razão pervertida em seu conceito,

ou seja, sua débil capacidade de pensar por si mesmo e de julgar imparcialmente tudo aquilo que a isso se refere, fica para sempre prejudicada e danificada? (P II, §174, 350-351/189-190).

O problema apontado por Filaleto está em que “as religiões não se dirigem declaradamente à convicção com razões, mas à fé, com revelações” (P II, §174, 352/190). Para que a fé possa ter eficácia na mente de um homem, ela deve ser-lhe inculcada desde a sua mais tenra infância, o que acarretaria a perda da sua capacidade de questionar as concepções religiosas:

De fato, quando se expõe ao homem na primeira infância repetidamente certas concepções fundamentais e doutrinas com uma inabitual solenidade e com o gesto mais sério que jamais fora visto por ele, e se ao mesmo tempo a possibilidade de uma dúvida é completamente omitida ou mencionada apenas para indicá-la como o primeiro passo para a danação eterna, então a impressão será tão profunda que, via de regra, isto é, em quase todos os casos, o homem será praticamente tão incapaz de duvidar dessas doutrinas como de sua própria existência. Por isso, entre milhares, apenas um terá a firmeza de espírito para se perguntar sincera e seriamente: isto é verdade? (P II, §174, 352-353/190-191).

Através das palavras do personagem Filaleto, Schopenhauer procura acentuar que “apenas a infância e não a idade adulta é a época de espalhar a semente da fé” (P II, §174, 355/193). A convicção adquirida pelos convertidos adultos é tida

por ele como simples simulação que, via de regra, constitui apenas “a máscara de algum interesse pessoal” (P II, §174, 355/193).

Outra razão apontada por Schopenhauer a favor da ideia de que a religião é o resultado “da fé inoculada desde cedo e anterior a todo exame” (P II, §174, 355/193), e não de “algo da ordem da convicção racional” (P II, §174, 355/193), diz respeito ao fato de que todo homem que muda de religião na idade madura é desprezado pela maioria. Mais desprezado e condenado ainda é o clérigo que muda de uma religião ou confissão a outra. Por isso, “vemos que o clero católico está plenamente convencido da verdade de todas as teses de sua igreja e, da mesma forma, a igreja protestante das suas, e ambas defendem os dogmas de suas confissões com o mesmo ardor” (P II, §174, 355/193).

Schopenhauer, através do personagem Filaleto, defende também que as convicções decorrentes da fé são frutos dos ensinamentos religiosos propagados no local de origem ou de formação dos indivíduos, não de razões objetivas, pois:

Para o clero da Alemanha do sul a verdade do dogma católico transparece completamente, já para a Alemanha do norte vale a do dogma protestante. Portanto, se tais convicções repousam em razões objetivas, essas razões deveriam ser climáticas e, como as plantas, crescerem somente aqui e as outras apenas acolá (P II, §174, 355/194).

Ao considerar que o objetivo da investigação filosófica é alcançar “um ponto de vista mais elevado” (P II, §174, 356/194), através dos “progressos do conhecimento da verdade no gênero humano” (P II, §174, 356/194), o personagem Filaleto condena a imposição, através da religião, de certas afirmações que dizem

respeito ao fundamento de todo o nosso conhecimento. Pois, especialmente quando elas são transmitidas na infância, estas afirmações definem um ponto de vista e, no caso de serem falsas, perverterão definitivamente nossa capacidade de investigação. Nesse sentido, o teísmo é um fundamento particularmente criticado por ele:

Pois durante toda a época cristã, o teísmo ronda como um pesadelo opressor sobre todos os esforços espirituais, especialmente os filosóficos, e barra e atrofia todo o progresso. Deus, o diabo, anjos e demônios escondem toda a natureza aos eruditos daquela época: nenhuma pesquisa é levada até o fim, nenhum objeto é estudado a fundo; pelo contrário, tudo aquilo que ultrapassa o nexos causal mais evidente é logo acalmado por aquelas personalidades [...] (P II, §174, 356/194).

Tendo em vista as críticas que Schopenhauer faz à doutrina da religião cristã, especialmente ao teísmo que a fundamenta, como compreender o seu propósito de esclarecer e elucidar a questão, inerente ao seu sistema filosófico, que envolve a aparente contradição entre a necessidade das exteriorizações do caráter e a liberdade que a Vontade em si tem para se negar, utilizando, para isto, a referência aos dogmas do pecado original e do efeito da graça?

Segundo Koßler, para avaliar a posição de Schopenhauer perante a dogmática cristã é preciso considerar, de um lado, aquilo que ele entende por dogmas mais autenticamente cristãos e, de outro, tanto a sua apreciação da relação da filosofia em geral com a religião, a qual é considerada por ele como uma

metafísica para o povo, quanto a relação particular da sua própria filosofia com a religião cristã<sup>7</sup>.

Schopenhauer considera que a grande verdade que constitui o cerne do Cristianismo é formada pelos dogmas do pecado original [*Erbsünde*] e da redenção [*Erlösung*], os quais são, respectivamente, comparados aos seus conceitos de afirmação e negação da vontade, enquanto que o “resto” é, na maioria das vezes, “apenas vestimentas e invólucro, ou algo acessório” (W I, 480/512). Segundo Koßler, pertenceriam à categoria de vestimenta ou invólucro do Cristianismo o conceito de Deus em geral como uma pessoa agente<sup>8</sup>, seja como criador do mundo ou como salvador, e “o tornar-se homem de Deus em Jesus Cristo”<sup>9</sup>, conceito que é apenas simbólico e, portanto, não deveria ser compreendido como mítico ou historicamente verdadeiro. Nesse sentido, Schopenhauer afirma:

(...) devemos sempre conceber Jesus Cristo no universal, como símbolo ou como personificação da negação da vontade de vida; não no particular, de acordo com a história mítica nos evangelhos ou segundo a história provavelmente verdadeira que está no fundamento deles; pois nem em um caso nem no outro ficaremos inteiramente satisfeitos. Trata-se aí somente de um veículo para o povo, que sempre exige algo fático daquela primeira concepção (W I, 480/512).

---

<sup>7</sup> Cf. KOßLER, “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer, 111.

<sup>8</sup> KOßLER, “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer, 112.

<sup>9</sup> Ibidem.

Se o mencionado “cerne” da religião cristã é representado apenas pelos dogmas do pecado original e da redenção, então o “resto” pertenceria à religião enquanto tal. Schopenhauer pretende separar esse cerne daquilo que ele considera o resto – o qual seria constituído por um conjunto religioso mais amplo –, assim como fundamentar racionalmente o conteúdo desse cerne, expresso pela religião através de meras fábulas. Segundo Koßler, o propósito de Schopenhauer de expressar e fundamentar racionalmente aspectos da religião cristã teria semelhanças com Hegel, visto que, para este,

(...) a tarefa da filosofia consiste em conceituar o conteúdo da religião, dado apenas no modo da representação, e em suprimir esse conteúdo no saber absoluto. Mas, diferentemente de Hegel, para Schopenhauer é questionável se e em que medida a filosofia está em condições de desempenhar essa tarefa e de captar o núcleo sem a casca – ou, como Schopenhauer formula no conhecido diálogo *Sobre a religião* – a água sem o recipiente<sup>10</sup>.

A constante que caracteriza o diálogo no texto *Sobre a religião* é a necessidade de buscar a verdade em um sentido estrito, defendida pelo personagem Filaeto, assim como a demonstração da importância da verdade em sentido alegórico – meio de difusão da verdade para as grandes massas – a qual é defendida pelo personagem Demófilo. A este cabe o questionamento sobre

---

<sup>10</sup> KOßLER, “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer, 112.

a capacidade da filosofia de captar o núcleo sem a casca, ou a verdade sem a alegoria<sup>11</sup>:

A religião não está em oposição à verdade, pois ela própria ensina a verdade. Mas como seu campo de ação não é um estreito auditório, mas o mundo e a humanidade em larga escala, de acordo com a necessidade e a capacidade de compreensão de um público tão grande e variado, ela não pode apresentar a verdade nua, ou antes, para empregar uma metáfora medicinal, não pode administrá-la sem mescla, mas servir-se de um veículo mítico como excipiente [Menstruum] (P II, §174, 360/198-199).

Demófilo complementa seu raciocínio através de outro exemplo, este proveniente das ciências físicas, a fim de defender a necessidade da forma mítica para a transmissão da verdade, não só para a grande massa, mas também para os filósofos, visto que essa seria a única forma de tornar algumas verdades compreensíveis:

Também podes compará-la [a verdade] a certas substâncias químicas, elas mesmas em estado gasoso,

---

<sup>11</sup> Segundo Koßler, essa é uma questão polêmica entre os pesquisadores: as menções que Schopenhauer faz à religião seriam apenas para mostrar que sua ética, segundo sua própria essência, não é nada de muito novo, mas algo que já estava presente no Cristianismo (ainda que de modo imperfeito e figurativamente), ou indicam que a verdade filosófica carece de uma vestimenta figurativa, de um “recipiente”, e que, portanto, não é possível renunciar à religião? (Cf. KOßLER, “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer, 114). Ao nos posicionarmos em relação a essa polêmica, defenderemos a primeira possibilidade.

que se ligariam a uma base sólida palpável para o seu uso na oficina, como também para sua conservação ou transporte, já que de outro modo se evaporariam: por exemplo, o cloro que, para todos esses fins, se emprega unicamente em forma de cloretos. Mas no caso em que a verdade pura e abstrata, livre de todo elemento mítico, permanecer sempre inalcançável para nós todos, *também para os filósofos*, então ela seria comparável ao flúor, que não pode sequer apresentar-se por si mesmo, mas apenas ligado a uma outra substância. Ou, dito de maneira menos erudita: a verdade que não pode ser dita de outra maneira que não mítica e alegoricamente se assemelha à água, que não é transportável sem um recipiente; já os filósofos, que pretendem possuí-la em estado puro, se assemelham àqueles que rompem o recipiente para ter a água só para si (P II, 360/199, grifo nosso).

Filaleto, por sua vez, defende a necessidade da verdade em sentido estrito, sem a vestimenta mítica. Aceitar esta vestimenta seria como admitir a obrigatoriedade de se revestir a verdade com a mentira, o que resultaria em uma aliança perniciosa para a verdade, pois a inverdade provocaria mais malefício ao assunto do que a verdade traria de benefícios. Para Filaleto, a única forma de aceitar a alegoria é ela se apresentar como tal. Mas ele considera que isto a privaria de todo respeito e eficácia, o que faz as religiões afirmarem a alegoria verdadeira *sensu proprio* quando ela é, no máximo, verdadeira *sensu allegorico*. Para Filaleto, nisto reside “o dano irreparável, o obstáculo permanente, que é a razão pela qual a religião sempre entrou em conflito com o esforço nobre e imparcial (da filosofia) pela pura verdade e sempre entrará novamente” (P II, §174, 360/199-200).



O diálogo conflituoso entre Demófilo e Filaleto termina com duas afirmações emblemáticas, sem que um personagem consiga convencer o outro de suas próprias razões. A primeira é dita por Filaleto por meio de um provérbio espanhol: “*detras de la cruz está el diablo*” (P II, §174, 360/235). Esta frase mostra a insistência desse personagem em apontar os perigos inerentes à consideração da verdade como indissociável das representações míticas religiosas, ou seja, apenas *sensu allegorico*, e a necessidade de substituir a forma de expressão dessas verdades por um procedimento filosófico rigoroso, capaz de alcançar a verdade *sensu proprio*.

De acordo com a linha de pensamento defendida por Filaleto, Schopenhauer critica a religião cristã ao afirmar que o seu fundamento – por se basear em um único acontecimento, a saber, “que Jesus Cristo salvou o mundo e fora dele nenhuma salvação é possível” (P II, §182, 429/276) – seria tão fraco que ele não subsistiria a alguma reflexão que viesse à mente das pessoas. Como complemento a essa crítica, ele afirma:

Nos séculos anteriores a religião era uma floresta na qual o exército poderia se deter e se esconder. A tentativa de repetir isso em nossos dias acabou mal. Porque depois de tantas quedas ela não é mais do que uma moita atrás da qual eventualmente os ladrões se escondem. Por isso devemos nos proteger diante daqueles que querem introduzi-la em tudo e, ao encontrá-los, lembrarmo-nos do provérbio citado acima: *detras de la cruz está el diablo* (P II, §182, 429/276).

Já Demófilo afirma que “a religião, assim como Jano – ou melhor, como o Deus bramânico da morte, Yama – possui duas feições e, como este último, uma bem simpática e outra bem tenebrosa” (P II, §174, 390-391/235). Demófilo teria procurado mostrar a feição simpática da religião, enquanto Filaleto a feição tenebrosa dela. O pensamento final de Demófilo, aceito por Filaleto, parece indicar as duas diferentes posições de Schopenhauer em relação à dogmática cristã. A primeira representa um esforço cuidadoso de aproximação, visto que ele admite pontos de coincidência da sua filosofia com o cerne do Cristianismo, o que reforçaria a feição simpática ou a importância da religião. A segunda procura descartar o seu lado tenebroso, o invólucro ou a casca que acompanha os dogmas religiosos, a sua vestimenta em forma de mentira.

Dessa forma, podemos considerar que o objetivo de Schopenhauer é permitir que sua filosofia seja capaz de conservar o cerne da religião cristã – identificado por ele aos dogmas do pecado original e da graça – porém despojando-o de sua vestimenta mítica, de sua forma alegórica – a fim de demonstrar que as verdades reveladas alegoricamente nesses dogmas estão expressas diretamente, através de uma fundamentação estritamente racional, nos conceitos de afirmação e negação da vontade da sua filosofia.

Além disso, Schopenhauer exige que toda fundamentação filosófica não se submeta aos pressupostos do teísmo e do otimismo que esses dogmas apresentam; pois somente assim será possível assumir uma postura radicalmente pessimista, ao desistir de todo eufemismo para favorecer a compreensão do verdadeiro significado da vida através do sofrimento e o

encaminhamento em direção à redenção representada pela negação da vontade.

Consequentemente, a separação entre a filosofia de Schopenhauer e a religião se mantém, ou seja, elas não se confundem. E mesmo quando Schopenhauer afirma que sua ética concorda plenamente com alguns dogmas cristãos, que o essencial dela já se encontra nesses dogmas e que, portanto, ela não é inovadora em sua essência, isto não significa que sua filosofia dependa da religião para poder se expressar. Pois ele também defende que esses dogmas, em si mesmos, são estranhos à filosofia. Se há uma concordância entre eles, isto decorre do fato de que os dogmas cristãos tiveram que sofrer uma adequação em relação aos conceitos da sua filosofia, já que Schopenhauer considera que a fé deve estar de acordo com o saber, e não o contrário; pois, em um confronto entre ambos, ele julga que o saber sempre sairá vitorioso. A adequação da fé ao saber também explicaria por que Schopenhauer descartou alguns aspectos da religião, ou seja, a sua casca, para preservar apenas o seu núcleo.

Ao considerar que a religião só pode conter uma verdade no sentido figurado e que a verdade, em si mesma, nunca poderá ser uma alegoria, Schopenhauer coloca a religião na situação em que ela só pode representar alegoricamente ou ser o símbolo de um pensamento verdadeiro. Cabe, portanto, à sua filosofia fundamentar racionalmente as verdades e, assim, identificá-las e preservá-las, mesmo que elas só possam ser transmitidas e compreendidas por poucos.

## Referências

KOßLER, M. Philosophy and Religion in Schopenhauer. *Schopenhauer and Indian Philosophy: a dialogue between India and Germany*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, p. 262.

MAUTHNER, F. *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* apud KOßLER, M. “Eine höchst überraschende Uebereinstimmung” – zur Augustinus-Rezeption bei Schopenhauer. Texto da conferência cedido pelo autor por ocasião do IV Congresso Schopenhauer – Leitores e Leituras; Realizado em outubro de 2009, PUC/USP, RJ. Tradução do alemão para o português de Vicente Azevedo de Arruda Sampaio.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena* (P I), SW IV. [Fragmentos sobre a História da Filosofia. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003].

SCHOPENHAUER, A. *A arte de envelhecer, ou Senilia* (HN IV). Baseado na transcrição de Ernst Ziegler; organização e introdução de Franco Volpi; tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena* (P II), SW V [Sobre a Religião, Sobre a Ética. Tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012b].

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (W II), Bd. II [O mundo como vontade e como representação. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015].

# A alegoria religiosa como recurso estético de exposição ética em Schopenhauer

Anerson Gonçalves de Lemos\*  
Vilmar Debona\*\*

## Introdução

Em meio à complexidade das abordagens de temas relacionados à religião por Schopenhauer, temos um sobre o qual verificamos uma posição clara e invariável do filósofo. Trata-se da sua concepção de que há um potencial das religiões em apresentar verdades metafísicas por meio de alegorias. Essa posição, repetida em várias de suas obras, não é justificada apenas teoricamente, mas também de forma concreta pela abundância de alegorias utilizadas por ele em suas exposições de conceitos éticos. Contudo, apesar da importância conferida às alegorias religiosas pelo pensador, o seu *estatuto estético*, que lhe possibilita expor esses conceitos de forma diferenciada, raramente é enfatizado nos estudos sobre o tema<sup>1</sup>.

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

\*\* Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

<sup>1</sup> Uma exceção é o excelente trabalho de Gleisy Picoli. Em sua tese de doutoramento, *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*, a autora investiga o papel das alegorias religiosas enquanto recurso poético e a forma como elas são utilizadas pelo filósofo em sua ética. Como afirma a

Como forma de expressão literária e figurativa, as alegorias religiosas precisam ser assumidas e explicadas a partir da metafísica do belo; e, assim, por se localizarem no mesmo âmbito de outras noções caras desse pensamento, como a leitura sobre as Ideias platônicas, adquirem um estatuto epistêmico privilegiado. Nesse sentido, analisaremos a importância da alegoria religiosa tanto como forma de mediar a relação entre o conhecimento conceitual e o intuitivo quanto como modo de conhecimento privilegiado. A investigação da questão nesses moldes poderá indicar maneiras pouco debatidas para pensar a relação preconizada pelo filósofo entre o âmbito estético e o ético.

## O contexto da abordagem das alegorias religiosas por Schopenhauer

A importância conferida por Schopenhauer à alegoria religiosa no interior da ética pode ser vista inicialmente como parte do seu esforço de descrição do mundo moral. Algo que se

---

comentadora, seu trabalho “visa explorar exatamente o lado místico de Schopenhauer” (PICOLI, *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*, 17), mostrando como, por meio de alguns recursos, dentre os quais as alegorias religiosas, o filósofo “sai do contexto filosófico e migra para o âmbito místico” (Ibid.). Nosso trabalho é desenvolvido sob outro registro, qual seja, o de que a clara valorização das alegorias religiosas por Schopenhauer assume estas enquanto produções culturais e poético-literárias, independente do seu possível papel místico. Buscamos mostrar de que forma essas alegorias contribuem com a exposição ética na medida em que são fundamentadas enquanto recursos estéticos. Concordamos com Picoli quando ela afirma que “a condição para que os sistemas religiosos cumpram com seu propósito metafísico é que eles sejam um tipo de arte” (Idem, p. 126). Porém, embora partamos da mesma premissa, almejamos um fim diverso.

concretiza como uma espécie de ampliação do horizonte de investigação sobre a moral. Isso significa trazer a discussão sobre o agir moral e os demais componentes da reflexão ética para um contexto amplo, em que sempre comparece o esforço humano de compreender e dar significado às suas ações e à sua condição existencial. Nesse sentido, em inúmeras passagens do campo da ética encontramos um empenho do filósofo em buscar correspondências ou divergências entre análises teóricas e conceituais, em diversas expressões da cultura e das experiências cotidianas, sobretudo, com referências às religiões, explicações místicas, assim como várias referências à literatura, às artes em geral, a relatos jornalísticos etc.

Podemos ilustrar a forma “holística”, por assim dizer, com a qual Schopenhauer vê as experiências éticas quando inseridas nos seus contextos reais por meio de como ele descreve nossa postura moral diante de juramentos. Quando trata disso, mostra que, na vida cotidiana, os vários componentes que nos trazem à consciência o valor da ação enquanto experiência metafísica e moral são encontrados em um amplo espectro de vivências, de forma que a experiência se torna muito mais importante do que a própria natureza delas. Vejamos:

A exortação ao juramento coloca o homem expressamente no ponto de vista em que ele tem que se ver, neste sentido, como mero ser moral e com a consciência da alta importância para ele próprio [...]. Sendo assim, é indiferente se a convicção então surgida de um significado metafísico e ao mesmo tempo moral de nossa existência seja vagamente sentida ou revestida de todo tipo de mitos, fábulas e assim animada ou trazida à clareza do pensamento filosófico (P II, 115).

Entre outras coisas, Schopenhauer enfatiza aqui algo que está presente de forma muito clara em suas reflexões de modo geral, a saber, que as experiências metafísicas com significação moral são expressas por muitos outros componentes culturais. Segundo ele, essas manifestações culturais são, em alguns casos, muito mais realistas e significativas do que as próprias discussões acadêmicas.

As alegorias religiosas são claramente uma das produções culturais mais valorizadas por Schopenhauer nesse sentido. Elas aparecem como um componente em destaque em vários momentos da sua exposição, sobretudo, na ética desenvolvida em *O mundo como vontade e representação* (doravante, *O mundo*). Os vários aspectos desses conteúdos aparecem, às vezes diretamente, por meio de análises de dogmas e conceitos religiosos específicos; outras vezes são utilizados de forma indireta, como parte do grande número de referências à literatura religiosa que são utilizadas, sobretudo, para elucidar determinados conceitos éticos.

Entretanto, não é difícil notar como Schopenhauer sempre esteve ciente do quão espinhoso é o tema de religião e, quando o discute com maior profundidade, o faz a partir de uma visão profundamente crítica. A dificuldade no tratamento dessas questões explica, por exemplo, o fato de que a análise mais detida sobre o tema, no relativamente extenso capítulo dos *Parerga e Paralipomena* intitulado “Sobre a religião”, é apresentada de uma forma dialética. De um lado, a fala de um defensor da importância da religião, personificado por Demófilo (o amigo do



povo); de outro, seu interlocutor e opositor Filaleto (o amigo da verdade).

Um dos pontos de vista que pode ser expresso como denominador comum desse diálogo, e que nos ajuda a entender o uso da alegoria religiosa por Schopenhauer, é o da defesa de uma investigação sobre a religião “com máxima imparcialidade e frieza”, e a partir de “dados históricos e psicológicos” (P II, 224). Com essa postura, o filósofo nos mostra uma de suas concepções fundamentais sobre o estudo do tema, o fato de que – embora o valor fundamental das religiões esteja em suas visões metafísicas do mundo e da moralidade – o interesse dele por essa questão é desprovido de qualquer valor transcendente ou divino que possa ser atribuído a ela. Isso significa que os elementos da religião assimilados pela filosofia schopenhaueriana, especialmente as alegorias, fazem parte, sobretudo, do que ele define como investigação metafísica “imanente”, ou, como denomina Safranski, “uma metafísica sem céu”<sup>2</sup> – que, embora veja algumas produções religiosas como visões privilegiadas do mundo, não as trata como forma de conhecimento que transcende a capacidade de conhecimento humano. Pelo contrário, é exatamente por se tratar de uma questão que tem um valor estritamente imanente e cultural que a religião se torna importante. A partir desse ponto de vista, podemos afirmar que só podemos entender a abordagem e o uso que Schopenhauer faz da alegoria religiosa como uma questão estrita e demasiadamente humana, que precisa ser analisada e fundamentada como uma das formas de conhecimento imanentes e de expressão descritas por ele.

Nesse sentido, a crítica profunda de Schopenhauer às religiões como instituições sócio-políticas – como formas

---

<sup>2</sup> SAFRANSKI, *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, 391.

“privilegiadas” de metafísica, que muitas vezes se opõem ao desenvolvimento da própria metafísica filosófica – não pode ser confundida com suas considerações sobre a alegoria como recurso estético-metafísico. O que compromete o valor do conteúdo religioso é a ideia de que este seria “a verdade desvelada, seca e literal” (P II, 271), e não uma ausência absoluta de verdade, que veta o uso filosófico. A insistência do filósofo em restringir o valor de verdade ao que é expresso pela religião a uma validade estritamente alegórica tem a ver com essa distinção, quer dizer, uma vez que se reconhece a maneira adequada com a qual deve ser visto o conteúdo das religiões, torna-se possível reconhecer também o seu valor fundamental enquanto produção cultural<sup>3</sup>.

Como bem observa Staudt, Schopenhauer “nunca abandona o ponto de vista privilegiado, superior da filosofia em relação à religião”<sup>4</sup>. Por isso, na maioria das vezes em que o autor de *O mundo* recorre às religiões, ele o faz segundo a “natureza meramente poética” (P II, 217), a partir da qual elas também podem ser assumidas. É assim que, segundo o pensador, a verdade e a importância das religiões não estão em qualquer revelação divina, mas na inteligência e no papel que cumprem os seus

---

<sup>3</sup> Segundo Horkheimer, a despeito de seu ateísmo, Schopenhauer é um dos filósofos que consegue tirar proveito do conteúdo religioso como um dos aspectos mais significativos da cultura, explicando, assim, “pormenorizadamente a dinâmica sócio-psicológica de credos religiosos e seculares” (HORKHEIMER, *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*, 8). Dessa forma, segundo Horkheimer, a postura metafísica de seu antecessor, que se opõe a uma supervalorização da ciência, representa uma voz divergente das tendências positivistas que levaram à decadência de determinados aspectos da sociedade contemporânea no campo estético, social e moral.

<sup>4</sup> STAUDT, *Alegoria religiosa e alegoria na filosofia de Schopenhauer*, 231.

“fundadores”, que, a exemplo dos filósofos, “vêm ao mundo para despertá-los (os seres humanos) de sua letargia e indicar-lhes o alto sentido da existência” (P II, 188).

Essa mesma postura pode ser estendida à análise desenvolvida no capítulo 17 do Tomo II de *O mundo (Suplementos)*, que é, sem dúvida, uma das abordagens mais esclarecedoras sobre a natureza e a relevância da alegoria religiosa enquanto conhecimento metafísico. Nesse capítulo, intitulado *Sobre a necessidade metafísica do ser humano*, o próprio pressuposto a partir do qual Schopenhauer o desenvolve já nos diz da importância atribuída por ele às religiões enquanto expressão do conteúdo metafísico. Isso porque ali ele explica a produção do conhecimento expresso pelos textos religiosos partir de uma característica antropológica básica, que vê o ser humano como *animal metaphysicum*. Portanto, essa análise descreve a religião e a filosofia a partir de um tronco comum, a expressão de um ponto de vista metafísico do mundo, o que lhes confere um estatuto epistemológico superior, como expressões culturais ligadas à própria necessidade essencial humana de dar sentido à sua existência.

A religião, entretanto, diz-nos Schopenhauer, enquanto expressão de um ponto de vista metafísico, precisa adaptar-se ao poder das grandes massas às quais ela se destina. Essa adaptação inclui principalmente o uso da “bela alegoria”, que se apresenta, assim, como um recurso utilizado pelas religiões para lançar luz sobre as verdades que não podem ser apresentadas diretamente. Por isso, para o filósofo, a presença da alegoria na religião é parte essencial de sua constituição como uma “metafísica do povo”; referência que tem, sem dúvidas, um componente pejorativo. A metafísica expressa pela religião enquanto manifestação popular

por várias razões não pode ser colocada ao nível da metafísica filosófica, assim como a poesia popular - para ele, sua análoga - não se compara à erudita. Dessa forma, a metafísica *sensu allegorico* é claramente apresentada em uma condição de inferioridade àquela *sensu proprio*. Contudo, essa condição não tem a ver com a presença ou o estatuto das alegorias, mas com entraves inerentes às próprias religiões e seu público, inclusive com a impossibilidade delas em assumir a sua condição alegórica.

Essa abordagem da alegoria nos *Suplementos* nos ajuda a compreender como o filósofo fundamenta o uso específico da alegoria religiosa em sua metafísica em geral. A articulação pode se tornar clara se, seguindo a indicação do autor, for entendida como análise complementar ao que já havia sido desenvolvido no parágrafo 15 do Tomo I de *O mundo*.

Analisando o que é explanado nesses dois contextos, podemos dizer que ambas as exposições tratam basicamente da importância e da natureza do conhecimento metafísico enquanto uma visão significativa e essencial do mundo. Para fundamentar esse ponto de vista, o filósofo esforça-se para mostrar a insuficiência do conhecimento produzido a partir das relações infinitas entre os fenômenos derivadas do “princípio de razão”, que são a base para todas as formas de conhecimentos não metafísicos. Isso quer dizer, entre outras coisas, que o estatuto do conhecimento metafísico, inclusive aquele apresentado em forma de alegoria pelas religiões, é considerado como superior não somente em relação ao conhecimento do senso comum, mas ao próprio conhecimento científico, isto é, à física em sentido lato.

É interessante notar, ainda, que as discussões que nos conduzem à matéria principal desses dois textos apresentam uma

diferença importante em sua condução. Nos *Suplementos* ela é antecedida pela apresentação do conteúdo alegórico das religiões como uma forma alternativa de explicação metafísica, ou seja, ao lado da explicação conceitual filosófica. Já no parágrafo 15, Schopenhauer não havia apresentado essa segunda via de expressão metafísica, contudo, na discussão que antecede a exposição sobre a natureza e a importância da metafísica, ele enfatiza o fato de que o conhecimento lógico, formal ou meramente conceitual é inadequado se apresentado de forma absolutamente isolado de sua fonte intuitiva. Tomando como exemplo o pensamento matemático, ele assume a defesa de uma “remissão” ao fundamento intuitivo do que é expresso de forma abstrata e por meio de conceitos<sup>5</sup>, mesmo em áreas que lidam também com intuições puras.

A exigência de uma relação constante entre o conceitual e o intuitivo é algo que compõe a concepção essencial da metafísica schopenhaueriana, seja teoricamente, como, por exemplo, a sua crítica à visão da “metafísica, segundo Kant” (W I, 271) de que a “origem, ou o fundamento do conhecimento metafísico [...] tenha de residir em *meros conceitos*” (W II, 218; grifos do autor). Ou, na prática, quando ele ilustra constantemente os seus conceitos metafísicos com produções artísticas poéticas, alegóricas de várias origens. Em grande

---

<sup>5</sup> Apesar de não podermos afirmar que a abordagem por Schopenhauer da metafísica em sentido alegórico, descrita na primeira parte do capítulo 17 dos *Suplementos*, faça referência à importância de trazer de alguma forma os conceitos para uma compreensão perceptiva das coisas. Essa é uma das funções da alegoria que ele fundamenta e utiliza recorrentemente na sua metafísica da moral. Trata-se de trazer por meio de recursos estéticos os conceitos éticos para um contexto mais intuitivo, o que efetivamente consiste na remissão que ele defende ali.

medida, o que Schopenhauer busca por meio desses recursos estéticos é a capacidade da arte de trazer à consciência, por meio de uma compreensão mais perceptiva das coisas, uma perspectiva metafísica, que a filosofia descreve de modo abstrato e conceitual. Como bem explica Foster, “em afirmações diretas, bem como em metáforas, Schopenhauer rende homenagem à capacidade da arte genuína de impulsionar a consciência metafísica”<sup>6</sup>.

O próprio filósofo esclarece, posteriormente, que um dos intuits principais do capítulo 17 dos *Suplementos* é o de mostrar que “uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário, ela deve ser fundada na observação e na experiência [...] (que), assim como a arte e a poesia, tem que ter a sua fonte na apreensão intuitiva do mundo” (P II, 35-36).

Além de confirmar a exigência de uma constante comunicação entre o que é conceitual e o que é intuitivo, essa passagem mostra exatamente que, por conservar a força perceptiva de onde ela se origina, a expressão artística é vista aqui por Schopenhauer como paradigma de uma forma vívida de expressão do conhecimento metafísico. Por sua vez, o reconhecimento da produção artística como segunda via de apreensão e comunicação do pensamento metafísico nos diz também do lugar e importância da própria alegoria, que, como uma forma de arte, tem sua cidadania plenamente reconhecida na filosofia schopenhaueriana. Isto é, pelo valor conferido à própria “metafísica do belo” no terceiro livro de *O mundo*, em que ela é fundamentada como recurso estético.

---

<sup>6</sup> FOSTER, *Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art*, 244.

## A alegoria religiosa como recurso estético

A alegoria é um recurso ao qual Schopenhauer dedica uma atenção especial em sua estética, aliás, ele praticamente introduz a exposição do livro dedicado à metafísica do belo a partir de uma alegoria, o mito da caverna de Platão. A forma como ele vê essa passagem do Livro VII da *República* é também esclarecedora em relação à análise do estatuto estético da alegoria, pois o pensador não somente menciona essa representação mítica da teoria do conhecimento, mas a enfatiza como “a passagem mais importante” (W I, 528) entre todas as obras de Platão. A mesma elaboração é ainda utilizada por nosso filósofo na estética para descrever o potencial da alegoria como uma forma bela de fazer a transição entre o conhecimento abstrato e o intuitivo, ou seja, de tornar mais acessível o que é conceitual: “Quão belamente Platão expressa na já mencionada alegoria da caverna um dogma filosófico altamente abstrato” (W I, 318).

A ênfase dada por Schopenhauer à forma alegórica de exposição da epistemologia platônica – prescindindo, assim, da própria exposição conceitual sobre o tema, que o filósofo grego apresenta no Livro VI de sua obra – tem significado especial aqui, pois assim nos é indicado o contexto em que se insere a discussão sobre a alegoria. Ou seja, Schopenhauer nos diz que a alegoria insere-se na análise do conhecimento não conceitual, que é compreendida, assim, como uma via alternativa ao conhecimento abstrato<sup>7</sup>. A visão metafísica do mundo, à qual a alegoria nos

---

<sup>7</sup> Segundo Schopenhauer (W I, 528), Platão não elaborou conceitualmente de forma plena a base para o conhecimento metafísico, quer dizer, que permitisse diferenciar os fenômenos da coisa em si; conhecimento que

remete de forma intuitiva e imediata, só poderia ser expressa e assimilada enquanto objetividade mais perfeita da Vontade, isto é, enquanto Ideias platônicas, o que insere o recurso alegórico necessariamente no âmbito estético.

Além disso, as duas formas de conhecimentos mencionadas acima – aquelas referidas por Schopenhauer como “abstrato, por conceitos e palavras” ou “puramente intuitivo, por obra de arte” (W II, 226) – encerram os meios reconhecidos por ele como as formas autênticas e comunicáveis de saber<sup>8</sup>. Isso significa uma renúncia categórica ao que poderia constituir uma terceira via de exposição do conteúdo metafísico, quer dizer, o que o filósofo denomina de “intuição intelectual”, referente a algum tipo de “êxtase ou vidência” (W II, 226); cuja admissão, em relação à alegoria religiosa, poderia ser confundida com certa forma de “veneração ou mistério” (MB, 187). Portanto, uma vez que a alegoria é reconhecida como uma forma autêntica de comunicação de verdades metafísicas, ela só poderia condizer com

---

somente veio à luz de forma “distinta” e “clarividente” a partir da estética transcendental kantiana. Portanto, ao seu ver, as principais verdades metafísicas apresentadas pela filosofia platônica são muito mais nítidas por meio da sua exposição poético-mítica, sobretudo, alegórica; dito de outro modo, enquanto metafísica do belo. Aliás, a exemplo do que ocorre com os conteúdos das religiões, segundo o filósofo alemão, muitos dos equívocos cometidos em relação à recepção da filosofia platônica decorrem do fato de que o que ele disse “sem sentido mítico e alegórico é tomado em sentido próprio e estritamente dogmático” (P I, 47).

<sup>8</sup> Como observa Deussen (2013, 135), “a linguagem imagética [*Bildersprache*]”, a mesma utilizada pela alegoria religiosa, representa para Schopenhauer um dos últimos recursos em relação ao que pode ser expresso de alguma maneira pelas formas de comunicação humana.



um modo artístico e belo de fazê-lo, por meio do que mais uma vez é reconhecido o seu estatuto estético.

Nesse sentido, a questão proposta por Garcia<sup>9</sup> (2018, 2) sobre se as alegorias religiosas devem ser consideradas um componente “esotérico” ou “exotérico” da filosofia schopenhaueriana poderia ser respondida pela constatação de que, como autêntico veículo de expressão de verdades metafísicas, elas não podem ser consideradas como algo alheio às vias fundamentadas pelo autor de *O mundo* como formas autênticas de considerações filosóficas. Mesmo que as alegorias religiosas não tenham uma “função” propriamente artística, o seu “teor metafísico” – determinado pela sua forma de exposição da realidade por meio das Ideias platônicas – é algo cuidadosamente fundamentado pela filosofia schopenhaueriana; e, por isso mesmo, elas não podem ser consideradas como recurso exotérico à sua filosofia.

Entretanto, os contextos em que as alegorias religiosas são encontradas exigem uma abstração dos elementos que as constituem enquanto uma forma bela de expressão do conteúdo metafísico, de alguns componentes inerentes às próprias religiões, que são naturalmente alheias àquele potencial estético-metafísico. Por isso, nas lições ministradas na Universidade de Berlim, que é onde encontramos de forma mais específica algumas análises teórico-estéticas sobre a alegoria religiosa, Schopenhauer enfatiza a importância de não se confundir “seu estatuto religioso com o estético” (MB, 187). Ele utiliza como exemplo o equívoco que algumas vezes é cometido entre a “*indicação simbólica* de verdades metafísicas universais” (MB, 187), presentes de forma alegórica

---

<sup>9</sup> Cf. GARCIA, A arte da apresentação do mundo: Schopenhauer e a estética da alegoria, 2.

nos mitos e nas esculturas, com os próprios símbolos, enquanto elementos religiosos. Confusão que faz com que muitos artistas que lidam com esse tema produzam alegorias a partir de um “gosto falso” (MB, 187). Isso sinaliza que, para Schopenhauer, em relação a esse tema, o que está em discussão é um componente estritamente estético da alegoria religiosa.

Mas, afinal, quais são exatamente os componentes da alegoria que as tornam belas, mostrando-se assim tão significativos no contexto poético, mítico-poético ou religioso?

A resposta a essa questão precisa partir do componente descrito pelo filósofo como a característica fundamental da alegoria. Ele nos diz: “uma alegoria é uma obra de arte que significa algo outro que o exposto nela” (W I, 314). Essa definição, que a princípio pode parecer vaga, torna-se mais precisa quando entendemos como o filósofo vê o recurso descrito aqui. Para ele, a alegoria é um artifício híbrido, por assim dizer; por constituir simultaneamente “a expressão de um conceito e de uma Ideia” (MB, 183); dito de outro modo, ela é um recurso imagético no qual está contida uma noção abstrata. Daí que ela se torna um recurso de transição, ou seja, por um lado, quando aparece em um contexto conceitual, remete-nos ao intuitivo, por outro lado, quando a própria imagem se faz presente, ela nos conduz ao abstrato. Por isso o filósofo sugere que, por si só, a alegoria não representa qualquer “grande acabamento da obra de arte”, uma vez que o seu principal papel não está nela própria, mas no seu potencial de proporcionar essa mediação, quer dizer, em conduzir o espírito de um tipo de representação a outro, de representações intuitivas às abstratas e vice-versa.

Para se determinar se a capacidade de transição de uma forma de representação a outra, característico da alegoria, resulta em um efeito estético adequado, depende-se, portanto, da análise do contexto em que a expressão alegórica se apresenta; o que faz com que ali ela evoque a intuição, ou seja, o “sentido real” da imagem, ou, no caso oposto, se essa expressão nos distancia dela, deixando em evidência apenas o “sentido nominal”. Há que se considerar que, para Schopenhauer, de modo geral, o caráter estético na expressão artística significa necessariamente um apelo à intuição. Isso porque a condição essencial do belo, segundo ele, é a de dar a conhecer as Ideias platônicas, que são “necessariamente intuitivas, não abstratas” (W I, 255). Os conceitos, por sua vez, enquanto representações abstratas, “em si mesmos e imediatamente não são intuíveis”, o que faz deles recursos “inestéticos” (MB, 189).

Dessa forma, no contexto das artes plásticas, em que o imagético e o perceptivo nos são dados de modo imediato, a alegoria, enquanto recurso de transição entre o intuitivo e o conceitual, tende a nos desviar da fonte mesma da fruição estética, quer dizer, da “verdade nua” que ali se apresenta. Na poesia – que aqui generaliza as expressões artístico-literárias, inclusive as mítico-poéticas e religiosas – esse efeito é invertido, ou seja, o recurso poético, que tem como meio próprio as palavras, em que “o conceito é o material”, segundo Schopenhauer, é dado “imediatamente e, por conseguinte, pode ser sem problemas abandonado para produzir algo intuitivo” (W I, 318). Assim, a alegoria enquanto recurso poético nos conduz à verdade mesma que ela obscurece nas artes plásticas, uma vez que, enquanto linguagem imagética e o apelo à imaginação, ela tem a força elucidativa de transmutar o conceito em Ideias platônicas.

Schopenhauer explica belamente esse processo na seguinte passagem:

dessa forma, o conceito, em si estranho à arte, logo inestético, metamorfoseia-se numa Ideia e dessa maneira é assimilado pela arte. Isso já ocorre em cada expressão figurada: em cada metáfora, comparação, parábola, alegoria, todas as quais se diferenciam pela maior ou menor extensão de sua exposição [...], o que há de comum entre tais figuras [...], elas expressam pensamento com uma imagem (MB, 189).

É importante enfatizar que, segundo o filósofo, a verdade estética da alegoria não está somente na própria imagem por meio da qual ela é expressa. Isto é, ela não se reduz à reprodução fenomênica de algo, mas na sua significação metafísica que é exposta na forma de Ideia platônica. Nesse sentido, no recurso alegórico, quanto mais essa significação metafísica é colocada em evidência, maior é o efeito cognoscitivo que acompanha a fruição do belo. Essa é uma das características que se faz presente de modo especial nas alegorias religiosas, cujo conteúdo é destinado às grandes massas. Esse tipo específico de alegoria, em sua linguagem, faz uso de “uma pequena mescla de absurdo”, ou de “mistério” (P II, 238), como um reforço intuitivo do que é apresentado por meio figurativo. O absurdo reforça no simples espectador o fato de que a figura da alegoria não pode ser interpretada de maneira própria, mas faz o papel de um “véu espesso”, ou de um “reflexo”, uma vez que a luz da verdade dada imediatamente “cegaria o olho comum” (P II, 211).

Schopenhauer assemelha o efeito que o mistério ou absurdo proporciona à alegoria religiosa ao que em algumas artes plásticas é o efeito da presença deliberada de elementos inaturais e irreais. Ele escreve: “poder-se-ia compará-la com os arabescos de Rafael, ou também com os de Runge, que representam aquilo que é manifestadamente antinatural e impossível, mas nos quais se exprime um profundo sentido” (P II, 239). Dessa forma, a exemplo do mistério e do absurdo nas alegorias religiosas, a presença de elementos antinaturais e irreais nessas obras realçam seus efeitos estéticos, uma vez que promovem uma ênfase na imagem, ao mesmo tempo em que apontam para algo além do que se apresenta imediatamente por meio figurativo.

Nas alegorias religiosas utilizadas, Schopenhauer frequentemente chama a atenção para a forma como a ideia de mistério e de absurdo se aliam aos elementos estéticos presentes nelas. Um dos exemplos em destaque mencionado por ele é o sentido alegórico do dogma do pecado original e da redenção pelo cristianismo. Uma das passagens ilustrativas mencionadas por ele é a Carta do aposto Paulo aos Romanos, mais especificamente as passagens 5,12-21. Vejamos um excerto desse texto para ilustrar melhor a análise schopenhaueriana:

Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram [...] a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão [...] se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão

a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derrama sobre a multidão<sup>10</sup>.

Para Schopenhauer, o significado mais profundo contido nessa passagem só é revelado quando a interpretamos de modo estético-alegórico. Esse fato se revela pela insuficiência da perspectiva fenomênica de ser humano para elucidar o que é proposto aqui, cujo significado somente a “Ideia (platônica) de humano” (W II, 748) daria sentido. Dito de outro modo, é a perspectiva do belo, aqui exposta por meio da alegoria, que nos coloca *sub specie aeterni*, e nos remete à verdade metafísica da “Ideia eterna de humano, estendida no tempo na série de humanos” (W II, 748), que o mito cristão se propõe a elucidar. De modo mais detalhado, Schopenhauer defende que por meio da figura alegórica de Adão nos é apresentada uma perspectiva do mundo que supera o princípio de razão, evidenciando o reconhecimento “da Ideia de homem; cuja unidade, a partir de sua dispersão em inumeráveis indivíduos, é restabelecido por meio do laço amalgamador da procriação”. Da mesma forma, por meio da figura de Cristo, segundo ele, “o conhecimento da Ideia mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor, ao representante da negação da Vontade de vida, partícipe do seu auto-sacrifício, redimido por seu mérito” (W II, 423)

Entretanto, enquanto alegoria religiosa, essa verdade estética é enfatizada de modo especial pela noção de mistério e de absurdo presente no mito cristão que, por sua oposição ao senso comum, coloca em destaque a sua significação metafísica. Esse “aspecto tão estranho” do mito cristão nos impulsionaria a

---

<sup>10</sup> Rm 5,12-15

compreender que o que é apresentado por meio da figura de Adão não se refere ao fenômeno, ao homem individual, descrito no mito, mas a uma verdade, ao mesmo tempo estética e moral, da afirmação da Vontade ali presente. Assim como é também a noção de mistério que nos ajuda a abstrair a figura de Cristo do seu sentido individual ou histórico e a revelar o que, em *potentiâ*, é o seu sentido universal e moral, o de redenção da Vontade que ela simboliza (Cf. W I, 512). É nesse sentido que o filósofo nos diz que “mistério é no fundo o *terminus technicus* teológico” (P II, 200) para indicar a natureza alegórica da linguagem poético-religiosa.

De modo geral, grande parte do que é explicado sobre o caráter estético da alegoria e de sua importância está contida na análise de Schopenhauer da estética da poesia, o que não discutiremos aqui. Porém, um dos elementos dessa análise que se reflete diretamente na alegoria religiosa é o fato de que, segundo nosso filósofo, entre as formas de artes que expõem Ideias platônicas, somente a poesia como um recurso conceitual tem a flexibilidade suficiente para lidar com a “cadeia de ações” e com “pensamentos e afetos humanos”. Isso indica que o objeto de destaque da poesia – e, nesse contexto, as próprias alegorias religiosas – são as verdades morais, que são os graus superiores de objetivação da Vontade. Portanto, segundo essa concepção, a afinidade da alegoria religiosa com as questões éticas parte de um contexto estético que a distingue.

**A alegoria religiosa como efetivação da intersecção entre o âmbito estético e o ético**

Temos que considerar que a tão específica capacidade da alegoria, a de remição do conteúdo conceitual em compreensão perceptiva, intuitiva – que faz dela um meio tão importante para exposição do conteúdo metafísico – nem sempre tem o caráter de autêntica metafísica estética, isto é, nem sempre expressa seu conteúdo na forma de Ideia platônica. Ou ainda, caso esse conteúdo tenha valor estético, nem sempre ele constitui ainda um conteúdo plenamente significativo, o que, no caso da religião, segundo Schopenhauer, quer dizer uma “tendência ética” (W II, 742). Para ele, essa é a razão mesma pela qual nem todas as religiões produzem alegorias significativas da realidade.

Podemos perceber essa avaliação do filósofo, por exemplo, no seu desprezo pelos textos sagrados do Islamismo, em cujo conteúdo ele nos diz não ter descoberto “um pensamento sequer de valor” (W II, 722). Essa ausência de conteúdo verdadeiro e estético na religião islâmica é denunciado, sobretudo, pelo otimismo professado por ela, que coloca o seu conteúdo em contradição com a nossa forma de “sentir” o mundo e suas misérias<sup>11</sup>. De forma semelhante, podemos notar o pouco interesse que ele demonstra pela religião grega, sobre a qual encontramos pouquíssimas referências, exceto pelo conteúdo no capítulo XVIII dos *Parerga und Paralipomena*, em que observamos um esforço isolado e pouco profícuo de encontrar nas alegorias da mitologia grega uma correspondência com alguns conceitos de sua metafísica.

---

<sup>11</sup> Para Schopenhauer, a verdade e a sublimidade do cristianismo, principalmente pela sua origem nas religiões orientais, está em “oposição ao falso, rasteiro e pernicioso otimismo que se expõe no paganismo grego, no judaísmo e no islamismo” (W II, 742).



No caso da religião grega, torna-se claro principalmente o quão essencial é, para Schopenhauer, que os conteúdos metafísicos expressos pelas alegorias religiosas conjuguem também uma perspectiva ética. Isso porque na ética schopenhaueriana o conteúdo alegórico da mitologia grego-romana praticamente não aparece<sup>12</sup>, embora a religião grega tenha sido, segundo ele, a que “forneceu mais material de interpretação alegórica do que todas as outras mitologias”, possuindo assim uma abrangência suficiente para ser considerada como “arquétipos de todas as coisas” (P II, 159). Sobre isso, o filósofo sugere ainda que algumas questões éticas importantes, que na cultura helênica estão ausentes da religião, encontram-se expressos pelas tragédias (W II, 699). Assim, podemos dizer que, para Schopenhauer, as tragédias cumprem o papel de conjugar o ponto de vista ético a partir do estético, que em outras culturas é ocupado pelas religiões.

A exigência de que a visão expressa pela alegoria religiosa esteja também relacionada à manifestação de uma perspectiva ética do mundo, segundo Schopenhauer, está na base conceitual que fundamenta a produção do conhecimento metafísico. Para compreendermos esse fato, temos que recorrer à forma como ele descreve a fonte originária do conhecimento metafísico, o que nos conduz ao conceito de *Θαυμαζειν* [*thaumazein*] platônico<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Schopenhauer mostra a inferioridade da mitologia grega em relação ao seu potencial ético-metafísico, em comparação com o cristianismo: “O paganismo greco-romano: tomado como metafísica do povo, um fenômeno extremamente insignificante, sem uma dogmática própria e definida, sem uma ética claramente formulada, até mesmo sem uma verdadeira tendência moral e sem sagradas escrituras, de modo que mal merece o nome de religião” (P II, 237).

<sup>13</sup> Schopenhauer refere-se aqui ao clássico conceito platônico de *thaumazein*, referido por ele em alemão como *Verwunderung*, espanto.

Segundo a exposição desenvolvida no capítulo 17 dos *Suplementos*, a complexidade e a superioridade da forma de ver e compreender o mundo metafisicamente podem ser explicadas por meio do sentimento, descrito por Platão como “espanto” [*thaumazein*], que os originam, não havendo diferença se o meio pelo qual o conteúdo metafísico exposto é expresso de modo conceitual, ou se é mediado por alegorias. Aliás, em relação à religião, é o próprio recurso alegórico que caracteriza o seu conteúdo como metafísico. Portanto, enquanto tronco, a interpretação desse conceito nos ajuda a compreender também a razão pela qual a alegoria religiosa está profundamente relacionada à ética.

É importante compreender que, embora o que seja colocado inicialmente em evidência por Schopenhauer por meio do conceito platônico de *thaumazein* seja uma postura epistêmica, o aprofundamento da análise desse conceito mostra que ele não se reduz a essa postura inicial. Isto é, o “espanto” ou “admiração”, que está na base da visão metafísica não é uma postura cognoscitiva impessoal. Pelo contrário, revela um profundo envolvimento do espectador para com aquilo que se apresenta a ele. O filósofo nos assegura que, enquanto uma mera questão epistêmica, a admiração profunda do ser humano para com sua própria existência não seria suficiente para a produção de sistemas filosófico-metafísicos, muito menos dos religiosos. A inquietação própria do espanto metafísico já nos diz que o filósofo não está de acordo com que propõem, por exemplo, os espinosistas, que defendem uma clareza plena da realidade ao intelecto humano, nem com aqueles que defendem o conteúdo das religiões como revelações divinas (Cf. P II, 236). Isso porque, se assim fosse, “nossas existências, junto com sua índole, muito longe de

exporem-se a nós como surpreendentes, problemáticas [...], ao contrário, entender-se-iam mais por si mesmas” (W II, 208).

Portanto, ao lado de uma condição intelectual, são as nossas inquietações existenciais que constituem o impulso para a produção de uma perspectiva metafísica da realidade. Dessa forma, mediante a interpretação do *thaumazein* platônico, revela-se um dos componentes fundamentais do pensamento schopenhaueriano que se aplica ao seu modo de ver alegorias, a saber, o fato de que as investigações metafísicas dos aspectos mais instigantes da existência humana assumem para ele, sobretudo, um caráter ético. Isso porque as questões existenciais, que nos exigem uma visão metafísica, estão intrinsecamente ligadas às inquietações sobre um significado moral do mundo. Essa relação é algo veemente lembrado por Schopenhauer, sobre o qual ele escreve: “a recém-mencionada índole mais específica do espanto, que impulsiona ao filosofar, nasce manifestadamente da visão do mal e do mau (*Übel und Böse*) do mundo mesmo” (W II, 209).

Novamente, quanto ao seu critério de importância e verdade, a metafísica em sentido alegórico produzida pela religião não se diferencia da metafísica em sentido estrito, pois assim como na filosofia, esses critérios são definidos por aquilo que alguns comentadores tomam como uma “consciência trágica”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Um dos autores que analisam esse conceito é Alexis Philonenko (1989, p. 49). Ele defende que o pessimismo de Schopenhauer está fundamentado, em grande medida, em sua “consciência trágica”, o que nos permite uma leitura profunda desse pessimismo a partir de seu aspecto ético e estético. Nesse sentido, é bastante esclarecedora a concepção de Philonenko de que a intuição fundamental do sistema schopenhaueriano pode ser expressa por versos de Byron, que diz: “Dor é conhecimento, os que mais sabem devem suportar a dor mais profunda dessa verdade fatal: a árvore do conhecimento não é a árvore da vida” (BYRON *apud* PHILONENKO, *Schopenhauer, Una Filosofía de la Tragedia*, 49).

Ou seja, para Schopenhauer, também em relação à alegoria religiosa, é pela valorização de questões existenciais e morais, como “verdades profundas e por todos dolorosamente sentidas”, que é depreendida a sua superioridade. Nesse fato consiste, então, a superioridade própria de religiões pessimistas em relação às otimistas, pois as primeiras vocalizam a própria gênese da intuição metafísica, já que nascem como a necessidade de dar respostas às questões existenciais e morais humanas.

Por outro lado, aos olhos de Schopenhauer, a importância de abordar os aspectos mais trágicos da existência exige uma resposta que, de alguma forma, nos permita lidar com eles de uma perspectiva transfiguradora, ou seja, ela exige um retorno que seja ao mesmo tempo cognoscível e apaziguador, capaz de proporcionar um “consolo indispensável nos duros sofrimentos da vida” (W II, 203). Nesse sentido, não são somente as respostas que importam, mas a forma como elas nos são apresentadas, assim como seus efeitos. Quer dizer, a preocupação epistemológica exige um cuidado estético, uma das razões pelas quais Schopenhauer preconiza, na sua filosofia, uma profunda relação entre os âmbitos ético e estético, sendo o uso das alegorias em suas exposições uma das principais formas por meio das quais esses âmbitos se inter cruzam.

Nesse sentido, as exposições alegóricas das religiões já conjugam de forma natural a exigência defendida por Schopenhauer de associar a exposição ética a uma perspectiva estética. Ou seja, a alegoria religiosa tem em sua origem o espanto para com a realidade, como uma forma de ver as coisas de maneira desinteressada, que é garantia do valor estético de seu conteúdo, ao mesmo tempo em que esse conteúdo reflete também uma

“tendência ética”, que, segundo o filósofo, geralmente está presente nas religiões.

Assim, seja como forma de confirmar que a preocupação e a consciência ética permeiam o cotidiano humano nas suas diversas formas de explicar o mundo, seja para lançar luz e produzir um efeito mais vívido das suas exposições conceituais, as alegorias de algumas religiões são valorizadas de forma clara na ética schopenhaueriana. De forma mais específica, vemos a presença das religiões orientais e do cristianismo:

A propósito do nosso tema, o pensador afirma o seguinte sobre o hinduísmo:

Mesmo a tão fantástica, e às vezes barroca doutrina religiosa hindu [...] é, se formos a fundo das coisas, apenas a doutrina alegorizada dos *Upanixades*, isto é, disfarçada em imagens em consideração da capacidade de apreensão do povo, e assim personificada e mitificada, e que agora qualquer hindu, conforme a medida de suas forças e de sua formação, adivinha, percebe ou presente, ou enxerga por detrás com clareza (P II, 68).

Como mostramos no tópico anterior, na forma como Schopenhauer utiliza as alegorias do cristianismo fica ainda mais evidente a sua concepção de que os elementos estéticos da literatura religiosa estão intrinsecamente amalgamados ao significado metafísico e moral da existência expresso por elas. Podemos ver por meio dessas ilustrações alegóricas que os próprios conceitos da metafísica e da estética schopenhauerianas muitas vezes se complementam como parte da elucidação de aspectos morais do mundo.

Portanto, embora Schopenhauer diferencie a metafísica expressa pela filosofia daquela apresentada pela religião, como verdades *sensu proprio* e verdades *sensu allegorico*, na prática isso não exclui o recurso alegórico, próprio da literatura religiosa, da análise conceitual exposta por ele. Não é difícil perceber como o pensador incorpora esses elementos estéticos mais comuns, sobretudo, em forma de alegoria como importantes componentes de elucidação de seus conceitos filosóficos. Essas manifestações culturais apresentam-se, assim, como uma visão privilegiada da realidade, até mesmo mais clara e significativa do que nossa percepção direta do mundo. É o que o filósofo chama de “florescência” dos aspectos mais significativos da vida humana. Daí que os temas mais importantes da filosofia, sobretudo as questões éticas, possam emergir também por meio de alegorias religiosas, que assim como as artes e a literatura em geral, tornam-se importantes fontes de consideração.

## Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada, 3ª imp. São Paulo: Paulus, 2004.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

DEUSSEN, Paul. Schopenhauer e a religião. Tradução de Guilherme Marconi Germer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, Vol. 4, 2013, pp. 131-138.

FOSTER, Cheryl. Ideas and Imagination: Schopenhauer on the Proper Foundation of Art. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Edited by Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999.

GARCIA, André Muniz. A arte da apresentação do mundo: Schopenhauer e a estética da alegoria. *Revista Sofia*, Vitória, Vol. 7, N. 2, p. 103-127, 2º sem. 2018.

HORKHEIMER, Max. O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião. Trad. Flamarion Caldeira Ramos, *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 12, p. 115-128, jul.-dez. 2008.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Christian Perspectives. In: SHAPSHAY, Sandra (Ed.). *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Bloomington: Palgrave Macmillan/Springer, 2017, pp. 351-372.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer - Una Filosofia de la Tragedia*. Tradução de Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Editora Anthropos, 1989.

PICOLI, Gleisy. *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*. 2018. 1 recurso online (175 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

A. G. de Lemos; V. Debona - *A alegoria religiosa como recurso estético de exposição ética em Schopenhauer*

PLATÃO. *República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

STAUDT, Leo. Alegoria religiosa e alegoria na filosofia de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy et al. (Orgs.). *Nietzsche - Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Editora da UECE, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da Moral* (E II). Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragmentos para a História da Filosofia* (P I). Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo* (MB). Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003b.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação* (W I). Tomo I. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.



SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Ética (P II)* [Caps. 8 a 15 de *Parerga e Paralipomena*, II]. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação (W II)*. Tomo II: Suplementos. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Seis ensaios de Parerga e Paralipomena*, pequenos escritos filosóficos. Trad. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Editora Zouk, 2016.

## Pensar Nagô com Schopenhauer

Jarlee Salviano\*

A obra *Pensar Nagô*, do baiano Muniz Sodré<sup>1</sup>, surgiu em 2017 com a proposta da implementação dos fundamentos de uma filosofia africana erigida a partir do diálogo intenso com a filosofia clássica que foi pavimentada no Ocidente desde os gregos, a qual sistematicamente excluiu, segundo Sodré, a África e também o Oriente como lugares ilegítimos de construção de saberes filosóficos. Para surpresa do leitor especializado na letra schopenhaueriana – não tanto no que tange ao Oriente, mas pelo saber africano ali tecido – a filosofia de Arthur Schopenhauer é um dos componentes mais importantes desta tessitura do escritor baiano.

Uma comparação aqui talvez seja oportuna para bem visualizarmos os contornos deste empreendimento. No final do século XX Oswaldo Porchat partira de um ponto de vista semelhante a respeito do saber do “senso comum”: fora criada no Ocidente, dizia ele, uma arena de estéreis conflitos filosóficos e *ad marginem* deste circuito, deste jogo retórico, o saber do senso

---

\* Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

<sup>1</sup> Membro da Academia Baiana de Letras, autor de vários livros em sua área (Comunicação), que tratam de mídia e sociedade, mas também livros de ficção, alguns traduzidos para outras línguas.

comum fora banido como não-filosofia, como incompatível com a estrutura epistêmica própria das teorias filosóficas. Porchat tratou então de mostrar que seria necessário inicialmente, num movimento de evasão deste restrito circuito, *não jogar mais este jogo*, regressar “à humanidade comum”, assumir “integralmente a sua não-filosofia”<sup>2</sup>. Intentava ele assim, depois desta vivência fenomenológica no senso comum pré-filosófico, posteriormente retornar à filosofia e erigir uma filosofia do senso comum. No entanto, ao fim e ao cabo, revela Porchat seu verdadeiro alvo contra o qual se contrapõe: o viés *idealista* da filosofia (em especial Descartes). O que nos deixa perceber que, ao contrário de sua postura inicial, ele nunca abandonara de fato o jogo, que falava o tempo todo de um lugar bem preciso desta arena, a saber, o velho realismo aristotélico, objeto das preocupações de sua tese de doutoramento.

Este risco certamente não corre, por outro lado, Muniz Sodré, pois não toma como ponto de partida a rejeição da cultura filosófica para a qual o pensamento e a religião *afro* seriam a alteridade absoluta, que cumpriria negar ou malbaratar, mas, diferentemente de Porchat, labuta em sua construção na cooperação sem restrições dos chamados clássicos, entre eles, como foi dito, Schopenhauer. Cabe então a Sodré demonstrar que somente devido a um preconceito histórico injustificado o saber africano foi considerado não-filosófico por excelência.

Nossa intenção então é verificar especificamente como se deu por Sodré o uso da filosofia de Schopenhauer, que elementos de sua filosofia lhe serviram para este empreendimento, e quais outros elementos da doutrina schopenhaueriana poderiam figurar no Nagô de Sodré mas

---

<sup>2</sup> PORCHAT, *A filosofia e a visão comum do mundo*, 104.

acabaram sendo preteridos pelo autor (talvez por falta de um conhecimento mais aprofundado da obra do filósofo alemão).

Sodré inicia seu ensaio com uma crítica ao famigerado preceito de que “só se pode filosofar em alemão”, numa remissão a Heidegger, mas também a seu conterrâneo Caetano Veloso. Trata-se, diz ele, de uma *ilusão filológica*: “buscar o sentido do mundo no cerne etimológico da língua hegemônica”<sup>3</sup>. A despeito deste absolutismo teórico, Sodré apela para o *perspectivismo* de Nietzsche: “não existem identidades culturais como fatos naturais ou primordiais e sim como construções históricas”<sup>4</sup>. Sendo assim, a cultura Nagô, como mais uma perspectiva, não está aí postada subservientemente diante de outra cultura, mas tem um valor interno que independe de outras perspectivas.

Vejamos como o retorno do olhar ao Nagô pode destruir este preconceito filológico, que traz a reboque outros preconceitos.

Os Nagôs são uma instância étnica dentre as muitas que foram sequestradas violentamente da África, é o “último grupo étnico imigrado à força pelos escravistas brasileiros”<sup>5</sup> – juntamente com os Iorubás. Neste sentido, podemos notar, a diferença essencial entre a filosofia autóctone Ubuntu (uma das

---

<sup>3</sup> SODRÉ, *Pensar Nagô*, 8. Caberia talvez observar que, pelo menos em relação ao cantor, sua ode à língua portuguesa (com sua nasalidade ímpar etc.) na canção *Língua* traz antes uma crítica à língua alemã: pois a dureza lógica de sua estrutura gramatical e fonética não a tornaria um meio tão adequado para a criação poética. Assim, canta o filho de Dona Canô, “se você tem uma ideia incrível é melhor fazer uma canção / Está provado que só é possível filosofar em alemão (...)”. Ou seja, em alemão só é possível filosofar: fazer poesia, ou uma bela canção, melhor com outra língua!

<sup>4</sup> SODRÉ, *Pensar Nagô*, 27.

<sup>5</sup> Idem, 12.

principais referências de Sodr  em sua constru o) e a filosofia Nagô é o fato de a filosofia Ubuntu (“eu sou porque você é”) ter sido gestada em solo africano, sem a experiência da diáspora, sem a vivência de opressão e descaminhos pelos quais os afetos, o pensamento, a f , a cultura de um modo geral deste povo desterrado, tiveram que ser reinventados em solo brasileiro.

O pensamento Nagô, esta filosofia afro que se materializa pela pena de Sodr , “começa na cozinha da casa em vez de nos desv os celestes da metafísica (...) O sábio alcance das flechas de Apolo tem afinidade com as flechadas de Oxóssi”<sup>6</sup>. No início do primeiro capítulo do ensaio são elencados os alvos contra os quais estas flechas são lançadas, contra os quais o pensamento Nagô é estruturado: cristianismo, capitalismo e o monopólio do *racionalismo intelectualivo*<sup>7</sup>.

Isto posto, destacaremos os momentos em que Schopenhauer aparece no ensaio. Antes de mais nada convém verificar o erro, na bibliografia, do título da obra magna de Schopenhauer. Aparece *O Mundo como Representa o e Vontade*, invertendo assim no título os dois conceitos capitais da filosofia schopenhaueriana (poderíamos aqui exercitar nossa imagina o cogitando o escândalo do filósofo alemão diante de tal erro, tendo em vista a bem conhecida praga de Schopenhauer: “ai daquele que alterar uma vírgula sequer de meus escritos...”). Outro problema diz respeito ao uso do termo “querer” feito por Sodr  em todo o ensaio para se referir   *Wille*. Ora, sabemos que a tradu o can nica em língua portuguesa   *Vontade*, sendo o termo *querer* utilizado para designar tão somente a manifesta o

---

<sup>6</sup> Idem, 21.

<sup>7</sup> Cf. Idem, 34.

individualizada fenomênica da Vontade noumênica no corpo. Este *querer* traduz o *Wollen* alemão.

Noutro momento Schopenhauer aparece (inadequadamente) como o autor da tese da filosofia como *espanto* (sabemos que a ideia do *Thaumázein* grego remonta a Platão e Aristóteles), numa citação que se repete em dois momentos diferentes do ensaio, sem indicação da página do livro de Schopenhauer, de onde viria tal ideia. Isto aparece, por exemplo, no capítulo 17 dos *Complementos*, o Tomo II de *O Mundo*, em que Schopenhauer remete a autoria da ideia a Aristóteles.

Sodré lança mão de Schopenhauer de forma bastante recorrente quando se refere ao pensamento oriental. No entanto, causa estranheza o fato de Schopenhauer comparecer nestes momentos demasiadamente *nietzscheanizado*, quando diz Sodré que ele teria interpretado, *junto com outros* (Hegel e Nietzsche), o *budismo como um niilismo*. Sabemos que esta é uma tese de Nietzsche, mas não de Schopenhauer. O termo “niilismo” nem mesmo aparece na obra de Schopenhauer<sup>8</sup>. Ademais, ainda nestes termos, quando o *anti-racionalismo* de Schopenhauer é solicitado, contra Hegel, Sodré aponta para o que seria o contraponto do autor de *O Mundo* em relação ao racionalismo hegeliano: a ideia de “força”. Aqui notamos também uma leitura bastante nietzscheanizada de Schopenhauer, para quem é importante, sim, o conceito das *forças* em sua metafísica da natureza, mas que não é equivalente ao noumênico conceito de Vontade.

Noutro momento Sodré se refere ao horror de Schopenhauer das “dissecações acadêmicas” de suas obras. A meu ver, há aí mais um desacerto do autor. Certamente esta diatribe

---

<sup>8</sup> Cf. SALVIANO, *O niilismo schopenhaueriano: uma introdução*, pp. 37-53.

contra a Academia acompanhou toda a vida filosófica de Schopenhauer. Mas não se pode dizer que ocorreu nele um horror ao fato do manuseio de sua obra por parte de professores ou estudantes universitários. Pelo contrário, o frustrado professor Schopenhauer buscou incansavelmente o reconhecimento dentro e fora da cátedra, e regozijou-se esfuziantemente quando enfim e tardiamente o conseguiu (“o Nilo que chegou ao Cairo”).

Em outra passagem do ensaio, Sodré reflete sobre a tese da correspondência entre os sons e a natureza, tal como o encontramos nos Vedas e na cultura africana. Aqui Schopenhauer comparece, mas não como esperaria aquele que conhece a *metafísica da música* do filósofo alemão, na qual esta correspondência é um dos elementos mais importantes (e certamente mais belos de sua filosofia), ou seja, a analogia entre as quatro partes da composição harmônica (os quatro tons) e os quatro elementos da natureza, o inorgânico, os vegetais, os animais e o ser humano. Ao invés disso, Sodré fala novamente da “teoria das forças” de Schopenhauer, para alicerçar a discussão sobre o primado do afetivo em relação ao intelectual.

Ao tratar da “filosofia genealógica” no ensaio, Sodré apresenta o que se poderia considerar o mais acertado dos comentários sobre Schopenhauer, pois o coloca como o precursor do método genealógico na filosofia, algo que é praticamente negligenciado pela historiografia filosófica. Diz ele: “seria plausível aproximar do procedimento analógico a perspectiva da ‘filosofia genealógica’ no sentido inicialmente impulsionado por Schopenhauer e depois por Nietzsche, Marx e Freud”<sup>9</sup>.

Contudo, o recurso mais importante a Schopenhauer, pois se localiza no coração mesmo do ensaio de Sodré, se dá no

---

<sup>9</sup> SODRÉ, *Pensar Nagô*, 164.

contexto da discussão sobre a distinção entre a *Diátese ativa* (Descartes, Kant, sistemas filosóficos ocidentais) e *Diátese média* (Hindus, chineses e africanos - e Schopenhauer!). Dito de outro modo, trata-se da análise feita por Sodré, para a compreensão da história da filosofia, da distinção entre a voz ativa e a voz média. O autor, que é da área de Comunicação, faz uso destas peças da engenharia linguística para exemplificar a peculiaridade do modo de pensar africano em relação ao Ocidente, mas levando em conta que neste mesmo ambiente ocidental se encontram exemplares que podem ser emparelhados à filosofia africana - um deles é o Schopenhauer. Mostrando, portanto, que o pensamento afro não é de fato o absolutamente outro.

Na gramática, as “diáteses” estão relacionadas às vozes verbais, ou seja, tratam da *posição do sujeito discursivo no processo da voz verbal*, o modo como o sujeito se dispõe na relação com o objeto. Em algumas línguas indo-europeias (como o grego, por exemplo), além das vozes ativa e passiva há também a voz (ou diátese) média. “Diátese” é, de modo geral, a maneira de *organizar, colocar, dispor*. Sodré mostra ainda que o termo é utilizado na medicina para designar a transição, por exemplo, de um estado do organismo sadio para um doentio. Na diátese ativa a ação principia no sujeito e vai até o objeto numa relação de independência do sujeito em relação ao objeto. Na diátese média a ação vai do sujeito ao objeto, mas numa relação de pertencimento do sujeito em relação ao objeto. Por exemplo, quando digo, em grego, *στελω* (“vestir”, na voz ativa) estou dizendo que vestirei algo ou alguém. Mas se digo *στελομαι* (na voz média) quero comunicar que “visto-me”. Ou ainda, com o verbo *θιω* (sacrificar) na voz ativa quero dizer que sacrifico para outrem; e na voz média (*θιομαι*) eu sacrifico “em meu proveito”.



Há uma relação de pertencimento entre o sujeito e o objeto da ação. Poderíamos afirmar, enfim, sobre o ato de lavar um carro: é na voz ativa se lavo o carro de outra pessoa; e na voz média se lavo o próprio carro (a ação se dá, portanto, em meu proveito).

O que está em jogo é a contraposição a uma ideia de subjetividade solipsista (cartesiana e kantiana) que predominou no Ocidente, em nome de uma outra subjetividade, em que o sujeito não está apartado do objeto, mas se constitui somente nesta relação com o objeto ou com outros sujeitos – o que é exemplarmente representado pelo princípio da filosofia Ubuntu. Conforme a explicação de Sodré:

O pensamento nagô não toma o “eu” como figura de fundamento da subjetividade e sim como uma unidade diferencial e pré-individual (Exu) investida de uma potência (axé) cuja intensidade se desdobra no desenvolvimento ontogenético do indivíduo (...) As representações não são absolutas, mas “infraproposicionais”, posto que inscritas num movimento aleatório e não determinista. No quadro de uma arqueologia da subjetividade, Exu implica uma concepção não subjetivista da personalidade, portanto, algo das culturas que abriram mão de seu enraizamento holístico em favor da atomização social. Uma concepção mais próxima, portanto, do conceito junguiano (também alquímico e schopenhaueriano) de “individuação”, em que a personalidade se desenvolve por aportes de qualidades coletivas, trazendo a si o cosmos ou o mundo. Na matéria originária (*ipori*, a placenta) que Exu transfere do espaço suprassensível (*orun*) para o natural (*aiê*), estão contidos os

elementos desprendidos da “matéria-massa” cósmica (os orixás, assim como os ancestrais míticos e familiares)<sup>10</sup>.

E conclui com estas palavras de Deleuze<sup>11</sup>:

Não é preciso ser-se alguém para se produzir um enunciado, e o enunciado não remete para nenhum cogito ou sujeito transcendental que o torne possível, nem para algum eu que o pronuncie pela primeira vez (ou o re-comece), nem para o espírito do tempo que o conserve, o propague e o recorte novamente<sup>12</sup>.

Dito de outro modo, conforme artigo de Sodrê publicado anteriormente ao seu *Pensar Nagô*, na *Revista Brasileira da Academia Brasileira de Letras*:

Na formulação de Ernst Bloch, “o corpo do homem é sempre a metade possível de um atlas universal”. Supõe-se, portanto, que o real situado no “coração do universo” seja homólogo ao real que transpõe no “coração” do corpo – duas metáforas para planos diversos do real. É uma homologia que nega a suposição de um abismo entre homem e mundo, porque não separa corpo de espírito e admite um “si mesmo corporal”<sup>13</sup>.

Enfim, para termos uma dimensão da importância de Schopenhauer para o Nagô de Sodrê convém notar esta última

---

<sup>10</sup> Idem, 175-176.

<sup>11</sup> DELEUZE, *Foucault*, [s/d].

<sup>12</sup> DELEUZE *apud* SODRÊ, *Pensar Nagô*, 82-83.

<sup>13</sup> SODRÊ, *Uma filosofia de diáspora*, 52.

aparição do filósofo alemão: todo o último capítulo do ensaio, sob o título “Indeterminação e narrativa”, tem como alicerce teórico a Dissertação *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* – ainda que analisada a partir da interpretação de Clément Rosset<sup>14</sup>. A discussão ali em torno da causalidade está relacionada à questão da diferença entre as duas diáteses tratada anteriormente. Procurando mostrar que a sabedoria ancestral africana não se guiou pelo princípio de causalidade que marcou a trajetória da filosofia no Ocidente, Sodré volta-se para Schopenhauer para mostrar que *sujeito e objeto são correlatos*, sua separação é uma ilusão de Maya. Ilusória é ainda a separação e hierarquização entre duas subjetividades (daí o preconceito, a injustiça, a violência etc.). “A sincronicidade é um princípio conectivo acausal”, diz Sodré. O autor narra a história do “Preto velho” que ao ser interpelado por um policial numa praça, que lhe pergunta aonde vai, diz “não saber com certeza”.

Irritado, o delegado afirma que já o vira passar outras vezes com o mesmo saco e cajado e que, portanto, ele devia saber para onde se dirigia. De novo, ante a resposta reiterada, o policial resolve puni-lo com uma noite de prisão no xadrez local. No instante em que tranca a cela, ouve do velho o comentário: “como lhe disse, eu não sabia com certeza”<sup>15</sup>.

Procurando mostrar que o Ocidente também já produzira uma literatura baseada numa visão de mundo que desafia a linearidade lógico-racional da causalidade, afirma o

---

<sup>14</sup> Mais que isso, como a Dissertação de Schopenhauer nem figura na bibliografia de Sodré, depreende-se que ele tenha tido o conhecimento dela apenas de modo indireto, através do comentário de Rosset.

<sup>15</sup> SODRÉ, *Pensar Nagô*, 221.

escritor baiano: “Rosset, pensador pós-modernista e excelente explicador do que chama de ‘filosofia do absurdo’, localiza na primeira obra de Schopenhauer (1813) a crítica à ‘gaiola’ etiológica: uma dissertação intitulada *Da quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*, que lhe parece ‘o primeiro testemunho da desilusão schopenhaueriana diante da ideia de necessidade causal’”<sup>16</sup>.

Para concluir, gostaria de elencar dois elementos da filosofia de Schopenhauer que caberiam na reflexão de Sodrê sobre os alicerces de uma filosofia afro-brasileira, o pensamento Nagô, mas que, provavelmente devido a uma evidente falta de vivência com a obra schopenhaueriana, restaram fora do alcance da sua visão. Isto se deve certamente ao fato de estarmos aí a tratar de argumentações que foram expostas pelo filósofo em obras marginais ou de relevo menor em relação à sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, e a tese doutoral *Da quadrúplice raiz*, que são as duas obras referenciadas pelo escritor baiano. O fato é que se pode perceber que, diferentemente do que acontece com parte significativa da intelectualidade europeia do século XIX, Schopenhauer não estava desinformado ou indiferente quanto ao que acontecia nas Américas a respeito dos horrores da escravidão. E se voltou duramente contra esta violência.

O primeiro ponto diz respeito à adesão ao *tat tvam asi* (isso és tu) do hinduísmo, que pulula na obra schopenhaueriana, principalmente no contexto de sua *Ética da compaixão* (ainda que este preceito teórico não encontre em absoluto amparo prático na própria vida de Schopenhauer). Certamente, se Schopenhauer é de fato um autor importante para o que Sodrê quer erigir e tendo

---

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*.

em vista que seu Nagô se constitui em compasso com o pensamento oriental (as duas alteridades malbaratadas pelo Ocidente filosófico), é no mínimo curioso que não haja nenhuma menção a isto no texto de Sodré. Pois é evidente a aproximação do Ubuntu “eu sou porque você é” (verbo-substantivo: ser, na relação com o outro) e o *tat tvam asi*.

Em segundo lugar, para além da instrumentária teórica tomada de Schopenhauer por Sodré para a confecção de sua antropologia filosófica, o *misanthropo de Frankfurt* fora um crítico severo da escravidão. Vejamos um caso. No capítulo VIII dos *Complementos*, tratando do fenômeno do riso como uma incongruência entre o conceito e seu objeto, Schopenhauer dá o seguinte exemplo:

A subsunção, que subjaz a tudo o que é cômico, de que aquilo o que é heterogêneo de certo ponto de vista sob um conceito, em outros aspectos pode ser adequado a ele, pode funcionar de modo contrário às nossas intenções. Por exemplo, um desses negros livres [*freien Neger*] da América do Norte, que procuram imitar os brancos sob todos os aspectos, gravou sobre a tumba de seu filho morto o seguinte epitáfio: “querido, lírio quebrado precocemente” (W II, 2014, 160)<sup>17</sup>.

A princípio, já podemos notar aí uma crítica ao acultramento eivado de autopreconceito que foi tão bem explorado pelo Martinicano Frantz Fanon em seu *Pele negra, máscaras brancas* (que passa pela questão da assimilação da linguagem e outros fenômenos alienadores da identidade étnica).

---

<sup>17</sup> Na tradução de Jair Barboza: “Filho adorado, Lírio cedo quebrado” (W II, 2015, 114).

Na sua tradução dos *Complementos*, Eduardo Fonseca abre uma extensa nota para refletir sobre esta passagem acima. Mostra o quanto a tragédia da segregação racial marcou a significação do termo “negro” (alemão *Neger* e inglês *nigger*) e comenta:

De qualquer modo, deixo claro que Schopenhauer era contrário à escravidão e ao preconceito de cor. O exemplo da escravidão do homem pelo homem é utilizado pelo filósofo, nos *Parerga*, para evidenciar a conduta cruel e de “predador intraespécie” do ser humano. Para ele, inclusive, o branco é uma espécie de negro “desbotado”, um derivado produzido por efeitos migratórios<sup>18</sup>.

Em continuidade a esta tese schopenhaueriana do *desbotamento* da originária cor preta da pele dos primeiros seres humanos do planeta, o filósofo conclui com esta *boutade*: se o homem foi feito à imagem de Deus, então Ele é preto, tendo em vista ser esta a cor originária do ser humano.

Em *Sobre o fundamento da moral*, como arremate de uma exposição de sua ética da compaixão, afirma Schopenhauer:

Isto pressupõe, porém, que eu tenha me identificado com o outro numa certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não-eu tenha sido, por um momento, suprimida. Só então a situação do outro, sua precisão, sua necessidade e seu sofrimento tornar-se-ão meus. Só então não o olho mais como alguém que é para mim estranho e indiferente e totalmente diferente de mim, como me é dado pela intuição empírica, mas eu sofro com ele *nele*, embora sua pele não encerre meus nervos (...) [este processo] aparece em

---

<sup>18</sup> FONSECA, *Notas*, In: W II, 2014, 535.

tamanho grande quando, depois de uma longa reflexão e debates sérios, a generosa nação inglesa despende vinte milhões de libras esterlinas para comprar a liberdade dos escravos negros nas suas colônias, sob o aplauso jubiloso do mundo inteiro. Quem quiser recusar a esta bela ação em grande estilo a motivação da compaixão para atribuí-la ao cristianismo, reflita que em todo o Novo Testamento não é dita nenhuma palavra contra a escravidão, por ser uma coisa tão generalizada antigamente que, ainda em 1860, na América do Norte, nos debates sobre a escravidão, alguém se referiu ao fato de que Abraão e Jacó também mantinham escravos (E II, 163).

E continua mais à frente, com uma crítica ainda mais mordaz ao cristianismo:

Mas até mesmo a longa relação de crueldades inumanas que acompanhou o cristianismo poderia se encarregar de fazer pender a balança em desfavor dele: as crueldades nas inúmeras guerras de religião, as Cruzadas irresponsáveis, o extermínio de uma grande parte dos habitantes originários das Américas e o povoamento desta parte do mundo por escravos negros, condenados a infinitos trabalhos forçados, roubados da África, arrancados sem direito, sem qualquer aparência de direito de sua parte do mundo, de sua mãe-pátria e da família (...) (E II, 169).

Enfim, há ainda muitos matizes do Schopenhauer que serviu a Muniz Sodré na confecção de sua filosofia Nagô inexploradas pelo escritor e filósofo baiano. Contudo, como já se espera desta figura singular da filosofia oitocentista, há também muito o que condenar veementemente, como se sabe. Como

puderam se aliar numa mesma personalidade esta irretocável e inusitada crítica à escravidão do velho pessimista com sua adesão acrítica do racismo científico do século XIX? De Gobineau e outros? São talvez sintomas dos “anos selvagens da filosofia”, como diz o título da bem conhecida biografia de Schopenhauer composta por Rüdiger Safranski.

## Referências

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

PORCHAT, Oswaldo. A filosofia e a visão comum do mundo. In: PRADO JR., Bento; FERRAZ JR., Tércio Sampaio; PORCHAT, Oswaldo. *A filosofia e a visão comum do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Almanaque).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral* (E II). 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e como Representação* (W I). Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação* (W II). Tomo II. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.



SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo Como Vontade e como Representação* (W II). Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da Unesp, 2015.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. Uma filosofia de diáspora. *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, n. 87, 2016, pp. 47-54.

# O problema da teleologia orgânica e a prova físico-teológica da existência de Deus

Pedro Damasceno Uchôas\*

## Introdução

Tanto em *Sobre a teleologia (Zur Teleologie)* (capítulo 26 de *O mundo como vontade e representação II*, SW, II) quanto em *Anatomia comparada*, de *Sobre a vontade na natureza* (SW, III), Schopenhauer reflete profundamente sobre a sensação de deslumbramento ocasionada pela visão da natureza e da “infinita perfeição” e adequação de seus produtos. Essa reflexão ocupa também parte de *O mundo como vontade e representação* (SW, I) e de *Parerga e Paralipomena* (P I), porém em todos os textos há sempre um reenvio por parte do autor ao capítulo de *Sobre a vontade na natureza*. Por mais diversas que possam ser as referências ao tema, essa admiração surge, em geral, da observação dos animais e das plantas, da estrutura e do corpo orgânico adequados a um determinado modo de vida e ao ambiente que habitam, entre os corpos animais e seu determinado modo de vida (locomoção, hábitos de alimentação, desejos que compõem

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Bolsista CAPES/DS. E-mail: [pedruchoas@gmail.com](mailto:pedruchoas@gmail.com)

a vida em geral da espécie) e entre os “reinos” orgânico e inorgânico, de modo que a existência de determinados seres já parece pressupor a de uma série de outros seres e de “graus de objetivação da vontade”, como será visto. Como, por exemplo, a existência humana, que, para sua conservação, já pressupõe os animais, que, por sua vez, pressupõem as plantas e outros animais menores, dos quais em geral se alimentam; e as plantas, a terra e seus nutrientes, e esses, outras cadeias de processos físicos por meio dos quais a terra se torna habitável, que, por sua vez, carecem de outros processos ainda mais gerais, e assim por diante, sem que um deles possa manter sua própria vida e existência sem o “apoio” dos outros ou a relação direta com eles (W I, §28, 233-234). Como se o mundo pudesse ter sido modelado e definido, previamente, de fora, e cuja ordem teria sido instaurada como aplicação ou desenvolvimento dessa ideia anterior, dotada de uma determinada “intencionalidade” (*Absichtlichkeit*).

Dessa visão teria advindo sem correta ponderação, esclarece o autor, a noção de que haveria um intelecto superior e divino capaz de pensar todos esses corpos e, ainda, a “legalidade” perceptível entre a vida dos animais e das plantas e de todas as condições necessárias para sua sobrevivência e manutenção da vida, abordados pelo autor também como pertencentes ao “reino inorgânico”. Vindo a compor uma ordem geral e universal do mundo que poderia indicar para a presença de uma inteligência superior à humana (Cf. SW, III, 329).

No entanto, como será visto, a passagem dessa adequação perceptível e admirável à postulação de um intelecto superior responsável por ter concebido o mundo e os seres nele contidos ocorre somente se se tomar a) a vontade como sujeita e dependente do intelecto (responsável pelas realizações

observadas), b) a concepção da necessidade de um ser externo ao mundo capaz de engendrará-lo, resultado da atribuição da vontade ao intelecto, e c) o desconhecimento do caráter secundário do intelecto, situado no interior da natureza como parte sua na obra de Schopenhauer e ao qual cabe a tarefa de intuir o mundo e de pensá-lo por meio de conceitos (incluindo-se neles o de finalidade e de propósito) (SW, III, 330). Todos esses pontos, contudo, são objetos de consideração do capítulo em questão e pressupõem, em seu desenvolvimento, grande parte das teses principais de *O mundo como vontade e representação*, com a finalidade de unir as considerações desta em uma visão completa e ordenada da natureza e da realidade, como também para trazer à tona uma reflexão sobre a inviabilidade e impossibilidade de um argumento a favor da existência de uma “teleologia antropomórfica”<sup>1</sup> na natureza orientada por um intelecto superior que poderia anteceder o mundo. Dessa maneira, este texto pretende esclarecer a crítica de Schopenhauer à admissão de uma causa inteligente necessária produtiva do mundo externa a ele postulada pela percepção da regularidade da natureza e do propósito que nela se pode perceber, como em seus produtos (SW, II, 373 e P I, 108).

Portanto, poder-se-ia formular o problema subjacente ao texto da seguinte maneira: a percepção da regularidade da natureza, na qual tudo o que há parece ter sido produzido segundo fins e em que nada é em vão, até última consideração,

---

<sup>1</sup> Expressão utilizada por Maria Lúcia Cacciola no artigo *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer* e que ilustra adequadamente o centro da crítica de Schopenhauer ao problema da teleologia, buscando despir seu pensamento de quaisquer referências a uma finalidade do mundo que fosse instaurada do mesmo modo como os seres humanos eles mesmos produzem suas criações (CACCIOLA, *A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer*, 89).

leva indubitavelmente a uma inteligência ordenadora necessária externa ao mundo e responsável por seu engendramento?

### **Teleologia interna e externa, organismo e unidade**

Schopenhauer considera que seja usual e até mesmo natural que a visão da natureza que leva à postulação de um intelecto superior e divino que pense e conceba as concatenações entre todos os seres e entre as partes que compõem os organismos animais tenha por pressuposto um pensamento errôneo<sup>2</sup>. Ora, esse pensamento é contextualizado e explicado como sendo aquele que transfere o modo humano de engendrar os objetos e de produzi-los segundo fins para a natureza, como se ela tivesse sido criada sob o jugo de conceitos e, para tal, executada conforme os fins pensados, uma vez que é esse o modo humano de criar e de produzir (SW, II, 374; P I, 108). O que, por exemplo, poderia levar à noção de que a figura regular dos cristais, caso citado pelo autor, pressuporia um conhecimento matemático, porque conhecido através dessa ciência, e a ordenação dos organismos uma intelecção prévia de quais partes ele possuiria e da relação que deveria ser estabelecida entre elas, porque exposta através do conhecimento fisiológico (SW, II, 374). Assim como a ordem do mundo na manutenção dos seus seres e de sua legalidade para com as forças naturais e a sua parte inorgânica teria que ter sido

---

<sup>2</sup> “O assombroso espanto que costumeiramente nos assalta na consideração da finalidade infinita na estrutura dos seres orgânicos baseia-se, no fundo, na pressuposição decerto natural, todavia falsa, de que aquela concordância [*Uebereinstimmung*] das partes entre si e delas com a totalidade do organismo e com os seus fins no mundo exterior percorreu a mesma via pela qual a apreendemos e julgamos por intermédio do conhecimento, portanto, percorreu a via da representação [...]” (SW, II, 373).

concebida de acordo com um conhecimento prévio dos fins e meios de existência de cada organismo em particular (SW, II, 374). O que, por sua vez, teria por pressuposto uma inteligência similar à nossa, ainda que fosse perfeita e capaz de produzir tamanha ideia de adequação em todos os níveis, cuja vontade seria a de produzir esse algo, o mundo, com tudo o que nele está contido. Segundo a exposição do autor, o argumento que leva necessariamente a essa concepção se resume no que se segue:

[O] animal foi feito o produto de uma vontade estranha a ele, por uma vontade guiada pelo conhecimento, e por um conhecimento que deve ter sido muito claro, um conceito delineado de um propósito [*eine durchdachter Zweckbegriff*] que precedeu a existência do animal e precisou ser situado fora do animal, junto com a vontade, cujo produto é o animal (SW, III, 328)<sup>3</sup>.

E que Schopenhauer denomina, como já o havia feito Kant anteriormente, argumento físico-teológico<sup>4</sup> para a existência

---

<sup>3</sup> Todas as traduções citadas de *O mundo como vontade e representação* (W I) e de *O mundo como vontade e representação II* (SW, II) foram feitas com base na leitura e tradução do texto original em alemão com o auxílio das traduções de Jair Barboza (Editora UNESP) dos volumes I e II da obra e de Judith Norman, Alistair Welchman e Christopher Janaway, referentes somente ao volume I (Cambridge University Press). São utilizadas as referências às páginas das obras originais em alemão. Aquelas que correspondem à *Sobre a vontade na natureza* (SW, III) são de inteira responsabilidade do autor.

<sup>4</sup> De acordo com a referência de Kant ao argumento no texto da *Crítica da razão pura*, esse argumento seria o mais antigo e até mesmo respeitável dos argumentos, que surge e se instaura na mente daquele que o pensa e concebe até se tornar uma “irresistível convicção”. E que, de modo geral, afirma a

de Deus como um ser necessário<sup>5</sup>. O que o autor pretende desenvolver ao longo de várias de suas reflexões é exatamente que tal passagem do mundo ordenado para um ser ordenador não pode ocorrer, e que mesmo a conformidade a fins mais perfeita da natureza não deve servir a um propósito pensado, sendo todo o pensar acerca do mundo e de suas produções algo meramente

---

existência de “sinais evidentes” em todo o mundo, para aquele que a ele se apegue, “de um ordenamento segundo um determinado propósito, realizado com grande sabedoria e num todo de variedade indescrevível”, produto de uma “causa sublime e sábia”, dotada da possibilidade de execução do mundo mediante a liberdade (KANT, *Crítica da razão pura*, 521 [B653]).

<sup>5</sup> Schopenhauer menciona diversas vezes a abordagem que Kant desenvolve do argumento físico teológico. Segundo o primeiro, Kant teria inviabilizado definitivamente esse argumento, juntamente com os outros dos quais trata, ainda que o tenha feito de modo unicamente negativo (SW, III, 332). De acordo com Kant, a teleologia observada no mundo não é, em verdade, constitutiva dos objetos, passível de formulação de juízos determinantes, mas de juízos reflexionantes, ou oriundas da reflexão. Para Kant, no entanto, reflexão possui um sentido muito distinto do utilizado por Schopenhauer. Ao invés de ser tomada como o ato de abstração desempenhado pela razão no pensamento e na produção de conceitos, ela consiste em “comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso” (KANT, *Dois introduções à crítica da faculdade do juízo*, 47). Como será desenvolvido por Kant nas duas introduções à *Crítica da faculdade do juízo* e no decorrer do texto, tal tipo de ajuizamento aplicado à natureza e seus produtos, em se tratando dos organismos e de sua suposta finalidade interna, tem valor unicamente regulativo, cuja principal atribuição lhe garante um valor investigativo, um modo de conduzir o ato de investigar, mas não é dotado de valor objetivo (*idem*, 49). Não sendo, portanto, passível de qualquer utilização teológica que tenha por objetivo derivar a existência de Deus de uma regularidade como essa. Contudo, como pode ser melhor visto no desenvolvimento do texto, o que Schopenhauer faz é utilizar o argumento físico-teológico como um exemplo de uma conduta equivocada do pensamento, mesmo que fundada em um espanto habitual em relação à visão humana do mundo.

secundário<sup>6</sup>. Antes, essa finalidade percebida na intuição dos corpos em nada se assemelha à produção humana, sendo desconhecida, e não revelada na aproximação com ela. Para tal, o autor busca tornar explícito em que consiste a ordem do mundo e dos seres sob dois conceitos fundamentais: teleologia interna e teleologia externa.

No entanto, uma compreensão mais completa dos temas da teleologia interna e externa pressupõe um longo fio de raciocínios que retoma e problematiza o modo como seria possível pensar essa teleologia não tendo sido instaurada por inteligência alguma, mas pelo modo mesmo de manifestação da Vontade no mundo, obtida, todavia, através do argumento analógico presente no início do segundo livro de *O mundo*. Para tal, busca-se, a partir daqui, reconstruir esse processo com o objetivo principal de, ao fim, ter delineado o percurso que torna possível a visão acertada, e não mais errônea, da teleologia natural.

---

<sup>6</sup> Os conceitos, representações de representações, nada mais são que abstrações cujos conteúdos são as representações empíricas após terem passado pelo processo racional de abstrair, de retirada de características não essenciais daquilo que o conceito pretende trazer em si (SW, II, 68). Através da faculdade de razão, o ser humano é capaz (e unicamente ele o pode fazer) de retirar dos objetos empíricos o que os confere individualidade (tempo, espaço e causalidade), e erigir, para sua conservação, representações gerais. No entanto, como seu material é a própria intuição empírica, ele possui um caráter secundário mesmo em relação a ela, permanecendo a representação abstrata da representação empírica. Dado esse estatuto do pensar, portanto, não é possível que ele possa anteceder a criação de qualquer modo, sendo, ao contrário, parte do que é criado, como, ele mesmo, produto de um ato da razão.



Após o processo analógico que envolve o argumento e que considera como resultado a Vontade una, o ser incondicionado do mundo colocado em oposição ao mundo como representação permanece uma dificuldade de conciliação entre a unidade do ser da Vontade e a multiplicidade de suas manifestações<sup>7</sup>. Como compreender tal relação sem que se submeta a Vontade a categorias de conhecimento e intuição, tal como parte e todo, ou quantidade na medida em que se pensa seres diferentes que devem ser compreendidos como manifestações diversas de um único e indiviso ser? Solução para a qual o autor recorre à noção de Ideia platônica, ou graus de objetivação da Vontade.

---

<sup>7</sup> Uma vez que o em-si não pode ser encontrado em meio aos fenômenos e, como apresentado, nem sequer em qualquer conclusão causal acerca da origem do conteúdo das representações como algo externo, ela deve ser buscada em outro modo de consideração do mundo. Esse algo outro buscado no novo modo de consideração, como nomeado em *O mundo*, é vontade. O argumento de Schopenhauer para compreensão do em-si como vontade poderia ser resumido da seguinte maneira: o sujeito de conhecimento, no qual e para o qual unicamente é possível o mundo como conhecido, não deve ser considerado como puro sujeito de conhecimento, nas palavras do autor, uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo” (*geflügelter Engelskopf ohne Leib*) mas, ao contrário, ele possui um corpo que, como todos os outros objetos, é condicionado também às formas de espaço e tempo (um objeto entre objetos); todavia este corpo é identificado como um corpo-próprio, segundo o que cada movimento seu não é como qualquer outro movimento de objetos (efeitos de outros estados de coisas anteriores) mas produto de seu agir, a manifestação imediata de suas vontades no mundo da representação. Portanto, o enigma da representação no cenário da individualidade de seu corpo é decifrado internamente pela consciência imediata e inegável que o indivíduo tem de suas ações e de seus movimentos: aquilo que de um lado deve ser considerado como objeto, como um corpo físico, de outro deve ser considerado como vontade experienciada no seu íntimo.

É no âmbito do segundo livro de *O mundo* que Schopenhauer insere a noção de Ideia platônica como uma explicação para a relação entre a unidade e a indivisibilidade da Vontade (W I, §21, 169) e a sua objetivação, a sua manifestação como objeto. O problema repousa sobre a discussão em torno da noção de graus de objetividade da Vontade, antes da noção de Ideia aparecer na obra. Em primeiro lugar, o autor chega à conclusão de que a Vontade deve ser compreendida como o em-si do mundo, a coisa-em-si kantiana (*Ding an sich*), através do argumento da analogia da vontade humana com a totalidade das representações, e, independente das formas da representação que conferem a pluralidade dos objetos, ela deve necessariamente ser una e indivisa (W I, §22, 171). Ora, se ela é una e indivisa como compreender a relação entre tal unidade e a pluralidade das representações, das suas diferentes manifestações, em outras palavras, da sua objetivação<sup>8</sup>?

Poder-se-ia formular a questão da seguinte maneira: dada a unidade da Vontade como o resultado da retirada das características gerais de toda representação, como considerar a relação necessária entre tal unidade e sua manifestação múltipla? Uma vez que a Vontade não poderia se dividir para se manifestar, como compreender sua relação com os objetos individuais? Questões através das quais é trazida à luz a relação entre as partes

---

<sup>8</sup> Objetividade é a qualidade de ser objeto da Vontade, na medida em que ela se manifesta como mundo. Se todo objeto é essencialmente Vontade, pelo mesmo argumento da analogia, cada corpo é compreendido como objetividade sua, a manifestação objetiva da realidade essencial. A referência ao conceito aparece em diversos trechos de *O mundo* e explica a relação entre a essência do mundo da experiência, dadas suas condições, e a sua manifestação (W I, §27, 210).

dos corpos orgânicos e entre os corpos e as forças naturais que compõem a realidade conhecida. Diante disso, Schopenhauer argumenta que uma vez que seus objetos não poderiam ser apenas partes da Vontade ou manifestações com mais presença ou não dela, seria preciso compreendê-los apenas como graus de clareza diferentes. Isso porque, segundo seu ponto de vista, a clareza é a única relação possível de ser estabelecida, pois priva-se de qualquer determinação sensível, tais como quantidade (mais Vontade em determinados seres e menos em outros) e parte e todo (relação espacial entre partes seccionadas e a totalidade das partes distintas) (W I, § 25, 193). Portanto, a unidade da Vontade deveria se manifestar totalmente em cada corpo no mundo, somente através de clarezas distintas. Dessa forma, Schopenhauer estabelece uma relação de graus diversos de sua manifestação em todo o mundo. Os graus em que ela se manifestaria menos claramente seriam aqueles em que é menos determinável a presença explícita da Vontade, como nas “forças naturais”, e os mais claros, em níveis ascendentes, teriam como último grau o ser humano, explicitamente manifestando a Vontade na experiência interna do movimento, tal como na analogia, e no conhecimento da vontade na consciência de si (W I, § 28, 226-228).

Não há uma parte menor dela na pedra e uma parte maior no homem, uma vez que a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde seu sentido assim que se abandona essa forma da intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade [*Sichtbarkeit*], à objetivação [*Objektivierung*]: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta; o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua

objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo (W I, § 25, 193).

A fim de melhor compor o pensamento que ergue e solidifica a concepção da relação entre a Vontade una e o mundo, Schopenhauer apresenta a definição platônica de filosofia, segundo a compreende, justamente como “o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes e do diferente em fenômenos semelhantes” (W I, § 22, 171) e vê nesse pensamento o ponto de partida para a resposta ao problema da variedade dos seres do mundo e da variedade das representações que, compreendidas como objetividades diversas da Vontade, carecem de unificação. Por conseguinte, o conhecimento do idêntico em fenômenos diferentes é a extensão da essência infundada<sup>9</sup> do homem, seu caráter, a todos os outros fenômenos, os outros objetos<sup>10</sup>, e da diversidade das manifestações da Vontade dentro de sua identidade, da sua unidade.

---

<sup>9</sup> Por infundado o autor concebe a existência ou o ser que não possui uma explicação segundo a sua razão de ser, ou seja, que não pode ser explicado seja pela ação dos motivos, pela relação de causa e efeito segundo o que um estado físico tem como causa um estado anterior. Por isso, infundado significa aquilo que não pode ser explicado, ou que não possua uma razão de ser.

<sup>10</sup> Uma parte importante do argumento da analogia é a dupla relação que o homem tem com seu próprio corpo: como objeto imediato (ponto de partida para as representações, um corpo que “recebe” as sensações) e como objeto mediato (um objeto entre objetos, um corpo extenso como todos os outros corpos) (W I, § 6, 52).

Em segundo lugar, os mencionados graus (ou objetividade) são explicados como correlatos ao “caráter inteligível”, e que o autor denomina a “qualidade essencial” de cada ser, irredutível a qualquer explanação de suas ações e de seus motivos particulares de ação (W I, § 24, 189)<sup>11</sup>. Tais qualidades essenciais são compreendidas por Schopenhauer como irredutíveis a qualquer explicação, dado que todo conhecimento e investigação física ou de “conhecimento comum” segue sempre o princípio de razão suficiente como fio condutor e encontram na ação diante de determinadas condições (tomadas as condições da ação como os motivos que impulsionam o agir) um questionamento sempre acerca do porquê de um agir determinado e não de um outro qualquer. Todavia, quando a investigação leva o investigador a questionar quais os motivos que tornaram possível o agir, a razão de uma ação de um determinado ser, ele apenas pode encontrar outros eventos que causaram a ação, sempre o caráter empírico, a sua motivação externa, razão pela qual sua ação foi desencadeada (W I, §20, 166). O que permanece aqui infundado e impossível de ser encontrado por investigações que busquem a motivação do agir é sempre, segundo

---

<sup>11</sup> John Atwell apresenta a noção de que as Ideias, apesar de serem uma das partes do sistema de Schopenhauer que mais sofreu severas críticas, não podem receber um tratamento menor ou serem retiradas, como afirma já ter sido sugerido. Mas que elas são um ponto fundamental na metafísica do autor. Apesar de difícil e pouco clara, a teoria schopenhaueriana busca justamente a definição dos limites da ciência, no conhecimento do caráter empírico, e da metafísica, no conhecimento do caráter inteligível e da experiência interna da vontade e de sua totalidade (ATWELL, *Schopenhauer on the character of the world: The Metaphysics of the Will*, 130). Neste trabalho, a concepção da teoria das Ideias desempenha um papel fundamental, seja em concordância com aquilo que Atwell afirma, seja no que cabe à relação entre Vontade una e a multiplicidade dos seus fenômenos.

Schopenhauer, o “caráter inteligível”, o que compreende como o modo específico de atuar de cada ser (W I, § 24, 189), como o conjunto de todos os motivos e vontades que possam desencadear uma ação sua, em outras palavras, que estes sejam os motivos e não outros diferentes (W I, § 24, 189). Ele é, assim, o que há de mais infundado e inexplicado em cada ser, e apresenta, através da analogia, as formas através das quais a Vontade se manifesta, o “núcleo”, o centro da ação para o qual não há esclarecimento, senão através da compreensão da Vontade e de suas exteriorizações particulares. A esse núcleo o autor atribui a noção de grau de objetivação e de Ideia como correlatos.

Disso pode-se compreender, portanto, que se cada ser particular é a manifestação da Vontade una, não há seres nos quais ela se manifeste mais ou menos, ou em maior ou menor proporção. A solução para a questão encontra-se na noção de graus de objetivação da Vontade, ou de Ideias, segundo a qual cada tipo de existente é considerado como a manifestação de um grau em que haja a objetivação mais ou menos clara da Vontade e que, considerados de um ponto de vista metafísico, como infundados, representam a generalidade de uma espécie de coisas, de uma qualidade essencial, de um caráter inteligível geral sob o qual repousam todos os indivíduos que são manifestações de um mesmo grau (*species rerum*) (W I, 25, 195). Dessa maneira, uma espécie animal, por exemplo, deve ser compreendida, antes, como uma unidade, um grau específico e ato extratemporal da manifestação e da objetividade da Vontade, e cada indivíduo como uma manifestação temporal desse caráter geral (inteligível), como a vida finita e particular da Ideia geral, a sua manifestação “inadequada” porque finita (SW, II, 582). Se de difícil apreensão

em sua generalidade, presente na explicação dos graus de objetivação, torna-se mais clara quando trazida à luz através da noção de espécie.

À espécie pertencem as características gerais das individualidades ou singularidades; e as generalidades da natureza são expressas em diferentes reinos e patamares, do inorgânico ao humano consciente, do mineral e vegetal, entendidos como reinos destituídos de conhecimento, ao humano, provido de conhecimento abstrato<sup>12</sup>.

Em outras palavras, enquanto caráter inteligível não se submete ao tempo e ao espaço, mas é conhecido como aquilo que está para além da aparição dos motivos de ação, e que condiciona a vida dos indivíduos submetidos à manifestação de tal unidade como o núcleo unicamente através do qual é possível qualquer indivíduo.

Portanto, ao problema da relação entre o uno da Vontade e o múltiplo da representação, Schopenhauer oferece a tese de múltiplos grau de objetivação, segundo os seguintes argumentos: a) cada desconhecido e qualidade infundada, em oposição às ações conhecidas através dos motivos, integram o caráter inteligível de uma espécie de coisa; b) faz-se “conhecido”, pelo argumento analógico, que tais qualidades são “realmente” objetivação da Vontade, o em si que se manifesta como objeto; c) a Vontade não pode se objetivar menos ou mais em cada ser, mas sim com maior ou menor clareza nas espécies de coisas e nas forças naturais, uma vez que a ela não cabe qualquer relação de

---

<sup>12</sup> DEBONA, *Schopenhauer*, 53.

espaço e tempo, visto que é, justamente, independente de qualquer uma dessas formas; d) por isso, não podendo se dividir, ela está presente totalmente em cada ser, de forma que não há uma parte maior sua em um ser ou uma parte maior sua em outro, dados os mesmos motivos anteriores; e) e, por último, portanto, tais graus são a manifestação da sua unidade nos múltiplos seres, na diversidade de suas manifestações. Ao que compreende o autor, e veicula diversas vezes ao longo da obra, tais graus devem ser compreendidos como Ideias na acepção que Platão as cunhou: essenciais, arquetípicas, imutáveis, incorruptíveis; e, ainda, “como forma [Form] permanente de todo um tipo [Gattung] de coisas” (W I, § 38, 279).

Por conseguinte, as Ideias são compreendidas como, em primeiro lugar, uma unidade que se relaciona com a questão mencionada, e que opera como um tipo de arquétipo, de modelo geral para um múltiplo de representações. Ora, dada a noção de Ideia e seu caráter de universalidade e unificação, poder-se-ia estabelecer uma aproximação entre ela e a noção de conceito, que tal como visto figura como a unificação do diverso das representações similares em uma única representação conceitual (W I, §49, 328), mais estritamente uma palavra capaz de veicular a multiplicidade da representação em uma unidade também da representação. Segundo Schopenhauer seria preciso diferenciá-los, dadas as exposições de ambos nos respectivos livros um e três de *O mundo*. Justamente nessa diferenciação são pensadas as particulares principais das duas noções e também a geração de um problema, posteriormente discutido e repensado em *O mundo II*. Em primeiro lugar, e que corresponde às principais distinções,



Schopenhauer ressalta o papel do conceito e da Ideia nos livros distintos em que aparecem.

A Ideia, diferentemente do conceito, ressalta Schopenhauer, não pode ser produzida pela razão ou pelo sujeito de conhecimento, mas é uma intuição da unidade da vontade na única representação não submetida ao princípio de razão e, por isso, “infundada”. Ela é, sobretudo, acessível através da pluralidade, mas, afirma o autor, “a unidade que decaiu em pluralidade” (W I, § 49, 330), a “*unitas ante rem*”, a unidade “anterior” à coisa (W I, § 49, 330). Tal unidade, portanto, é apreendida no vislumbre da Ideia na chamada contemplação estética, e não produzida pelo ser humano: “ela é tal como um organismo vivo desenvolvendo-se a si mesmo, dotado de poder gerativo [*Zeugungskraft*], e que produz o que não estava nele contido” (W I, § 49, 330). Mais uma vez, a imagem evocada diz respeito à apreensão da Ideia como unidade e ligação entre o múltiplo da representação e a unidade da Vontade.

A apreensão da Ideia é aquilo que o autor compreende como um tipo especial de “conhecimento” do sujeito como “puro sujeito”, oposto ao sujeito de conhecimento abordado no primeiro livro que carece de uma referência a um corpo no qual se situa, e o qual deve necessariamente viver como seu corpo próprio, o objeto que ele mesmo é. A distinção aqui se refere ao estatuto do sujeito de conhecimento “comum”, o das intuições empíricas. Este intui o mundo sempre tendo o princípio de razão suficiente como forma de sua representação, portanto, intui objetos dispostos sempre como externos a si mesmo e relacionados entre si na organização causal da representação. Como todos esses objetos são dados para ele como dispostos em relação com seu corpo, seja como causas da representação ou

como motivos de ação, eles são pensados pelo autor como objetos “interessantes”, em outras palavras, que possuem uma relação com a Vontade e o corpo, objetividade sua (W I, §33, 255). Por isso, toda consideração é sempre mediata, relativa ao corpo que, por sua vez, é manifestação da Vontade. São sempre objetos individuais, situados em determinadas situações no tempo e no espaço, ligados pela organização inerente à intuição. Somente como um corpo, um indivíduo, é que todos os outros objetos também são intuídos como interessantes, ponto de partida da intuição. No outro tipo de intuição abordado pelo autor, o sujeito deveria esquecer-se de si como um corpo, não mais se atentar ao fato de que é um indivíduo e que aquele objeto não pode ser compreendido como interessante para si, é que é possível qualquer consideração dele como Ideia, ou, melhor, como a forma daquele objeto destituída da forma da representação empírica. Ora, se a Ideia é justamente aquela unidade que subjaz às espécies de coisas individuais, é no sujeito sem interesse que reside o contato com tais arquétipos.

A saída do modo de apreensão acima mencionado e de sua relação com o corpo reside na contemplação livre de interesse do puro sujeito, que, como um “olho cósmico”, ou seja, destituído de qualquer corpo, mesmo da corporeidade do órgão responsável pela visão (mencionado diversas vezes pelo autor), vê o objeto sem que, não obstante, se distinga dele. Pela sua “libertação” da relação com a Vontade, apreende a unidade do ser intuído sem que se disponha num espaço e no tempo, mas como a unidade de suas manifestações, como uma entidade extratemporal, uma imagem. Todavia, enquanto imagem a Ideia permanece sempre uma representação. Ele, o sujeito puro,

“repousa e se deixa absorver em fixa contemplação no objeto que lhe é oferecido, exterior à conexão com quaisquer outros objetos” (W I, § 34, 256). Os três pontos principais que devem ser fixados aqui são: em primeiro lugar, a unidade e atemporalidade da representação “pura”, do objeto contemplado; em segundo lugar, a tensão criada entre a noção de anterioridade da Ideia em relação aos indivíduos (que se compreende na noção de “decaimento da unidade na pluralidade”) e o seu estatuto de objeto e representação; e, em terceiro lugar, a sua ligação com a noção de caráter inteligível, estabelecida anteriormente pelo autor.

Ora, se a Ideia é a unidade anterior à representação, em paralelo à unidade da Vontade, mencionada como subjacente a todo indivíduo e destituída de relação com qualquer coisa, como ela pode ser, ao mesmo tempo, representação, em uma palavra, condicionada pelo sujeito? Ou, ainda, elas possuem algum tipo de existência que difira da coisa-em-si como Vontade e da representação empírica?<sup>13</sup> Há uma dificuldade em se compreender os graus de objetivação exatamente como Schopenhauer os designa, como Ideias platônicas no sentido específico que cunha. Neste sentido designado, elas deveriam ser os “protótipos inalcançáveis” (W I, §25, 195), como “existências” fixas (W I, § 25, p. 195) que, todavia, apenas podem existir na medida em que se manifestam por meio dos indivíduos (SW, II, 582) e que, conservando, em última instância, seu ser como ser objeto para o sujeito, ainda que se dê na contemplação do puro sujeito, não deixa de ser condicionado pelo sujeito de conhecimento em alguma medida, e, por isso, não pode ter sua existência geral separada (ou anterior) da existência individual de suas

---

<sup>13</sup> ATWELL, *Schopenhauer on the character of the world: The Metaphysics of the Will*, 133.

manifestações. Tal como afirma no texto posterior *Do conhecimento das Ideias*, no segundo volume de *O mundo*, a Ideia deve ser compreendida como “resultado da soma de todas as relações, é o caráter propriamente dito da coisa” (SW, II, 414). Tal consideração difere da utilizada em *O mundo*, e, como pode-se ver, fornece uma melhor explicação para o lugar da Ideia na totalidade da obra, menos problemático porque tratada explicitamente como representação. Em outras palavras, ela continua um objeto, apesar de o ser em um sentido diferente daquele da consideração da primeira parte da obra (*O objeto da experiência e da ciência*)<sup>14</sup>.

O objeto da terceira parte da obra é a Ideia como a objetividade, sua manifestação enquanto objeto, em um sentido mais “adequado”, ou, como apresenta o autor, “imediate” (unmittelbare) (W I, § 31, 246), a exposição da unidade de um grau da manifestação da Vontade, como a cognição de um dos “momentos” do processo “gradual” (em seus diversos níveis de clareza) de objetivação do em-si<sup>15</sup>. Segundo bem esclarece Eduardo Brandão:

A unidade da Ideia é pensada ainda no plano da representação, ou seja, não elimina o fato de que a

---

<sup>14</sup> Sobre isso, Bart Vandenabeele apresenta uma apreciação, no capítulo *Sensory perception and Aesthetic Contemplation* da obra *The sublime in Schopenhauer's philosophy*, em que afirma ser uma atitude precipitada compreender os graus de objetivação da Vontade como correlatos à formulação platônica das Ideias. Ao contrário, é preciso antes compreender em que consiste a formulação de Schopenhauer do que designa Ideias platônicas (VANDENABEELE, *The sublime in Schopenhauer's Philosophy*, 50).

<sup>15</sup> KOßLER, *The artist as pure subject of knowledge*, 200.

Vontade é *toto genere* distinta da representação. A Ideia, então, simplesmente *representa* a unidade da Vontade (ou do *Willensakt*) ou, em outros termos, espelha esta unidade no fenômeno. A única diferença entre Vontade e Ideia seria, segundo Schopenhauer, o fato de que esta assume a forma geral da representação: e, nisto deve residir a diferença entre a unidade de ambos<sup>16</sup>.

Porém, fora as dificuldades enfrentadas pelo autor no que concerne à noção de Ideia e de graus de objetivação, é clara e contínua a relação estabelecida entre caráter inteligível e Ideia<sup>17</sup>, e entre Ideia e espécie<sup>18</sup>, de acordo com o que cada espécie é tomada como uma unidade imutável e fixa de indivíduos similares porque expressões de um mesmo caráter. E como objetividade, cada ser individual é também o caráter geral da espécie que se tornou objeto, e, por isso, manifesta uma adequação entre estruturas físicas, objetos e órgãos e vontades particulares; e, na totalidade de um organismo, a manifestação do caráter geral da espécie. E se cada Ideia tem de ser um grau de objetivação da Vontade em sua unidade, ela reflete em si mesma tal unidade, de modo que todas as partes de seu conjunto de estruturas físicas possuam coerência

---

<sup>16</sup> BRANDÃO, *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*, 54.

<sup>17</sup>“Não obstante, como o resultado da soma de todas as relações, ela é o caráter real da coisa, e, portanto, a expressão completa da essência expondo-se a si mesma à percepção como objeto, apreendida não em referência a uma vontade particular, mas como ela se expressa por si mesma, pelo que ela determina todas as suas relações, as quais eram conhecidas somente até então” (KOBLER, *The artist as pure subject of knowledge*, 201, tradução nossa).

<sup>18</sup> Cf. NEELEY, *The consistency of Schopenhauer's Metaphysics*, 111; TEVENAR, *Schopenhauer on Sex, Love and Emotions*, 120; ATWELL, *Schopenhauer on the character of the world: The Metaphysics of the Will*, 132.

interna, uma “teleologia orgânica” que o autor denomina “teleologia interna” (W I, § 28, 232). E deve haver uma relação íntima entre todas as suas produções, de modo que, como no caso da “teleologia interna”, a totalidade dos seus graus reflitam a unidade essencial da Vontade, a relação entre todas as partes da sua manifestação completa.

No interior desse panorama, Schopenhauer introduz a sua teoria acerca da teleologia orgânica e da manifestação da Vontade no mundo em uma dupla acepção (interna e externa). De acordo com isso, a teleologia e a relação orgânica entre as partes de um organismo também se estendem ao mundo em sua totalidade como um conjunto de Ideias, de graus variados, na Ideia de mundo, a qual “se relaciona com todas as outras como a harmonia para com as vozes individuais” (W I, §28, 232). Nisso consiste a “perfeita” adequação entre todos os seres orgânicos na natureza e entre a natureza inorgânica e a orgânica, como se cada um deles fosse previamente adaptado ao outro, e, da mesma maneira, como se a planta se adequasse ao solo, na mesma medida em que o solo é adequado à planta que nele cresce e se desenvolve, e cada animal à sua presa, e cada presa ao seu predador (W I, § 28, 233). Pormenorizadamente, a teleologia interna diz respeito somente à economia interna do organismo, de modo que a ele sejam oferecidos todos os meios para a conservação da vida e da existência, na mesma medida em que suas vontades e seu corpo estejam relacionados. Uma vez que o corpo nada é senão a manifestação da Vontade, e neste caso, das diversas vontades em seu conjunto (como caráter inteligível) e que a Ideia é o caráter inteligível e a espécie, segue-se que é estabelecida uma relação intrínseca e indissociável entre a unidade do caráter oriunda da

unidade do ato da Vontade na sua manifestação e a totalidade das estruturas físicas que compõem o corpo. Somente alguns de seus graus de objetivação devem ser compreendidos de uma forma diferente, dado que não possuem partes, mas apenas ação indivisa e universal, assim como a Vontade, de maneira uniforme. Tais graus são as forças naturais que atuam universalmente da mesma maneira quando presentes, caso em que “o caráter empírico participa imediatamente do caráter inteligível” (W I, §28, 230) e não se expõe, tal como as outras manifestações, em períodos de tempo, ou em movimentos distintos. E que, desse modo, pode ser considerado segundo a noção complementar de que “[a] teleologia não passa de uma harmonia da natureza que evoca a unidade da Vontade ou o ponto de vista da Vontade una”<sup>19</sup>.

Como no caso da unidade da Vontade e da unidade da Ideia, é estabelecida uma relação de unidades equivalentes: a unidade da Ideia e a unidade do corpo. Ora, uma vez que ela se reestabelece na Ideia, seria preciso também pensar um segundo tipo de teleologia, que não conduziria unicamente aos organismos distintos e aos indivíduos nos quais a Vontade se objetiva, mas na totalidade de suas manifestações, a saber, no mundo como um todo. Uma vez que a mesma unidade que lá se restabelece se manifesta como o mundo inteiro. Ao seguir o mesmo caminho, a Vontade se objetivaria inteiramente em todos os seus atos (manifestações) e no conjunto de todos eles na Ideia de mundo, no que consiste a teleologia externa mencionada. Tal Ideia deve receber um tratamento especial. Apesar de não ser enfatizada nos outros trechos a não ser na estética da música, ela é a que manifesta a totalidade das objetivações da Vontade, segundo o que o mundo é “a objetividade [*Objektität*] de uma e indivisa

---

<sup>19</sup> CACCIOLA, *A questão do finalismo na Filosofia de Schopenhauer*, 88.

Vontade” (W I, § 28, 232-233). Dessa forma o mundo apresenta sua concordância e unidade na relação estabelecida entre suas diversas partes, entre os homens e os animais, os animais e as plantas e as plantas e os recursos através dos quais vivem. A Vontade se manifesta a si mesma em uma longa série de atos, em que, ao fim, cada grau é uma forma universal de um determinado esforço seu inserido na coerência da estrutura do mundo<sup>20</sup>. Sobre isso, Schopenhauer esclarece mais cuidadosamente:

Temos de admitir que entre todos esses fenômenos da Vontade una estabeleceu-se universalmente um ajuste [*Anpassen*] e acomodação recíprocos. Em que, porém, como logo veremos de modo mais claro, deve-se suprimir toda determinação temporal, pois a Ideia se encontra exterior ao tempo. Por conseguinte, cada fenômeno teve de se adequar ao ambiente no qual apareceu, e este, por seu turno, teve de se adequar àquele, embora cada fenômeno ocupe muito mais tardiamente uma posição no tempo. Assim, em toda parte vemos um *consensus naturae* (W I, §28, 234).

Sob essa consideração, cada órgão, como parte do organismo em sua totalidade, é tratado como um determinado querer que se manifesta como objeto, e sua totalidade se “esforça” pela conservação do indivíduo. A esse esforço constante e ininterrupto pela manutenção da vida e pela conservação através da manifestação da Vontade na economia interna do organismo Schopenhauer atribui o conceito de Vontade de vida (*Wille zum Leben*) (W I, § 27, 218). Para que um organismo se conserve é

---

<sup>20</sup> WICKS, *Schopenhauer's the world as will and representation*, 79.



preciso ainda, em uma parte elevada dos casos, que ele tome outros diversos animais ou plantas como alimento, destruindo vidas e seres com o intuito de se nutrir. Todavia, cada predador possui exatamente os instrumentos para predação um tipo específico de animal ou de planta, dada a perfeita adequação de todas as distintas partes da natureza.

Por conseguinte, o caráter inteligível de uma espécie de animais está também ligado a uma série de outras criaturas, sejam suas presas, sejam seus predadores, na relação entre todas as graus na unidade do mundo. O *consensus naturae* ao qual o autor se refere deve ser aqui entendido como, justamente, esse tipo de “acomodação” recíproca entre todas as espécies animais, entre elas e as plantas, entre estas e o meio no qual se desenvolvem. Desse ponto de vista, portanto, o caráter inteligível de cada uma delas é que determina toda sua estrutura física, como sua objetivação, e todo o meio que o circunda. Mas não se deve dizer sobre uma espécie determinante e outras submissas, ou menos determinantes. Na medida em que a Vontade se manifesta como mundo e, por conseguinte, representação, ela o faz através da economia das relações entre seus diversos graus, e, por isso, produz seres “adaptados” aos meios em que vivem, e, assim como eles, ambientes adequados para os seres que neles habitam. Assim, vê-se, de um lado, cada ser em uma luta constante pela sua vida, seja fugindo do predador que o espreita, seja seguindo a presa que escapa (W I, §28, 234); e cada planta adequada, “adaptada”, a um tipo determinado de solo e região, na relação estabelecida entre natureza orgânica e inorgânica (W I, §28, 233). Ainda que seja possível elaborar uma descrição de um organismo e sua ordem e explicá-la em acordo com as ciências naturais (que aqui aparecem sobretudo como fisiologia, anatomia comparada e

física), há uma mudança significativa e importante na maneira como esse tipo de ser é tratado em comparação com o tratamento universal das forças naturais cognoscíveis como leis. Os organismos não possuem, entre todos eles, homogeneidade, como no caso das primeiras, mas são particulares em se tratando das Ideias distintas que se objetivam em corpos distintos, manifestos, sobretudo, na particularidade do caráter e do grau de clareza da Vontade nela manifesta, desde as plantas até os seres humanos<sup>21</sup>.

Todos perfeitamente adequados ao ambiente e à vida que levam junto aos outros ao seu redor. Por isso, estariam todos adaptados (*angemessen*) ao local que habitam e à vida que levam, ainda que desenvolvam as estruturas físicas correlatas ao seu modo de vida antes mesmo de que os motivos para seu uso surjam somente posteriormente. Não é o caso de cada ser como esse se adaptar ao longo do tempo a um ambiente ou a um tipo determinado de modo de vida, adquirindo, com o passar do tempo, características que já não se encontravam inscritas e presentes em seu caráter inteligível. Caso esse em que Schopenhauer pensaria algo similar a uma transformação das espécies. Ele pensa, contudo, que essa “adaptação” ocorre pelo fato de que todas as Ideias, aqui tratadas como caráter, já estão em relação umas com as outras, como harmonia, como relações de reciprocidade em toda a natureza, determinadas pelos atos da vontade. O consenso, por conseguinte, não surge, mas se manifesta no mundo como ele é. Como bem define Maria Lúcia Cacciola:

---

<sup>21</sup> SORIA, *Mecanismo e organismo em Descartes, Kant e Schopenhauer: um breve estudo sobre a autonomia na formação da natureza*, 37.

Os fenômenos adaptam-se às circunstâncias preexistentes, e estas aos fenômenos, como seres futuros, numa adaptação que vai além da temporalidade. O que dá a impressão de intencionalidade na natureza é, pois, a previsão em relação ao futuro (*idem*, p. 235). No entanto, do ponto de vista da Vontade a sequência temporal é inexistente às Ideias. Se o fenômeno de uma Ideia se apresenta no tempo anteriormente ao fenômeno de outra Ideia, tal fato não introduz, é claro, a temporalidade ao nível das Ideias. Há, portanto, uma harmonia entre as Ideias que não chega até os indivíduos da espécie e que permite conservá-las. Daí a luta, a guerra até a morte “entre os indivíduos das espécies e os conflitos das forças naturais nos fenômenos”<sup>22</sup>.

Porém, toda a finalidade do orgânico e a legalidade do inorgânico são inseridos no mundo pela forma do fenômeno, na aparição e expressão das Ideias, tal como de uma harmonia estrutural. A submissão ao fim, não enquanto conceito, é aqui denominada instinto (*Instinkt*) (SW, II, 391) e expressa com maior força essa concordância através da maneira como as ações de cada organismo contribuem, sem conhecimento, para a manutenção externa de outros seres, no caso do inorgânico, e para a subsistência da espécie no orgânico, tais como a construção de teias por parte das aranhas para o aprisionamento de presas não conhecidas, de tamanhos não determinados, de constituições estranhas etc. O animal não poderia prever ou raciocinar acerca do tipo de alimento ou presa que pretende capturar, mas somente

---

<sup>22</sup> CACCIOLA, A questão do finalismo na Filosofia de Schopenhauer, 88.

cumprir uma espécie de finalidade sem conhecimento, de ímpeto e de execução sem vistas de um futuro, mesmo que próximo, ou de alimento previsível. Ao contrário do homem, portanto, os animais sem racionalidade são incapazes de gerir motivos ou de pensar razões para suas ações, e mesmo assim elas ocorrem. Ocorrem, todavia, de maneira cega e não com ilusões de liberdade, somente através de um impulso originário chamado instinto (SW, II, 374-375). A Vontade “[...] produz o que parece bastante conforme a fins e bastante ponderado, porém sem ponderação e sem conceito de fim, porque o faz sem representação, que como tal é de origem totalmente secundária” (SW, II, 374).

## **Conclusão**

Por conseguinte, se, de um lado, é inevitável perceber que a natureza é dada ao ser humano que reflete como ordenada segundo fins, por outro, tal impressão tão profunda é erguida e sustentada por uma consideração errônea da natureza dada como se tivesse sido pensada e engendrada tal como os seres humanos engendram suas próprias criações, sendo até mesmo tornada espantosa e tão virtuosa em suas criações por meio desse raciocínio. Tal como se ao refletir sobre isso o ser humano imputasse sua própria maneira de criar às criações naturais, transferindo-lhe também a consciência da complexidade do ato criativo. No entanto, há uma enorme diferença nisso que reside, sobretudo, no interior da filosofia schopenhaueriana: não há produção do mundo externo e nem sequer a possibilidade de um intelecto que anteceda a natureza (como aquilo que admite o

argumento físico-teológico), dado ser ele parte sua, no interior dos organismos animais, e por ela condicionado. Se para o ser humano que cria há uma distância entre a vontade de criar, ou de moldar aquilo a ser produzido, e o produzido, ou criado, ele mesmo; na natureza, distintamente, a Vontade se manifesta no mundo e em suas criações, não como algo externa a eles, mas como o que de essencial aparece nos seus corpos e em seu modo específico de atuar (SW, III, 55).

Assim como o intelecto, que deveria ter sido aquele responsável por pensar o propósito tão “evidente” na natureza, não pode anteceder-lá nem sequer no pensamento de um ser divino supremo e causa do mundo. Assim como nos outros argumentos dos quais Schopenhauer trata ao longo de sua obra, não se pode conceber uma causa do mundo, visto que toda causalidade conhecida é instaurada nele pelo modo de conhecimento do princípio de razão suficiente. O que, aqui, justifica a abordagem teleológica do autor é o fato de haver uma correlação entre unidades: a unidade da Vontade, manifesta na unidade do mundo, assim como na unidade do organismo (e, no caso das forças naturais, da uniformidade de sua ação), de seus graus de manifestação. Ainda que a natureza, como conhecida, só possa existir (em sentido de uma existência fenomênica, ou *Wirklichkeit*) por meio de um intelecto que unifique os sentidos em uma imagem de mundo (tal como apresenta o autor no primeiro livro de *O mundo* e em *Sobre a quadrúplíce raiz do princípio de razão suficiente*), esse intelecto é ele mesmo manifestação da Vontade.

Não há precedência do intelecto ao mundo nem sequer nesse sentido, caso em que a manifestação da Vontade no intelecto aparece aos humanos como parte de uma grande

imagem do mundo, de um único pensamento, através do qual concebe-se o mundo como a manifestação de uma vontade una, que, ainda que sem propósito e finalidade última, quer o mundo tal como ele é, e, por isso, manifesta-se em sua totalidade como a conhecemos, sem que se possa retirar qualquer um de seus produtos e manifestações, de seu complexo e variado processo de autoengendramento, para cuja manutenção o intelecto é parte indispensável.

## **Referências**

ATWELL, J. *Schopenhauer on the character of the world: The Metaphysics of the Will*. London: University of California Press, 1995.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.

CACCIOLA, M. L. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Revista Discurso*, São Paulo, v. 20, pp. 79-98, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37957/40684>. Acesso em 25 fev. 2021.

DEBONA, V. *Schopenhauer*. São Paulo: Ideias e Letras, 2019 (Coleção Pensamento Dinâmico, 15).

JANAWAY, C. Introduction. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. United States: Cambridge University Press, 2006.

KANT, I. *Primeira introdução à Crítica do juízo*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: KANT, I. *Dois Introduções à Crítica do juízo*. Organização de Ricardo Terra. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KOßLER, M. The artist as pure subject of knowledge. In: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012.

NEELEY, G. S. The consistency of Schopenhauer's Metaphysics. In: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke (SW)*. Hrsg. Paul Deussen. 3 Bände, München, 1912.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena I (P I)*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* (W I). Tomo I. Tradução, introdução e notas de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation. Volume I*. Translated and Edited by Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* (W II). Tomo II. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução e apresentação Oswaldo Giacóia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

SEGALA, M. Philosophie de la nature et sciences chez Schopenhauer. *Les études philosophiques*, n° 102, pp. 389-408, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2012-3-page-389.htm>. Acesso em 25 fev. 2021.

SORIA, A. C. S. Mecanismo e organismo em Descartes, Kant e Schopenhauer: um breve estudo sobre a autonomia na formação da natureza. *Revista Fil. Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 18-41, 2018. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/23447/22705>. Acesso em 25 fev. 2021.



TEVENAR, G. Schopenhauer on Sex, Love and Emotions. In.: VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 120-132.

VANDANABEELE, B. *The sublime in Schopenhauer's philosophy*. Belgium: Palgrave Macmillan, 2015.

WICKS, R. L. Schopenhauer's On the will in nature: The reciprocal containment of Idealism and Realism. In. VANDANABEELE, B. *A companion to Schopenhauer*. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012.

WICKS, R. L. *Schopenhauer's the world as will and representation*. New York: Continuum, 2011.

## Razão e religião na filosofia pós-kantiana

Flamarion Caldeira Ramos\*

Nenhum estudioso do período clássico da filosofia alemã deixará de notar a insistência com que o tema “religião e filosofia” aflora da última década do século XVIII até pelo menos meados do século XIX no interior dos mais diversos círculos. Da *Aufklärung* ao idealismo e ao romantismo e até mesmo ao pessimismo filosófico da segunda metade do século XIX, se desenrola toda uma sequência de diferentes abordagens do assunto. Podemos destacar arbitrariamente três momentos distintos dessa discussão, tomando como exemplo as obras de três filósofos completamente heterogêneos: Kant, Hegel e Schopenhauer. Três autores que darão origem a diferentes tradições de pensamento. Porém, por mais que o projeto de cada um deles em relação à temática “razão e religião” possa parecer diferente, é possível observar certas similaridades em suas respectivas abordagens. Veremos que para os três trata-se de desvelar por sobre o invólucro da religião certo conteúdo racional que deve ser preservado. E, nesse desvelamento, a religião, se não desaparece completamente, ao menos assume uma nova forma.

Podemos concordar com a tese de que Kant, em *A religião nos limites da simples razão*, “dará feição sistemática à

---

\* Professor da Graduação e da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC).

perspectiva da Ilustração que atribuía à religião meramente um significado e uma legitimidade morais, com exclusão de quaisquer outras justificações”<sup>1</sup>. Nessa obra, Kant afirma que a moral prescinde da religião para estabelecer-se: “a moral enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar”<sup>2</sup>. Sendo assim, a moral basta-se a si própria em virtude da razão pura prática. No entanto, se a moral não necessita da religião para fundar-se, ela “conduz inevitavelmente à religião”<sup>3</sup>, já que é o suporte da expectativa do sumo bem como síntese definitiva da suprema moralidade e da felicidade, dimensão sem a qual a lei moral se arriscaria a parecer “fantástica” e “falsa em si”, já que votada a fins imaginários. É nesse contexto, para resolver a antinomia da razão prática resultante da possível contradição entre a virtude e a felicidade, que Kant introduzirá a doutrina dos postulados que reserva um lugar para as noções de Deus e de uma vida futura para além da morte para assegurar a realização do sumo bem. Daí ser possível salvar um sentido para a religião não mais como base da moral, mas como sua consequência: uma teologia derivada da moral e fundada numa “fé racional”. Isso porque a religião não poderia mais ser racionalmente fundada numa teologia racional, uma vez que a *Crítica* demonstrou sua impossibilidade. Mas a partir da moral o homem pode se ver como *digno* de uma felicidade que lhe seria garantida por um ser superior unicamente capaz de assegurar

---

<sup>1</sup> FERREIRA, O projeto de uma nova religião, 252.

<sup>2</sup> KANT, A religião nos limites da simples razão, 11.

<sup>3</sup> Idem, 14.

a coincidência da virtude e da felicidade. É dessa maneira que a moral conduz à religião: ela consiste na necessidade que o homem tem de conceber um fim último como resultado dos seus deveres, ainda que esse não seja o fundamento da moral. Desse modo, diz Kant, “a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à *religião*, quer dizer, ao *conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha*, e sim enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso têm que ser considerada mandamentos do Ser Supremo”<sup>4</sup>.

A partir dessa fundação racional da religião por meio da moral, será possível estabelecer um padrão de medida na avaliação das diferentes religiões: deve-se subordinar a veneração e a devoção em geral ao exercício ético da virtude e afastar toda cega idolatria. As religiões historicamente constituídas, na medida em que divergem da pura religião da razão, única e imutável se rebaixam à idolatria e à veneração cegas.

Como produto da moral estabelecida racionalmente, a religião dá origem a uma Igreja arquetípica que é a comunidade ética sob a legislação moral divina. Esse arquétipo invisível se torna visível quando designa “a união efetiva dos homens num todo que concorda com o ideal”. Assim, as religiões históricas são assim também o símbolo para o princípio divino da ordem moral do mundo e das nossas relações com ela. Tudo aquilo que constitui o credo cristão, da Trindade à Encarnação, será reduzido por Kant a esse esquema, transformando-se em simples alegoria. Sendo da ordem da simbolização de uma moral instituída

---

<sup>4</sup> KANT, *Crítica da razão prática*, 208.

autonomamente pela razão, a religião é apenas um auxílio para as inevitáveis limitações do homem, auxílio esse condenado a cessar tão logo cesse sua necessidade:

A fé histórica, que, como fé eclesial, necessita de um livro sagrado para guia dos homens, mas justamente por isso impede a unidade e a universalidade da Igreja, cessará por si mesma e se transformará numa fé religiosa pura, igualmente plausível para todo o mundo; com esse fito devemos já agora trabalhar com diligência, por meio do incessante desdobramento da religião racional pura a partir daquele envoltório que agora ainda não é dispensável. Não que ele cesse (pois talvez possa sempre ser útil e necessário como veículo), mas pode cessar; e assim apenas se alude à firmeza interna da pura fé moral<sup>5</sup>.

Dada essa possibilidade de dispensar o envólucro e manter apenas o conteúdo puramente racional, abre-se espaço para reduzir a religião a puro veículo de uma verdade provada e não mais “revelada”. Isto permitiria a uma época ilustrada, que se esforça por alcançar a maioridade, abrir-se a uma inédita configuração simbólica da moral, ou seja, uma nova religião<sup>6</sup>. A vinda do “reino de Deus” reduz-se assim à implantação da universal religião da razão. Esta, assim como a saída do homem

---

<sup>5</sup> Idem, 141.

<sup>6</sup> Cf. FERREIRA, *O projeto de uma nova religião*, 253. Se Kant não chega a extrair todas essas conseqüências de sua própria concepção da religião, será ao menos assim que seu escrito será lido, oferecendo assim todo um percurso programático a autores tão diferentes como Fichte, Schlegel, Schelling e Hegel.

de sua menoridade, só viria através de uma lenta e gradual reforma do pensamento, e não através de uma revolução.

Como se sabe, Hegel irá se opor à visão kantiana da religião racional baseada na mera moral. Se nos escritos de juventude ele assinala a insuficiência da solução kantiana para a resolução das cisões dos tempos modernos – e nisso se vincula ao projeto romântico de uma nova religião, cujo esboço sistemático teria sido por ele mesmo redigido, no sistema maduro ele buscará resgatar o conhecimento especulativo de Deus e a filosofia da religião assumirá nesse sistema um papel nada desprezível. De acordo com essa concepção, Hegel irá se opor à visão predominante em sua época, segundo a qual Deus não poderia ser conhecido, restando apenas o apelo à fé e ao sentimento como fontes da religião. Hegel retoma, mais uma vez, sua crítica à assim chamada “filosofia da reflexão” de Kant e Jacobi, que teria estabelecido uma barreira entre Deus e o conhecimento, restando a este último restringir-se apenas ao âmbito do finito, dando lugar a uma fé que acaba se refugiando no simples sentimento. O alvo principal de Hegel é a concepção da religião de F. D. E. Schleiermacher, exposta em sua obra *Sobre a Religião. Discursos aos seus detratores cultivados* (publicada anônima em 1799). No *Prólogo à Filosofia da Religião* de H. F. W. Hinrichs (1821), Hegel caracteriza esta concepção como o resultado do “pressuposto absoluto” da cultura de seu tempo segundo o qual o homem não saberia nada da verdade: “O sistema de distinções e determinações sutis, metafísicas, casuísticas, em que o entendimento estilhaçou o conteúdo sólido da religião e sobre o qual colocou a autoridade igual à que tem a verdade eterna, é o

primeiro mal que começa no interior da própria religião”<sup>7</sup>. Esse mal teria sido desencadeado por um processo no interior da *Aufklärung* que a teria conduzido do impulso pelo conhecimento da verdade e da luta ao preconceito ao esvaziamento do conteúdo objetivo da fé. Esse processo encontraria, no campo da filosofia, seu ápice com a filosofia crítica kantiana. Apesar de partir de uma justificada crítica da teologia dogmática da metafísica, esta filosofia teria captado toda determinação somente como uma finitude graças à elevação do princípio do entendimento ao padrão de medida máximo da verdade. Segundo Hegel, esta filosofia teria deixado Deus sem nenhuma determinação ao elevá-lo sem qualquer propriedade e predicado ao *além* do saber, isto é, o teria rebaixado à ausência de conteúdo.

Para Hegel, a concepção que vê a religião como baseada no sentimento tem origem nesse esvaziamento do saber especulativo de Deus pela filosofia kantiana. Pois ao restringir o campo do conhecimento ao *fenômeno*, isto é, a meras finitudes, chegaria-se então à conclusão, com Schleiermacher, de que somente o sentimento seria a forma verdadeira em que a religiosidade conservaria sua autenticidade<sup>8</sup>. Contra essa concepção da religião que Hegel vê como predominante em sua época, ao traçar o “lugar da filosofia da religião em relação às necessidades do tempo”<sup>9</sup>, é que o autor pretende lançar as bases de uma *teologia especulativa*, que faria justiça ao conceito da “religião manifesta” desenvolvido desde a *Fenomenologia*, segundo

---

<sup>7</sup> HEGEL, *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, 50; Tradução em FERREIRA, *Prefácios*, 218.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*; Trad., 221.

<sup>9</sup> Este é o título de um dos tópicos da introdução nas *Lições* de 1824. Em 1827 esse mesmo tópico recebe o título de “a relação da ciência da religião diante das necessidades de nosso tempo”.

o qual a religião cristã, bem longe de ser uma religião do mistério e do Deus abscondido, é, na verdade, a religião na qual o espírito chega à sua máxima consciência de si, ou seja, a única em que ele vem a ser para si mesmo espírito, e com isso realiza o *conceito de religião*, recebendo assim o título de religião consumada ou absoluta.

É o fenômeno totalmente peculiar desta época ter regressado, no ponto culminante da sua cultura, àquela antiga representação de que Deus é o que não se comunica e o que não revela a sua natureza ao espírito humano. Esta afirmação acerca da inveja de Deus tem de ser tanto mais estranha no interior do círculo da religião cristã quanto esta religião não é e não quer ser nada senão a *revelação* do que Deus é, e a comunidade cristã não deve ser nada senão a comunidade à qual foi enviado o Espírito de Deus e na qual este mesmo – que, justamente porque é Espírito, não é sensibilidade e sentimento, não é um representar do sensível, mas pensar, saber, conhecer, e, porque é o Espírito Santo divino, é unicamente pensar, saber e conhecer de Deus – conduz os membros ao conhecimento de Deus. O que seria ainda a comunidade cristã sem este conhecimento? O que é uma teologia sem conhecimento de Deus? Precisamente aquilo que é uma filosofia sem o mesmo conhecimento: um bronze que ressoa e um címbalo que retine<sup>10</sup>!

Com isso já se delinea o vínculo entre a filosofia especulativa e o conceito *especulativo* da religião que Hegel desenvolve: se a religião é o saber de si mesmo do espírito é

---

<sup>10</sup> HEGEL, *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, 65; Tradução, 227. (Cf. HEGEL, *Enciclopédia*, § 564).



somente na religião em que o espírito se sabe como espírito que ela alcança sua máxima realização:

A religião consumada é aquela em que o conceito retornou a si, na qual o objeto é a idéia absoluta – Deus enquanto espírito, segundo sua verdade e abertura (*Offenbarkeit*) à consciência. As religiões anteriores, nas quais a determinidade do conceito é menor, mais abstrata e deficiente, são as religiões determinadas, as quais constituem os graus da passagem do conceito da religião até sua consumação. A religião cristã se nos mostrará como a religião absoluta<sup>11</sup>.

O conceito da religião consiste, portanto, no desdobramento sistemático dos momentos em que o espírito se revela a si mesmo. Por isso, a religião cristã, sendo a única, segundo Hegel, na qual o espírito se revela a si mesmo como espírito é a religião que está mais de acordo com seu próprio conceito. Ela deve esboçar aquilo que a filosofia especulativa explica: a conciliação dos contrários, a síntese da universalidade absoluta do pensar puro e a singularidade absoluta da sensação<sup>12</sup>. Com isso, Hegel chega à formulação sistemática do conceito especulativo de religião que já era anunciado na *Fenomenologia do Espírito*: a religião não é mera consciência nem mera relação do espírito finito com o espírito absoluto, mas a autoconsciência do espírito absoluto na consciência finita, e os momentos particulares do espírito absoluto (subjetivo e objetivo) são apenas

---

<sup>11</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 28-29 (Ms 10b); trad. esp., 27.

<sup>12</sup> Cf. Idem, 115-129. (Ms 18a-22b).

momentos do processo<sup>13</sup>. Por isso, a coincidência do conteúdo da religião e da filosofia: ambas são, em sua última e definitiva figura, apenas o desdobramento da autoconsciência do absoluto.

É essa coincidência de conteúdo que permite a Hegel afirmar que “o conteúdo da filosofia e o da religião é o mesmo”. Essa identidade não significa apenas que a filosofia trata dos mesmos temas que a religião, mas que a religião deve conter em si o movimento conceitual do sistema. É isso que leva o filósofo a afirmar que “requer-se uma especulação aprofundada para apreender correta e determinadamente no pensamento o que é Deus como espírito”<sup>14</sup>.

Para Hegel é importante ainda, porém, explorar “a diferença entre as formas do pensar especulativo e as formas da representação e do entendimento reflexivo”. Para ele, a representação está entre a intuição, que é o dado imediato da inteligência e a inteligência em sua liberdade, isto é, o pensar. Com isso, a representação opera a ligação sintética do imediato sensível e do pensamento, a união da singularidade e da universalidade. Esse representar tem três graus: a rememoração (*Erinnerung*), pela qual um conteúdo intuído é retido pelo eu, interiorizado; a imaginação, que não se limita a referir-se a um objeto intuído, mas “elabora para si um conteúdo que *lhe é próprio*”<sup>15</sup>, ao qual se contrapõe o conteúdo da coisa (*Sache*); o

---

<sup>13</sup> Cf. Idem, 220, trad. esp., 207. Cf. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, 82.

<sup>14</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, § 564, Anm; *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, 10, 374, trad., 347.

<sup>15</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, § 451 Z, *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, 10, 258, trad., 235. “Dessa maneira deixa a imaginação de ser uma rememoração simplesmente *formal*, e torna-se a rememoração que diz respeito ao *conteúdo*, que o *universaliza*, e, portanto, cria representações *universais*” (Idem, *Ibidem*).

terceiro grau é constituído pela memória que rememora o signo acolhido na inteligência e com isso produz a linguagem, isto é, um objetivo que é subjetivo e forma a passagem ao *pensar como tal*. Toda a teoria hegeliana da representação está condensada no § 451 da *Enciclopédia*:

A representação, enquanto intuição rememorada, é o meio termo entre o “achar-se determinado” imediato da inteligência, e a inteligência em sua liberdade, o pensar. Para a inteligência a representação é *o seu*, ainda com subjetividade unilateral; enquanto esse “seu” ainda está condicionado pela imediatez, não é, nele mesmo, o *ser*. O caminho da inteligência nas representações consiste tanto em interiorizar a imediatez – em *pôr-se intuicionante em si mesma* – quanto em suprasumir a subjetividade da interioridade, e em alienar-se dela nela mesma e em *ser em si mesma* na exterioridade própria dela. Mas enquanto o representar começa da intuição e de seu material *achado*, essa atividade está ainda afetada pela diferença, e suas produções ainda são nela *sínteses*, que só no pensar se tornam a imanência concreta do conceito<sup>16</sup>.

À insuficiência característica da forma do representar corresponde a insuficiência da exposição religiosa do absoluto em relação à exposição conceitual. A religião encontra na linguagem imagética seu modo próprio de comunicação e procura através de sínteses representativas expressar um conteúdo que em si mesmo é conceitual. A profusão de imagens na religião tem o mérito de tornar intuitivo o conceito, com isso, porém, oferece uma síntese do intuitivo e do conceitual que não se libertou do objeto

---

<sup>16</sup> HEGEL, *Enciclopédia*, § 451; *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, 10, 258, trad., 235; apud FERREIRA, *O projeto de uma nova religião*, 235.

sensível, imediato. As representações, as imagens, oscilam eternamente entre os pólos da *universalidade* e da *singularidade*, sem alcançarem uma unidade especulativa, fechada em si e perfeita<sup>17</sup>. Isso torna a diferença entre a forma representativa do pensar e o pensamento puro uma “diferença terrível”<sup>18</sup>. A representação se define, portanto, como criadora de uma dualidade entre o ato de representar e algo representado, dualidade que é superada na forma do conceito. Por isso, a conciliação operada na consciência devota ainda é imperfeita pois ela não conceitua a alienação da substância, mas a representa num além. Ela não reconhece a reconciliação já presente e o espírito da comunidade ainda não se tornou ser para si absoluto<sup>19</sup>. Por isso a verdadeira síntese só pode ser oferecida pela filosofia que tem apenas a verdade como seu objeto.

A noção de uma “suprassunção” (*Aufhebung*) da religião pela filosofia especulativa guarda senão uma ambiguidade ao menos a possibilidade de ser interpretada em direções opostas. Como notou K. Löwith, trata-se de uma ambiguidade (*Zweideutigkeit*) essencial ao pensamento de Hegel que é ao mesmo tempo uma crítica da religião positiva e sua justificação

---

<sup>17</sup> Cf. VIEWEG, *Religião e saber absoluto*, 19.

<sup>18</sup> Cf. HEGEL, *Preleções sobre a História da Filosofia*, Vol. I; *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, 18, 104. “A exposição do conceito de modo sensível contém sempre algo impróprio, no solo da fantasia a ideia não pode se expressar de maneira verdadeira” (Ibidem, 103).

<sup>19</sup> Cf. HEGEL, *Fenomenologia do espírito* (*Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie*, 3, 573), trad. bras., vol. II, 206: “Sua própria reconciliação entra, pois, como um *longe* na sua consciência; como um *longe* do *futuro*, assim como a reconciliação, que o outro Si realizou, aparece como uma distância do *passado*”.

conceitual<sup>20</sup>. Já para Walter Jaeschke a “suprassunção” é, na verdade, inequívoca, embora a ambiguidade entre apologia e crítica permaneça. Para esse autor, que a filosofia consiga conceituar a representação religiosa pressupõe que essa última seja algo conceituável<sup>21</sup>. Justamente nessa admissão de uma racionalidade intrínseca da religião a crítica de Hegel se distancia da *Aufklärung*, que considerava a doutrina religiosa como positiva e a colocava de lado enquanto ela não fosse interpretada em termos morais. Dessa forma, a abordagem hegeliana guarda um inegável caráter apologético, o que não significa ausência de *crítica da religião*. Como nota Jaeschke,

Ela justifica a representação, mas apenas como figura inferior da verdade e completa, portanto, sua ‘suprassunção’. Seria um erro interpretar essa suprassunção como meramente transcendental, e eliminar as implicações críticas da religião do conceito de *Aufhebung*. Certamente, Hegel não quis ‘pôr de lado’ a religião, assim como a arte. Ambas são assim até mesmo justificadas, mas apenas como figuras que não podem preencher a mais alta forma da consciência de si do espírito<sup>22</sup>.

Como se sabe, foi basicamente um debate em torno da filosofia da religião de Hegel que suscitou a ruptura da escola hegeliana em duas vertentes. À direita, autores como Carl Ludwig Michelet, Karl Rosenkranz e Philipp Marheineke insistiam na identidade da filosofia e da religião no sistema de Hegel, enquanto à esquerda, Strauß, Feuerbach e Bruno Bauer, entre outros, viram em tal identidade a primazia da filosofia e da razão

---

<sup>20</sup> Cf. LÖWITH, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, 227.

<sup>21</sup> Cf. JAESCHKE, *Hegels Religionsphilosophie*, 112.

<sup>22</sup> Idem, 113.

sobre a religião e a conseqüente supressão da mesma. Tanto à esquerda quanto à direita se constatava, porém, o fracasso da concepção hegeliana: por um lado se via a redução antropológica da religião (esquerda), por outro (direita), a restauração supernaturalista da ortodoxia<sup>23</sup>.

Quando Schopenhauer se volta contra o assim chamado “panlogismo” hegeliano e o acusa de resgatar Espinosa, ele acaba tomando parte num debate que sob diversos nomes (*Pantheismusstreit*, *Atheismusstreit* etc.) se estende desde a publicação das *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa* de Jacobi, em 1785, até a crítica do último sistema de Schelling nos anos 1850.

No capítulo 17 dos *Complementos ao Mundo como Vontade e Representação* (publicados em 1844), ao refletir sobre a gênese da metafísica a partir da necessidade inerente ao homem de explicação para o sofrimento e a morte, Schopenhauer compara a metafísica à religião, estabelecendo suas semelhanças e diferenças. As duas são apresentadas como diferentes maneiras de satisfazer aquela mesma necessidade. Esse caráter comum de ambas faz com que Schopenhauer subsuma sob o nome de metafísica tanto a metafísica em sentido estrito, a *filosofia* que ele também designa como *Doutrina de convencimento* (*Überzeugungslehre*), quanto a religião, denominada *Doutrina de fé* (*Glaubenslehre*). Sob o nome de metafísica, em sentido amplo, Schopenhauer entende, pois, “todo pretenso conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, portanto além da natureza ou do fenômeno dado das coisas e busca oferecer uma elucidação sobre aquilo pelo que ela é condicionada em um sentido ou em outro, ou, dito de maneira

---

<sup>23</sup> Cf. JAESCHKE, *Reason in Religion – The Foundations of Hegel’s Philosophy of Religion*, 349-421.

popular, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível” (W II, Cap. 17, 180). O que faz com que essa metafísica se divida em duas seria a diversidade original entre a capacidade intelectual das pessoas em virtude da qual, depois que um povo se forma e abandona a rudeza, não poderia mais haver uma única e mesma explicação para os mistérios do mundo. “Portanto, encontramos nos povos civilizados geralmente dois diferentes tipos dela, que se distinguem uma da outra, pois uma tem sua confirmação (*Beglaubigung*) em si, a outra fora de si” (W II, Cap. 17, 180). Para o reconhecimento da primeira espécie de metafísica são necessários vários pressupostos, como reflexão, cultura, tempo livre e juízo, o que só pode se dar em civilizações avançadas, ou seja, supõe todo um desenvolvimento histórico. Não apenas para as civilizações menos avançadas, mas para todas as pessoas insuficientemente formadas e, por isso, inaptas para reconhecer outra verdade que não aquela transmitida pela autoridade e são, portanto, incapazes de refletir a partir de argumentos, só restam os sistemas da segunda espécie. Esses dois tipos de sistemas metafísicos se comportam hostilmente entre si. Ambas pretendem possuir a verdade, o que gera o antagonismo entre elas: a religião como inimiga do pensamento livre e a filosofia como inimiga da superstição. Isso se esclarece pelo fato de que a religião não admite seu caráter meramente *alegórico* e pretende que se acredite nela como se fosse a verdade *sensu proprio*. Desde que se afaste essa pretensão da religião, então pode se estabelecer rigorosamente o âmbito de validade de cada um dos discursos:

Um sistema da primeira espécie, isto é, uma filosofia, tem a pretensão e, portanto, o dever de ser verdadeiro *sensu stricto et proprio* em tudo o que diz, pois se dirige ao pensamento e à convicção. Uma religião, ao contrário, destinada ao grande

número que é incapaz de provar e de pensar por si mesma, não poderia jamais apreender as mais profundas e difíceis verdades *sensu proprio*, e tem, por isso, apenas a obrigação de ser verdadeira *sensu allegorico*. A verdade não poderia aparecer nua ao povo (W II, Cap. 17, 183).

Se a religião aceitasse essa limitação inerente a seu próprio modo de exposição, ela poderia servir como um adequado e bom “veículo da verdade”<sup>24</sup>. Pois aquilo que a religião conta, por meio de mitos e dogmas, aparece como um absurdo para o entendimento comum exatamente pelo fato de que aquilo a que ela se refere diz respeito a uma ordem de coisas bem diferente do que aquela com a qual se ocupa esse entendimento comum, nomeadamente, uma ordem de *coisas-em-si*, diante da qual as leis do mundo fenomênico desaparecem (Cf. W II, Cap. 17, 183). Por essa razão, Schopenhauer elogia Agostinho e Lutero por terem compreendido os mistérios do cristianismo em oposição ao pelagianismo que teria rebaixado tudo para o mero entendimento, a tosca inteligibilidade (*Verständlichkeit*) (Cf. *Ibidem*). É nesse sentido que Schopenhauer reconhece um valor para a religião: como meio de transmissão de um profundo conhecimento metafísico que de outro modo permaneceria inacessível ao povo. É de acordo com essa utilidade prática da religião que podemos ler os juízos positivos de Schopenhauer no diálogo *Sobre a Religião* dos *Parerga e Paralipomena* (1851). Trata-se, portanto, de colocar cada discurso em seu lugar, delimitando seu

---

<sup>24</sup> Em vários textos Schopenhauer expressa a ideia segundo a qual a religião “tomada alegoricamente é um mito sagrado, um veículo por meio do qual são trazidas ao povo verdades que de outro modo seriam totalmente inalcançáveis” (P II, § 177, 394). Cf. WILHELM, *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung*, 18-20.



papel, sem o que se teria uma mistura dos domínios que traria prejuízo tanto para um quanto para outro.

É nesse contexto que surgem as invectivas de Schopenhauer contra a compreensão da relação entre a filosofia e a religião em seu tempo. Segundo ele, essa má compreensão surge em geral do desconhecimento do caráter alegórico da religião. O filósofo se refere à controvérsia entre os supranaturalistas e os racionalistas da seguinte forma: enquanto os primeiros buscam provar a verdade de todos os dogmas do cristianismo em sentido próprio e não alegórico, os outros buscam fundar a religião pela razão, purificando o cristianismo através da exegese. Ambas as tentativas entrariam em contradição com os conhecimentos e a cultura da época. Schopenhauer defende a separação dos domínios próprios da religião e da filosofia, ao contrário da tendência de fusão entre elas que se apresentaria principalmente como consequência da filosofia hegeliana.

Em nossos dias isto foi feito de modo mais manifesto através daquele estranho híbrido ou centauro chamado filosofia da religião, que, como um tipo de *gnosis* se esforça por interpretar a religião dada para explicar o que é verdadeiro *sensu allegorico* através de algo verdadeiro *sensu proprio*. Mas para isso deve-se já conhecer e possuir a verdade *sensu proprio*: nesse caso, porém, aquela interpretação seria supérflua. Pois querer encontrar a metafísica, isto é, a verdade *sensu proprio*, a partir da religião através de explicação e interpretação seria um empreendimento precário e perigoso, para o qual só se poderia decidir se fosse estabelecido que a verdade, assim como o ferro e outros metais comuns, só poderia ocorrer no

estado de mineral, jamais em estado puro (W II, Cap. 17, 185).

Segundo Schopenhauer, essa tendência contemporânea, quando não motivada pela banalização pelagiana da religião estaria a serviço da transformação do cristianismo num otimismo contrário à sua essência. Se, pelo contrário, se toma a metafísica do próprio Schopenhauer como critério, então pode-se reconhecer a verdade *sensu proprio* das religiões pelo grau de aproximação com os resultados de sua metafísica. Pois, para o filósofo, “o valor de uma religião depende do teor maior ou menor de verdade que ela, sob o véu da alegoria possa trazer consigo, portanto, da maior ou menor clareza com a qual se possa ver através desse véu, isto é, da transparência deste último” (W II, Cap. 17, 186). Com esse critério, o budismo e o cristianismo levariam a melhor diante das outras religiões, pois reconhecem o mal no mundo e apontam como redenção uma reversão completa na relação com o mundo dado. É sobretudo o caráter *ascético* dessas religiões que desperta o interesse de Schopenhauer e, especialmente a rejeição da vida mundana que está na base delas. Se o principal na religião é, portanto, a relação que o homem tem com o mal e a morte que se constata no mundo, então não será mais a representação do *absoluto* ou do divino que servirá como critério de distinção das religiões determinadas – como é o caso na filosofia da religião de Hegel. O critério será dado pela relação do homem com o mundo como um todo que se expressa em *atitudes* éticas que visam à redenção:

Eu não posso estabelecer a *diferença fundamental* entre todas as religiões, como ocorre geralmente, no fato de elas serem

monoteístas, politeístas, panteístas ou ateias, mas somente no fato de elas serem otimistas ou pessimistas, ou seja, se elas apresentam a existência desse mundo como justificada em si mesma e portanto o louvam e celebram, ou a consideram como algo que só pode ser compreendido como consequência de nossa culpa, e por isso não deveria propriamente ser, pois consideram que a dor e a morte não poderiam encontrar-se na ordem eterna, original e imutável das coisas, naquilo que deveria ser de todo ponto de vista. A força, pela qual o cristianismo pode superar primeiro o judaísmo e então o paganismo grego e romano reside inteiramente em seu pessimismo, na convicção de que nosso estado é ao mesmo tempo extremamente miserável e pecaminoso, enquanto o judaísmo e o paganismo eram otimistas. Esta verdade profunda e dolorosamente sentida por todos fez efeito e teve como consequência a necessidade de redenção (W II, Cap. 17, 187-188).

Além do pessimismo presente em certas religiões que seria o ponto de partida das reflexões éticas do modo como Schopenhauer as concebe, a religião também serve à filosofia como ilustração do processo de redenção descrito na teoria da negação da vontade de viver. É por isso que no final do quarto livro de sua obra principal, Schopenhauer dá voz aos místicos e santos de várias religiões, já que eles descreveriam justamente o processo que a razão filosófica apenas aponta sem conseguir explicar totalmente. A negação da vontade é descrita nos parágrafos finais de *O mundo como vontade e representação* como uma “conversão transcendental”, já que esse é o único momento em que a liberdade da vontade se expressa no fenômeno (Cf. W I, § 68, 499). Daqui em diante, o autor se utiliza de expressões emprestadas da mística e da religião, cristã e oriental, para expressar seu pensamento: “Aquilo que os místicos cristãos

denominam *efeito da graça e renascimento* é para nós a única e imediata manifestação da *liberdade da vontade*. Ela aparece apenas quando a vontade, chegada ao conhecimento de sua essência em si, obtém daí um *quietivo*, quando então é removido o efeito dos *motivos*, os quais residem em outro domínio de conhecimento em que os objetos são apenas fenômenos” (W I, § 70, 510). Essa liberdade é, contudo, misteriosa. Ainda que ela dependa de uma certa reflexão racional, sendo, portanto, privilégio do homem, pois depende da ação dos motivos *mediada* pelo conhecimento, deve-se notar que “todo conhecimento e inteligência é como tal independente do arbítrio; assim também aquela negação do querer, aquela penetração na liberdade, não pode ser forçada de propósito, mas provém da relação íntima do conhecimento com o querer no homem, vem, portanto, repentinamente e como algo que veio de fora” (W I, § 70, 511). Daí ser possível designar aquela “conversão transcendental” do homem que nega sua vontade como um “efeito da graça” ou “renascimento” (*Wiedergeburt*). Segundo a teologia cristã interpretada por Schopenhauer, Adão simboliza a natureza e a afirmação da vontade, e Cristo simboliza a graça, a negação da vontade, a redenção: “Decididamente, a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da redenção (negação da vontade) é a verdade capital que forma, por assim dizer, o núcleo do cristianismo; todo o resto é, a maior parte das vezes, apenas símbolo, envoltório, acessório” (W I, § 70, 512).

Dessa forma, a reflexão sobre o significado ético das ações desemboca numa reflexão sobre a verdade contida em certas representações religiosas. Schopenhauer abre assim um espaço para o discurso religioso insuspeito para alguém que pretendia fundar uma filosofia *imane*nte, baseada na experiência intuitiva do mundo e na interpretação de dados científicos da fisiologia e da medicina de sua época. De certa forma, a pretensão de Schopenhauer de oferecer uma filosofia que traduza para a clareza

e exatidão da linguagem conceitual toda verdade intuitivamente apreendida esbarra em um duplo limite: por um lado, a insuficiência constitutiva da linguagem conceitual, resultante do caráter secundário e imperfeito do intelecto; de outro, o caráter absolutamente não comunicável da experiência última da ética feita pela “conversão” da vontade. Portanto, quando o filósofo diz que a filosofia deve “reproduzir toda a essência do mundo abstratamente em geral e claramente em conceitos abstratos”, podemos entender que ela realmente cumpre essa tarefa, ressaltando-se o fato de que a “essência toda do mundo” não constitui *toda* a realidade possível. Se o mundo esgotasse todo o sentido possível poderíamos ter uma filosofia completamente imanente e talvez mesmo um saber absoluto, mas dificilmente uma ética no sentido de Schopenhauer<sup>25</sup>. A negação de um absoluto é também a negação de um *saber absoluto*. Mas o preço a pagar pela ausência de um saber absoluto pelo qual a verdade poderia apresentar-se em sua forma mais pura e sem nenhum invólucro será justamente a diminuição de sua supremacia em relação à religião. É assim, então, que no diálogo *Sobre a Religião* Schopenhauer se mostra menos convicto do triunfo da filosofia. A religião não apenas satisfaz a necessidade metafísica do homem que não tem acesso à verdade filosófica, mas pode mesmo assumir

---

<sup>25</sup> Um fragmento publicado postumamente indica essa possibilidade: “pode haver então uma filosofia inteiramente verdadeira, que abstrai completamente da negação da vida, a ignore: uma *filosofia* propriamente *imanente* (*eigentlich immanente Philosophie*); uma tal filosofia deveria, porém, para ser conseqüente, não ter nenhuma ética, mas apenas teoria do direito e do estado, isto é, doutrina da felicidade (*Klugheitslehre*)” (HN I, 408). Uma observação acrescentada posteriormente a essa relativiza, entretanto, esse raciocínio: “Não [é] verdade. A visão do *principii individuationis* pode surgir, aparecer a *caritas* sem a supressão da vontade” (Ibidem; Cf. KOSSLER, *Empirische Ethik und christliche Moral*, 423).

seu lugar já que ela é “infinitamente difícil e talvez inalcançável”, pois a verdade abstrata, livre de todo o mito deverá permanecer “a todos nós, também para os filósofos, inalcançável” (P II, § 174, 355)<sup>26</sup>. A verdade seria, assim, como certos elementos químicos que jamais se apresentam de modo em si mesmo puro, mas ligados a outras matérias. Da mesma forma, “a verdade que não pode ser expressa de outra maneira a não ser mitica e alegoricamente se assemelha à água que não é transportável sem um recipiente; os filósofos porém, que pretendem possuí-la em estado puro, se assemelham àqueles que destroem o recipiente para ter a água só para si” (P II, § 174, 353).

Contudo, mesmo com todas as limitações do discurso racional, da ciência e da filosofia, Schopenhauer mantém-se afastado de uma queda na religião, e sua postura permanece, no fim das contas, “iluminista”: a verdade não deveria assumir a roupagem da mentira pois assim ela entraria numa aliança perigosa (Cf. P II, § 174, 355). Entre a exigência da verdade e a limitação da natureza finita da razão, Schopenhauer nem desiste da metafísica nem constrói um ponto de vista livre do caráter limitado do homem. Por isso sua filosofia oscila, como ele mesmo admite, “entre a doutrina da onisciência dos dogmáticos precedentes e o desespero da crítica kantiana” (W I, 539). Mesmo com essas limitações, o filósofo chega até a supor uma eventual *eutanásia da religião*, pela qual ela deixaria de ter lugar num futuro próximo deixando espaço para um discurso baseado apenas e tão somente na argumentação racional: “Os resultados morais do cristianismo, até a mais alta ascese, encontram-se em mim racionalmente fundamentados e em conexão com as coisas, ao passo que no cristianismo são fundamentados por meras fábulas. A fé no cristianismo desaparece cada dia mais e, por isso, se tem

---

<sup>26</sup> Cf. SCHMIDT, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge*, 173 ss.

de recorrer à minha filosofia” (P I, *Fragments para a história da filosofia*, 120)<sup>27</sup>.

Dessa forma, se em Kant a religião de certa forma se dissolvia na moral, e em Hegel na filosofia especulativa, em Schopenhauer ela serviria como ilustração de uma visão pessimista de mundo até ser totalmente absorvida e superada pelo discurso racional que procura fundamentar sua cosmologia pessimista.

## Referências

ESSEN, G.; STRIET, M. *Kant e a Teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

FERREIRA, M. J. C. O Projeto de uma nova religião. In: FERREIRA, M. J. C. e SANTOS, L. R. dos. *Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 241-265.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas III – A filosofia do Espírito*. Trad. por P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830). *Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*. In: HEGEL, G. W. F. *Theorie-Werkausgabe*. Organizadas por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, vol. 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

---

<sup>27</sup> Essa passagem é um acréscimo da edição póstuma dos *Parerga e Paralipomena* cuja origem é uma nota de 1856 (Cf. HN IV, vol. 2, 311; Cf. P II, vol. II, *Sobre a Religião*, 365).

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, 2 vols.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Theorie-Werkausgabe*. Organizadas por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. Prefácio à Filosofia da Religião de Hinrichs. In: *Prefácios*. Trad., introdução e notas de M. J. Carmo Ferreira. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989, pp. 207-231.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion – 1821-1831*. Editadas e comentadas criticamente por Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1993, 3 vols. Trad. esp. de Ricardo Ferrara, 3 vols. Madrid: Alianza, 1984-1987.

HEGEL, G. W. F. *Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie – 1822*. In: *Theorie-Werkausgabe*. Organizadas por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, vol. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

JAESCHKE, W. *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1983.

JAESCHKE, W. *Reason in Religion – The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Trad. J. M. Stewart e P. Hodgson. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Pres, 1990.



KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª ed. Trad. Valério Rhoden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1993.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANT, I. *Kants gesammelten Schriften – Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlim: Walter de Gruyter, Bd. LIX, 1902-1923.

KANT, I. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KOSSLER, M. *Empirische Ethik und Christliche Moral*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

LÖWITH, K. Hegels Aufhebung der christlichen Religion. *Hegel-Studien Beiheft 1* (1964), 196-236.

SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher. Vols. 2 e 3. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972.

SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena (P). In: *Sämtliche Werke*. Vols. 5 e 6. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972.

SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass* (HN). Editados por Arthur Hübscher. 5 vols. Munique: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia* (P I), Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e como Representação* (W I). Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, 7 vols. Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972.

SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge – Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, Zürich: Piper, 1986.

THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

VIEWEG, K. *Religião e saber absoluto. A passagem da representação para o conceito na Fenomenologia do espírito. Cadernos de Filosofia alemã*, São Paulo, Vol. 10, 2007, pp. 13-34.

WILHELM, K. W. *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweiflung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers*. Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zurich, Nova York, 1994.

# Schopenhauer e o “neo-hinduísmo” de Paul Hacker

Diana Chao Decock\*

Diversas são as pesquisas sobre o impacto da literatura sânscrita na filosofia de Schopenhauer<sup>1</sup>. Poucos, no entanto, são os estudos sobre a influência do filósofo alemão no hinduísmo contemporâneo, em especial, no pensamento de Vivekananda. Dentre esses estudos, destaca-se o de Paul Hacker, um dos principais indólogos do séc. XX e grande idealizador da categoria “neo-hinduísmo”, cuja justificativa assenta-se na influência da interpretação schopenhaueriana da fórmula sânscrita *tat tvam<sup>2</sup> asi* (isso és tu) nas reflexões éticas de Vivekananda. Esta categoria foi criada por Hacker em três artigos fundamentais: 1) *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, 2) *Schopenhauer and Hindu Ethics* e 3) *Vivekananda’s religious*

---

\* Professora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

<sup>1</sup> Dentre eles destacam-se as pesquisas de Urs App, Max Hecker e Fabio Mesquita.

<sup>2</sup> Ao se referir à fórmula sânscrita, Schopenhauer faz uso em seus escritos da grafia *tat tvam asi*, grafando *tvam* com “w”. Porém, optamos em utilizar o alfabeto internacional para a transliteração de sânscrito (IAST), utilizando a grafia *tat tvam asi*, com “v”.

*nationalism*<sup>3</sup>. Em todos eles, como será demonstrado, Hacker faz uso de uma pesquisa filológico-comparativa para deslegitimar o pensamento hindu contemporâneo, em especial, o de Vivekananda, levando-nos a refletir sobre o uso de metodologias ocidentais para compreender saberes de outras matrizes culturais.

*Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism* é o artigo em que Hacker introduz ao mundo acadêmico a ideia de “neo-hinduismo”, também, por ele, chamado de “neo-Vedānta”, “Vedānta não tradicional”, “Vedānta moderno”, e, até mesmo, “pseudo-Vedānta”. Ao comparar textos de pensadores indianos do século XIX e do início do século XX, Hacker infere que por volta de 1870 surgiram duas “formas de pensar” ou “atitudes mentais” do hinduísmo: o “neo-hinduismo” e o “hinduísmo tradicional sobrevivente”, que não deveriam ser compreendidos como sistemas unificados de ideias, mas como formas de pensar cuja diferença assenta-se, por um lado, em uma formação intelectual majoritária e originariamente hindu, no caso o “hinduísmo tradicional sobrevivente”, e, por outro lado, ocidental, no caso, o “neo-hinduismo”, que, a seu ver, “alega ser hinduísmo, mas é um novo hinduísmo”<sup>4</sup>.

Para comprovar sua tese, Hacker destaca treze características capazes de diferenciar essas duas formas de pensar que estão presentes em 1) tratados publicados por Gita Press em Gorakhpur - representando o “hinduísmo tradicional

---

<sup>3</sup> Esses artigos e outros de Hacker foram compilados e transformados na obra *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, organizada por Wilhelm Halbfass. Todas as citações utilizadas do texto de Hacker foram retiradas desta obra e traduzidas por mim.

<sup>4</sup> HACKER, *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, 230.

sobrevivente”; e 2) escritos de Bankim Candra Cagopadhyaya (1838-1894), Swami Vivekananda (1863-1902), Aurobindo Ghose (1872-1950), Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) e Radhakrishnan (1888-1975) - porta-vozes do “neo-hinduísmo”. Ao lançarmos um olhar panorâmico sobre essas treze características, fica claro o desmerecimento do autor em relação aos pensadores “neo-hindus” e a necessidade de evidenciar a influência ocidental na criação de novos valores, como evidenciado nas duas primeiras características:

1. Típicos neo-hindus receberam suas concepções de valores religiosos, éticos, sociais e políticos não de sua religião nativa, mas de fora, pela filosofia ocidental ou pelo cristianismo.
2. Esses valores são, no entanto, identificados como elementos de herança nativa, em outras palavras, elementos nativos são reinterpretados para expressar ideais que foram assimilados por fontes estrangeiras<sup>5</sup>.

Para o indólogo, pensadores “neo-hindus” adotam primeiramente os valores e meios de orientação ocidentais (da cultura europeia e da religião cristã) para então inseri-los no pensamento indiano. Tais valores são associados a termos da tradição, cujo significado originário é retirado para colocar um conteúdo propriamente europeu. E, ao invés de reconhecerem a origem ocidental, esses pensadores tomam tais valores como parte integrante da tradição. Por mais que eles pareçam genuinamente hindus, ao serem melhor analisados, revelariam fraquezas

---

<sup>5</sup> HACKER, *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, 251.

hermenêuticas, não sendo, assim, expressões autênticas, mas reinterpretações do hinduísmo.

Essa reinterpretação teria sido motivada por pretensões políticas, muito mais do que religiosas. Os pensadores “neo-hindus” atribuíram, segundo Hacker, a decadência política indiana à incoerência intelectual e à fraqueza ética da religião nacional e, por isso, engajaram-se em sua reformulação e modernização. Um novo hinduísmo seria necessário para a consolidação da Índia moderna e, sob esta perspectiva, o nacionalismo seria o principal impulso para a ressignificação da moral hindu, como apontam as próximas três características do “neo-hinduismo”:

3. Esta modernização, pensada somando-se a um ocidentalismo, é um resultado do nacionalismo, sendo este o impulso principal do pensamento neo-hindu.

4. Embora o nacionalismo seja uma importação do ocidente, ele tem aqui um sentido diferente que o do ocidental. Na Índia, o orgulho nacional não é primeiramente fundamentado em reminiscências da história política ou de ideais políticos, mas na consciência dos acontecimentos culturais, principalmente, religiosos do seu país.

5. Esse nacionalismo cultural inclui a ideia de que a Índia tem uma mensagem a proclamar ao mundo<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> HACKER, *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, 251.

Os pensadores “neo-hindus”, sob esta perspectiva, estavam comprometidos a reconstruir a nação e legitimá-la frente a outros países. Para o engajamento político foi necessário reinterpretar alguns conceitos tradicionais, como *dhārma* e *sevā*, e desassociá-los do sistema de *varṇa* (castas), rompendo, assim, com a ordem social tradicional. O *dhārma*, um dos principais modelos de conduta, precisou ter um novo significado, fazendo com que as regras morais fossem determinadas conforme a disposição psíquica ou a personalidade de cada pessoa e não mais pela casta de seu nascimento. A ideia de *sevā* também precisou ser modificada para que o serviço não fosse uma obrigação somente de uma pessoa de uma casta inferior a uma de casta superior. O serviço deveria ser realizado por e para todos, sendo esta uma das principais obrigações morais da nova moral emergente.

Além de um engajamento político, o nacionalismo teria feito com que o “neo-hinduismo” se afirmasse internacionalmente, com os seguintes ideais religiosos:

6. Neo-hinduismo concebe o hinduísmo como uma unidade espiritual.
7. Neo-hinduismo clama ser intolerante.
8. Neo-hindus concebem que todas as religiões são iguais em essência ou valor.
9. Esta doutrina é essencialmente estabelecida com a ajuda da antiga prática do inclusivismo. Se isto é levando em conta, a doutrina da igualdade de todas as religiões torna-

se uma afirmação da superioridade do hinduísmo<sup>7</sup>.

Outro argumento utilizado por Hacker para menosprezar os pensadores “neo-hindus” é a busca pela legitimidade do hinduísmo em território estrangeiro. Estaria no hinduísmo a resposta para erradicar a intolerância e para lutar pela igualdade religiosa. A perspectiva inclusivista (todas as religiões são iguais, um caminho de transcendência e encontro com Deus) entoaria uma espécie de superioridade do hinduísmo frente às demais religiões, o que, como será demonstrado, é uma das maiores críticas de Hacker e um dos grandes motivos para ele querer deslegitimar o “neo-hinduismo”.

As últimas características do “neo-hinduismo” apresentadas por Hacker são contrastadas com o “hinduísmo tradicional sobrevivente”:

10. Em alguns desses pontos, o hinduísmo tradicional sobrevivente pode concordar com o neo-hinduismo. Quando, no entanto, o tradicionalismo professa o *dhārma* antigo, tendo assim um contato vivo com a herança hindu, seu comportamento é bem diferente daquele modernismo hindu. Por exemplo, como os neo-hindus, a maior parte dos tradicionalistas é nacionalista. Mas em relação à prioridade da religião e da nação, os dois modos de pensar são divergentes. Esquemáticamente, pode-se dizer que os neo-hindus, a despeito de sua orientação

---

<sup>7</sup> HACKER, *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*.



ocidental, professam o hinduísmo porque eles se sentem comprometidos com a sua nação e conseqüentemente com a sua religião nacional, enquanto os tradicionalistas professam o nacionalismo com base em sua lealdade à tradição hindu e conseqüentemente à terra mãe desta tradição.

11. Existem pessoas que podem se descrever como representantes de uma forma pura do neo-hinduísmo, por exemplo, Aurobindo e Radhakrishnan, mas há muitos que mantêm crenças e práticas do hinduísmo tradicional a despeito de seus ensinamentos frente ao modernismo.

12. Embora o hinduísmo tradicional tenha menos publicidade, parece que ele tem uma vitalidade incomparavelmente maior que o neo-hinduísmo.

13. Ambas as variações do hinduísmo, assim como todas as religiões, são desafiadas pelo ataque do marxismo<sup>8</sup>.

Ao apresentar essas características, Hacker admite uma certa proximidade entre o “neo-hinduísmo” e o “hinduísmo tradicional sobrevivente”. Em ambos o nacionalismo estaria presente, porém, o que parece soar diferente entre eles é a prioridade da religião. No “neo-hinduísmo” a religião é reverenciada porque faz parte da nação, tendo um caráter periférico em relação a esta; já para o “hinduísmo tradicional

---

<sup>8</sup> HACKER, *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, 251-252.

sobrevivente” a nação é reverenciada por ser a expressão da tradição religiosa. É a religião que faz com que a nação seja nação.

Hacker reconhece que o “hinduísmo tradicional sobrevivente” também sofreu o impacto do encontro com o ocidente. Porém, a seu ver, este não é um rompimento com a moralidade tradicional. Existem no “hinduísmo tradicional sobrevivente” elementos trazidos do ocidente, em especial, do cristianismo, como por exemplo fé (*viśvāsa* e *śraddhā*) e oração (*prārthanā*), termos pouco utilizados nos textos antigos, mas muito divulgados nos tratados de *Gita Press*<sup>9</sup>. A inserção de novos elementos não faz, no entanto, com que os valores e modos de regulação professados pelo *dhārma* sejam questionados ou reinterpretados, como ocorreria no “neo-hinduismo”.

O “neo-hinduismo” não é um termo criado por Hacker. Ele afirma ter encontrado este termo pela primeira vez em um artigo de Robert Antoine, em que o escritor bengalês Bankim Candra Cagopadhyaya (Chatterjee) era considerado o precursor do “neo-hinduismo”. O impacto de Bankim não teria sido, no entanto, tão grande quanto o de Vivekananda. Em *Schopenhauer and Hindu Ethics*, Hacker toma o posicionamento moral de Vivekananda como o maior exemplo do procedimento epistêmico do “neo-hinduismo”, fazendo questão de provar que as reflexões morais do líder espiritual indiano foram influenciadas pela interpretação schopenhaueriana de *tat tvam asi*<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> HACKER, *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, 233.

<sup>10</sup> Sobre a interpretação de Schopenhauer de *tat tvam asi*, conferir minha tese de doutorado intitulada *Tat tvam asi em Schopenhauer e Vivekananda: considerações sobre a moralidade hindu contemporânea*, defendida na Universidade de São Paulo em março de 2021.

Ao fazer uso do método filológico-comparativo, Hacker acredita ter comprovado não somente (1) a influência de Schopenhauer no posicionamento moral de Vivekananda como também (2) a impossibilidade da conotação moral do termo *tat tvam asi* na tradição hindu. A influência do filósofo alemão é “comprovada”<sup>11</sup> por uma inspeção cronológica das reflexões de Vivekananda que, segundo Hacker, passam a incluir uma conotação moral a *tat tvam asi* após o encontro do pensador indiano com Paul Deussen. Teria sido em setembro de 1896, na casa de Deussen, um dos grandes discípulos de Schopenhauer, que Vivekananda encontrou no monismo Vedānta a base da ética *tat tvam asi*. Segundo Hacker, os escritos e as palestras do monge indiano antes desta data estão em consonância com o tradicional monismo hindu, sem qualquer referência à ética *tat tvam asi*. Na obra *Karma-Yoga*, escrita em 1895, o comportamento moral aparece como exercício em prol da perfeição espiritual, tal como o antigo relativismo ético Vedānta, no qual “o comportamento ético não tem um valor em si mesmo, servindo somente como preparação para o conhecimento, sendo este o único meio para a salvação”<sup>12</sup>. Para Hacker, Vivekananda toma com tanto afinco tal relativismo<sup>13</sup> que chega a rejeitar, nesta obra, a compaixão,

---

<sup>11</sup> A real influência de Schopenhauer em Vivekananda ainda está em debate, não sendo um consenso entre os pesquisadores contemporâneos. Sobre este tema, conferir minha tese de doutorado (referida na nota acima).

<sup>12</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 292.

<sup>13</sup> Para Hacker, Vivekananda, em *Karma-Yoga*, toma como base de suas reflexões a obra *Bhagavadgītā* sem tomar como fundamento do comportamento moral a verdade nela expressa “Deus está em tudo”. Em outras palavras, Vivekananda não encontra na verdade monista fundamental “Eu sou Brahman (Deus)” a motivação de uma ação dotada de valor moral ou acredita que o reconhecimento do seu ser no ser de outra pessoa possa conduzir uma ação em prol do outro. Afinal, ele ainda estaria “ensinando

concebida por Schopenhauer e Deussen como o fundamento da moral. E isso leva o indólogo a constatar que Vivekananda em 1895 “não poderia ter conhecido a ética *tat tvam asi*, da qual seria impensável qualquer depreciação à compaixão”<sup>14</sup>.

Somente em 1896 Vivekananda passa a reproduzir as considerações éticas de Schopenhauer, como por exemplo na palestra *Vedanta as a factor in civilisation*, proferida poucos dias após a visita a Deussen<sup>15</sup>. Nesta, Vivekananda teria inserido pela primeira vez em suas reflexões a ética “Schopenhauer-Deussen-pseudo-Vedānta”<sup>16</sup>.

Os filósofos Vedāntas...descobriram a base da ética. Todas as religiões ensinaram preceitos éticos, como “não mate, não prejudique, ame o próximo como a ti mesmo” etc. Mas nenhuma delas explicaram a razão. Por que eu não devo prejudicar o outro? Para esta pergunta não havia uma resposta satisfatória ou conclusiva, até ser desenvolvido pelas especulações metafísicas dos hindus, que não ficam satisfeitos com meros dogmas. Então os hindus dizem que este Atman

---

exatamente como o tradicional monismo hindu, que o valor do comportamento moral repousa, em última instância, na própria perfeição espiritual” (HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 294, trad. nossa).

<sup>14</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 293, trad. nossa.

<sup>15</sup> Green, em *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, apresenta a imprecisão cronológica dos estudos de Hacker, demonstrando como Vivekananda já utilizava a expressão *tat tvam asi* antes de seu encontro com Deussen, como na palestra *The Spirit And Influence Of Vedanta*, do dia 28 de março de 1896. Porém, é necessário enaltecer que, antes desta palestra, Vivekananda já estava a par da filosofia de Schopenhauer e se posicionava criticamente em relação a ela, razão pela qual é difícil atestar que Vivekananda não foi influenciado pelo filósofo alemão.

<sup>16</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 297.

é absoluto e sendo assim, infinito. Não pode haver dois infinitos, pois um limitaria o outro, tornando-os finitos. Também cada alma individual é uma parte e parcela da alma universal, que é infinita. Assim, prejudicar o próximo é prejudicar a si mesmo. Esta é a base metafísica presente em todos os códigos éticos<sup>17</sup>.

Inspirada pela palestra de Deussen, proferida em Bombay no dia 25 de fevereiro de 1893<sup>18</sup>, cuja cópia Vivekananda

---

<sup>17</sup> VIVEKANANDA *apud* HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 297.

<sup>18</sup> Para justificar sua colocação, Hacker apresenta um trecho da palestra de Deussen: “As pessoas sempre reprovaram o Vedānta por sua deficiência moral, e de fato, o gênio indiano é muito contemplativo para falar dos atos, mas o fato é que, no entanto, a moralidade mais pura e elevada é consequência imediata do Vedānta. Os evangelhos apresentam corretamente como a maior lei da moralidade “ame aos outros como a ti mesmo”. Mas por que eu deveria fazer isso, se pela ordem da natureza eu sinto dor e prazer unicamente em mim mesmo e não no outro? A resposta não está na Bíblia... mas no Veda, é na grande fórmula “tat tvam asi”, que se encontra em três palavras a metafísica e a moral juntas. Você deve amar o próximo com a si mesmo, porque você é o outro, e a mera ilusão faz você acreditar que o outro é algo diferente de você. Ou, nas palavras de Bhagavadgita: ele, que conhece a si mesmo em tudo e tudo em si mesmo, não prejudica a si mesmo por si mesmo, na *hinasti atmana atmanam*. Esta é a soma e o teor de toda moralidade, e esta é a visão de um homem que conhece a si mesmo como Brahman. Ele sente ele mesmo tudo, então ele nada deseja, ele tem tudo que pode ter, ele sente ele mesmo tudo, então não prejudica nada, ninguém prejudica ele mesmo. Ele vive no mundo... mas sabe que só há um ser Brahman, o Atman, o seu próprio ser (self), e ele verifica isso pelos seus atos de moralidade puramente desinteressada” (DEUSSEN *apud* HACKER *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 296). Nesta passagem, mesmo sem citar, consta as reflexões de Schopenhauer sobre a fórmula sânscrita *tat tvam asi*, considerada pelo filósofo alemão a expressão do conhecimento imediato e intuitivo de todos os seres, ou, referindo-se ao vocabulário Vedānta, o conhecimento de que só há um ser, Brahman. Paul Deussen apresenta esta fórmula, tal como Schopenhauer, como o fundamento não só da metafísica, mas da moralidade, interpretação

teria recebido do próprio Deussen, o pensador indiano passa a apresentar o monismo Vedānta como a explicação genuína de toda moralidade, atribuindo aos filósofos do Vedānta o descobrimento da base da ética. Hacker, todavia, discorda de que a expressão *tat tvam asi* tenha em sua origem qualquer pretensão ética e, para defender sua tese, faz uma exegese da literatura sânscrita, em especial, do Capítulo 6, sessões 8-16, de *Chāndogyopaniṣad*, do qual a expressão é retirada.

Em sua pesquisa sobre a filosofia e a prática Vedānta, Hacker pondera que *tat tvam asi* é uma das grandes sentenças, dentre as quais contém todos os *Vedas*. O *tat* (em inglês *that*, traduzido em português como isso ou aquilo) refere-se à única “realidade”, o puro espiritual *Brahman*. O *tvam* (*thou* em inglês e em português *tu* ou *você*) é a alma individual. E *asi* é a conjugação do verbo ser (*art* em inglês, *és* ou *é* em português). A frase traduzida literalmente - “Isso tu és” - atua, segundo Hacker, como um chamado ou uma exclamação. Ao ser escutada corretamente, promove o despertar do sono, um acordar ao estado no qual o um é somente *Brahman*, tal como demonstra o célebre texto sagrado *Chāndogyopaniṣad*.

Este texto remete-se aos ensinamentos de Uddalaka Aruni ao seu filho Śvetaketu sobre o ser (*sat*), compreendido por Hacker como “uma substância imperecível, a mais elevada deidade/divindade, a essência do universo, verdade e o Self”<sup>19</sup>. Para provar ao seu filho a natureza do ser, o pai utiliza nove

---

que, segundo Hacker, não faz parte da tradição Vedānta. A inserção dessa fórmula apresenta uma nova orientação na moralidade hindu, fazendo com que o comportamento moral não seja julgado meramente pelo seu valor em relação ao progresso espiritual, mas um fim em si mesmo.

<sup>19</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 275.

argumentos e termina cada um deles com as palavras “essa coisa sutil é o que é a essência (ou alma) de todo o mundo, é a verdade, é o *self*, *tat tvam asi*, *Śvetaketu*”<sup>20</sup>. Na Índia antiga, a verdade, segundo o indólogo, era vista como uma substância poderosa, presente em todo enunciado verdadeiro. E a verdade, como Uddalaka ensina, corresponderia à mais elevada deidade, à alma do universo, ao ser. O procedimento do ensino dessa verdade requer uma mudança de consciência. Sem ela o monismo não poderia ser compreendido. Uddalaka faz seu filho ensinar a si mesmo, incluir a si mesmo, conscientemente, na substância do um universal, identificando-se com ela, por isso a evoca nove vezes: isso és tu (*tat tvam asi*).

Ao analisar os textos da tradição hindu, Hacker pondera que *tat tvam asi* esteve sempre a serviço do monismo radical da consciência e do programa intelectual puro de salvação, sem haver qualquer traço histórico de um uso ético, tal como foi proposto por Schopenhauer. A falta de um conhecimento profundo de sânscrito e o uso de traduções equivocadas teriam levado o filósofo alemão a não reconhecer a diferença fundamental entre o monismo da vontade e o monismo da cognição ou consciência. Pois, a seu ver, o monismo Vedānta “baniu explicitamente toda volição para o reino do irreal”<sup>21</sup>. E a identificação compassiva com o outro, compreendida por Schopenhauer como a atitude essencial de uma pessoa boa, é “vista por Vedāntas de todas as escolas como um desvio em relação ao caminho da salvação. O um universal não é alcançado pela identificação ética, mas pela

---

<sup>20</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 277.

<sup>21</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 277.

abstração intelectual”<sup>22</sup>; não havendo, assim, uma relação entre o monismo da consciência com a ética.

Segundo Hacker, não há registros na Índia medieval ou antiga que direcionam o monismo de Uddalaka a uma abordagem ética, por isso julga que a expressão *tat tvam asi* é uma expressão “supra-ética”<sup>23</sup>. Para justificar seu posicionamento, o indólogo recorre aos pareceres do próprio Deussen, considerado por ele um dos maiores especialistas do pensamento de Śaṅkara e do Vedānta. Fazendo uso de algumas passagens da obra *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Hacker aponta o pesar do próprio Deussen em reconhecer que não seria possível encontrar no Vedānta o uso ético de *tat tvam asi*.

Mas é possível uma árvore ser boa e produzir nenhum fruto, ou um fruto bom – talvez porque seu brilho foi tocado muito cedo pelo vento gelado da verdade. Isso foi o que talvez aconteceu na Índia. É muito raro uma verdade filosófica eterna ser tão precisamente expressada como na doutrina do Atman. Mas esse mesmo conhecimento é como aquele vento gelado que impede o desenvolvimento e congela a vida. Aquele que conhece a si mesmo como Atman é removido para sempre de todo desejo e, assim, de toda possibilidade de ação imoral, mas está igualmente desprovido de qualquer impulso para qualquer ação que seja<sup>24</sup>.

Em sua obra, Deussen lamenta que *tat tvam asi* não tenha embasado a moralidade hindu e atribui à natureza

---

<sup>22</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 277.

<sup>23</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 277.

<sup>24</sup> DEUSSEN *apud* HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 278.



puramente espiritual da doutrina do *Ātman* universal um dos erros básicos do sistema Vedānta. Hacker defende, assim, que a ética *tat tvam asi* é um fenômeno que aparece como um processo próprio do pensamento “neo-hindu”. Apesar de esta expressão não possuir um significado ético no hinduísmo tradicional, ela se torna o foco da moralidade hindu contemporânea e a base do programa político nacionalista da Índia moderna. Os pensadores “neo-hindus” conseguiram mobilizar a Índia<sup>25</sup> com a afirmação de que o “hinduísmo, essa preciosa herança nacional, foi erroneamente interpretado como quietismo”<sup>26</sup>. E, em vista disto, eles se comprometeram a apresentar um hinduísmo com

---

<sup>25</sup> Hacker também demonstra como o engajamento moral foi utilizado para fins políticos por Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), líder do nacionalismo indiano antes da chegada de Gandhi. Tilak teria criado um programa político nacionalista, fundamentado na metafísica monista, capaz de convencer a necessidade da ação em detrimento da renúncia e do quietismo, características basilares da tradição. Em seu texto *Gita-rahasya or the Science of Karma Yoga* escrito no período em que estava preso, entre novembro de 1910 e março de 1911, a obra *Bhagavadgītā* é reinterpretada sob a óptica da ação. Segundo Hacker, Tilak reconhece que a doutrina da ação é diferente das interpretações tradicionais e que a ética monista foi ensinada por Schopenhauer e Deussen. O líder político cita as obras de Deussen *Die Elemente der Metaphysik*, *Die Philosophie der Upanishad's* e a palestra proferida em Bombay, *On the Philosophy of the Vedanta*, porém não faz uso da expressão *tat tvam asi* para justificar a moralidade hindu. Tal expressão é utilizada em suas reflexões sobre a metafísica monista sem uma conotação ética, pois saberia, segundo o Hacker, das incoerências de tal interpretação. Mesmo reconhecendo a falta de aplicabilidade ética da expressão *tat tvam asi*, Tilak teria admitido que o conteúdo dela extraído está em sintonia com os princípios metafísicos do pensamento monista hindu. A base textual utilizada por Schopenhauer estaria incorreta, mas não necessariamente a sua interpretação.

<sup>26</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 298.

engajamento moral; e a ética *tat tvam asi* teria sido o remédio para sanar as deficiências morais da tradição.

Não nos é indiferente, no entanto, o tom sarcástico e irônico de Hacker ao tomar esta reformulação como uma ética “pseudo-Vedānta”. Ao final do artigo *Schopenhauer and Hindu Ethics*, o indólogo tece críticas pesadas ao que ele concebe como “neo-hinduismo”, a ponto de afirmar que “o pensamento neo-hindu não deu a impressão de ter começado ainda qualquer projeto potencialmente frutífero, ou de ter produzido qualquer conquista que valha a pena discutir, seja na ética ou em qualquer outro campo”<sup>27</sup>. A ética *tat tvam asi* teria seu valor somente como uma “curiosidade na história das ideias”. Segundo ele,

Um filósofo europeu atribui associações às ideias indianas antigas, seu discípulo tenta justificar a noção de seu mestre e apresenta a sua versão aos indianos em geral e a um monge em particular. A ideia de um filósofo europeu torna-se aceita na Índia, tanto que os indianos a tomam como realmente hindu<sup>28</sup>.

Tal fenômeno ilustra perfeitamente, segundo Hacker, o processo do pensamento “neo-hindu”, este que não acrescentaria em termos filosóficos qualquer conteúdo original, pois apenas se apropria de interpretações ocidentais sobre a tradição hindu muitas vezes equivocadas. E para acentuar a sua crítica, Hacker finaliza seu artigo com as seguintes palavras:

---

<sup>27</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 307.

<sup>28</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 307.

É de se esperar que o pensamento indiano sobreviva à memória do período colonial e que a ferida profunda que foi deixada na mente indiana recupere uma maior tranquilidade e compostura, para que assim possa tentar peneirar as diferentes forças e impulsos que ainda estão colidindo no mundo do pensamento indiano hoje e que de uma forma mais desapaixonada e perspicaz encontre uma nova orientação<sup>29</sup>.

O tom depreciativo em relação ao pensamento de Vivekananda é, de certa forma, suavizado no artigo *Vivekananda's religious nationalism*, escrito dez anos depois de *Schopenhauer and Hindu Ethics*. Neste, Hacker considera e até mesmo elogia algumas conquistas do líder espiritual indiano. Porém, faz questão de apontar que Vivekananda “deu uma aplicação prática e mundana para a mais ‘não mundana’ de todas as filosofias, dando a ela a capacidade de ser a religião nacional que estava procurando e, mais ainda, colocá-la como a religião universal que seu orgulho estava sonhando”<sup>30</sup>. Vivekananda teria, dessa forma, reformulado o hinduísmo com o objetivo de apresentar uma religião capaz de unificar a nação. Em vistas do nacionalismo, Vivekananda “forjou” uma única religião para as diferentes religiões de um único território, território este que possuía, segundo Hacker, mais antagonismos e rivalidades do que semelhanças. Além de fazer brotar o nacionalismo na Índia, Vivekananda teria apostado que o hinduísmo era capaz de sanar todas as aspirações espirituais da humanidade. E parece ser devido a esse último ponto que Hacker rejeita e critica com maior afinco o líder espiritual indiano, enquanto a mobilização política parece ser, por ele, valorizada.

---

<sup>29</sup> HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, 308-309.

<sup>30</sup> HACKER, *Vivekananda's religious nationalism*, 327.

Neste artigo, ele chega a apontar os “extraordinários efeitos do nacionalismo religioso”, principalmente a sua “contribuição significativa para a autoconfiança nacional dos indianos e a conseqüente liberação política do país”<sup>31</sup>. Hacker reconhece não ser possível ignorar as conquistas históricas da Índia e a luta de Vivekananda contra os privilégios de alguns indianos em detrimento de outros. E ainda destaca que “contra todo poder da tradição individualista, Vivekananda propagou a relevância religiosa do espírito de comunidade, o serviço ao próximo, promovido pela criação de organizações filantrópicas”<sup>32</sup>.

Tais reconhecimentos não impediram Hacker de tecer sua crítica final, não em relação à legitimidade das colocações teóricas e práticas da filosofia de Vivekananda, mas em relação à valorização do hinduísmo em detrimento das demais religiões. Apesar de Vivekananda pregar a harmonia entre as religiões, ele conceberia o hinduísmo, ou o Vedânta, como a verdadeira religião, concebendo as outras como caminhos preliminares, inclusive, o cristianismo. Hacker não toma com bons olhos a visão de Vivekananda de que os cristãos não entenderam o cristianismo ou que o hinduísmo deveria conquistar o cristianismo. Diante das afirmações de Vivekananda sobre a religião cristã, Hacker pondera que “ele nunca se esforçou para compreender a doutrina cristã”, de forma que suas colocações “sobre o cristianismo permaneceram na superficialidade, elas são frequentemente distorcidas e muitas vezes de baixo nível”<sup>33</sup>.

A defesa do cristianismo, como já anunciado, parece ser uma das principais motivações de Hacker para depreciar o

---

<sup>31</sup> HACKER, *Vivekananda's religious nationalism*, 332.

<sup>32</sup> HACKER, *Vivekananda's religious nationalism*, 332.

<sup>33</sup> HACKER, *Vivekananda's religious nationalism*, 333.

hinduísmo contemporâneo. Para Malhotra, a objetividade científica de Hacker mascara o objetivo de “apoiar explicitamente o cristianismo e atacar o hinduísmo contemporâneo”<sup>34</sup>. Para Bagchee e Adluri, “até a sua morte em 1979, Hacker permaneceu um apologista da supremacia cultural do ocidente”<sup>35</sup>. O próprio Halbfass, discípulo de Hacker, admite na Introdução de *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta* que nos artigos de Hacker sobre o hinduísmo há uma defesa oculta ao cristianismo e aos valores europeus. Segundo ele:

Por meio de toda documentação textual, análise histórica e de uma exibição triunfante da evidência filológica e cronológica, nós também escutamos a voz de um advogado da tradição europeia e, mais especificamente, da teologia cristã. A própria análise histórica, em toda a sua “objetividade”, reflete, mas também oculta um sentido bem pronunciado de identidade religiosa e cultural e um comprometimento intransigente com certas premissas e valores cristãos e europeus<sup>36</sup>.

Seria leviano negar que Hacker tenha um grande conhecimento sobre o Advaita Vedānta ou que ele tenha feito um exame minucioso da literatura hindu para justificar sua visão sobre o “neo-hinduísmo”. Porém, não se deve negligenciar o fato de que suas críticas não são meramente hermenêuticas e que elas têm um fim para além da veracidade da pesquisa científica. Hacker seria um grande exemplo para ilustrar como ocorre a dominação dos saberes “ocidentais” sobre os “orientais” -

---

<sup>34</sup> MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, 137, trad. nossa.

<sup>35</sup> BAGCHEE, ADLURI, *The passion of Paul Hacker: Indology, orientalism, and evangelism*, 223, trad. nossa.

<sup>36</sup> HALBFASS, *Philology and Confrontation*, 9-10, trad. nossa.

polêmica apresentada por Said em sua obra *Orientalismo: Oriente, uma invenção do Ocidente*. Hacker, “em nome da ciência”, estabelece qual é o autêntico hinduísmo, silenciando e deslegitimando grandes pensadores hindus. Esses, para ele, não somente foram influenciados pela cultura europeia como também foram norteados por pautas políticas nacionalistas, inferindo assim que o conhecimento autêntico não deve dialogar com outras culturas e não pode ter quaisquer motivações ou consequências políticas. Curioso, no entanto, é que na própria pesquisa de Hacker (1) existem motivações para além da objetividade científica – defesa do cristianismo – e (2) o objeto de estudo é um saber que não pertence à sua própria cultura e tradição. Seria possível, assim, atribuir à pesquisa de Hacker o estatuto de um conhecimento autêntico? Pelos moldes por ele propostos, a resposta seria negativa.

## Referências

APP, Urs. Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the Asiatick Researches. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 79, 1998, pp. 11-33.

APP, Urs. Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811, *Schopenhauer-Jahrbuch* Bd. 84, 2003, pp. 13–39.

APP, Urs. *Schopenhauer’s Compass. An Introduction to Schopenhauer’s Philosophy and its Origins*. Wil: UniversityMedia, 2014.

APP, Urs. Schopenhauer’s India Notes of 1811. *Schopenhauer-*

*Jahrbuch*, Bd. 87, 2006 pp. 15-31.

APP, Urs. Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 87, 2006, pp. 35-76.

BAGCHEE, J, ADLURI, V.J. The passion of Paul Hacker: Indology, orientalism, and evangelism. In. *Transcultural Encounters between Germany and India*. London: Routledge, 2013.

DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana Chao (Org.). *Schopenhauer: a filosofia e o filosofar*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

DECOCK, Diana Chao. O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, Vol. 7, N° 2. 2º semestre de 2016, pp. 27-37.

DECOCK, Diana Chao. Sobre a religião universal em Vivekananda. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 10, 2019, p. 63-70.

DECOCK, Diana Chao. *Tat tvam asi em Schopenhauer e Vivekananda: considerações sobre a moralidade hindu contemporânea*. Tese. (Doutorado em Filosofia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

DEUSSEN, Paul. *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1922.

DEUSSEN, Paul. Wie ich zu Schopenhauer kam. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 1, 1912, pp. 13-18.

HALBFASS, Wilhelm. Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme. In. FRANCO, Eli; PREISENDANZ, Karin *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2007.

HALBFASS, Wilhelm. *India and Europe*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT LTD, 1990.

HALBFASS, Wilhelm. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on traditional and Modern Vedanta*. Introduction, Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

HACKER, Paul. In HALBFASS, Wilhelm. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on traditional and Modern Vedanta*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

HECKER, Max F. *Schopenhauer und die indische Philosophie*. Köln, 1897.

MALHOTRA, Rajiv. *Indra's Net. Defending Hinduism's*. Noida: HarperCollins Publishers, 2014.

MAHARAJ, Ayon. Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna. *Journal of Dharma Studies*, 2020, pp. 175-187.



MAHARAJ, Ayon. Swami Vivekananda's Vedāntic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will. *East and West*, n. 67, 2017, p. 1191-1221.

MOHANTY, Jitendra. Between Indology and Indian Philosophy. In: FRANCO, Eli; PREISENDANZ, Karin *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Motilal Barnasidass Publishers, Delhi, 2007.

MESQUITA, Fabio. Māyā: apropriação e influência. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 10, n. 2, p. 34-48.

MESQUITA, Fabio. *Schopenhauer e a Índia: Apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mythologie des Indous e Asiatick Researches no período de gênese da filosofia schopenhaueriana*. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade de São Paulo, 2018.

MESQUITA, Fabio. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade de São Paulo, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, Companhia das Letras, São Paulo, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 7 Bde. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação (W I)*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

*D. C. Decock - Schopenhauer e o “neo-hinduismo” de Paul Hacker*

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

VIVEKANANDA, *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Volumes 1-9. Estados Unidos: Zvingoora Books, 2012. (Versão Impressa)

[https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Complete\\_Works\\_of\\_Swami\\_Vivekananda](https://en.wikisource.org/wiki/The_Complete_Works_of_Swami_Vivekananda) (Versão Online).

## Necessidade e capacidade metafísicas: Aspectos do diálogo de Schopenhauer com a religião

Eduardo Ribeiro da Fonseca\*

O presente texto aborda dois aspectos da relação de Schopenhauer com a religião. O primeiro é a flagrante *distinção* feita por ele entre a física, a metafísica<sup>1</sup> filosófica e metafísica popular ou religião tal como aparece nos *Ergänzungen* de 1844, especificamente no capítulo “Sobre a necessidade metafísica da Humanidade”. A segunda, o *uso* que Schopenhauer faz de conceitos e categorias religiosas no âmbito de sua própria filosofia. A aparente contradição entre as duas posições presentes na obra do filósofo tem coerência se avaliadas internamente no contexto de seu sistema filosófico? Se a primeira posição separa os dois tipos de metafísica, a segunda acolhe noções religiosas tomadas como verdades semelhantes ao conteúdo de sua filosofia.

---

\* Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

<sup>1</sup> Para o Schopenhauer dos *Ergänzungen*, a metafísica é definida como todo “suposto conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, e, portanto, para além da natureza ou da aparência das coisas dadas, a fim de dar informações sobre a razão pela qual, em um sentido ou outro, esta experiência ou natureza é condicionada, ou em linguagem popular, sobre o que está escondido por trás da natureza, e torna possível a natureza” (W II, 1, § 17, 255).

A hipótese que avaliamos nesse texto é a de que essa contradição entre ateísmo e simultâneo uso de categorias religiosas se resolve em Schopenhauer pela consideração da verdade religiosa como *alegoria*, portanto, aproveitável como um análogo de algo efetivo apropriado para a possibilidade de compreensão de uma população mais abrangente, posto que para ele todo pensar originário é um pensar por imagens. O ponto de união entre ambas as coisas, portanto, é o de que a verdade considerada meramente alegórica apresentada pela religião pode ser tomada pelo filósofo no contexto de seu próprio pensamento como um argumento que o favorece (tal como a ciência no contexto de *Sobre a vontade na natureza*) e como uma maneira de expor a própria marca imanente deste pensamento. Por outro lado, devemos pensar também que há algo dessa necessidade metafísica para uso popular que se preserva, senão como teísmo, ao menos na consideração de uma unidade metafísica da vontade, pode ser criticada como sendo uma superstição à maneira animista. A própria noção de sistema filosófico é tributária dessa visão de mundo unilinear por permitir uma resposta unívoca ao enigma do mundo. Tal equívoco ou vício de origem ora permite colocar a matéria no lugar da divindade, ora o absoluto, ora a vontade schopenhaueriana. Vemo-nos ainda com Platão e Aristóteles discutindo com vivacidade em meio à algaravia dos argumentos o problema da causa incausada. Logicamente, quando lançamos esse tipo de olhar suspeito sobre o filósofo da vontade, precisamos também ressaltar que a singularidade e o conflito que respeitam à efetividade tornam o pássaro da filosofia de Schopenhauer difícil de apanhar com uma rede. Há nela uma preservação do caráter paradoxal da existência, que, ao propor a

análise da efetividade em diversos planos, coloca-se precisamente como uma metafísica imperfeita, justamente porque é imanente e se quer apenas imanente. A assumida imperfeição da filosofia diz respeito à sua imanência, mas também ao fato de que o conhecimento filosófico se exprime por conceitos. Para ele, o “mais perfeito e satisfatório conhecimento é o intuitivo, mas ele é limitado somente ao particular, ao individual” (W II, 1, § 15, 225). Por outro lado, “a compreensão do múltiplo e do variado através de *uma* representação só é possível através do *conceito*, em outras palavras, pela omissão da diferença. Conseqüentemente, o conceito é uma forma muito imperfeita de representar coisas” (W II, 1, § 15, 226). Do mesmo modo, o intelecto é considerado por ele uma força meramente superficial, como a eletricidade, e não pode penetrar no íntimo das coisas” (W II, 1, § 17, 270).

Para Schopenhauer, a filosofia que procura explicar o mundo a partir de si mesmo, não se limita ao físico, mas pretende saber o que o ultrapassa. No entanto, ainda assim interage com o conhecimento científico para se elevar a novos patamares, mas até por isso corre o risco de assumir os erros de perspectiva e distorções também presentes no campo científico. Outra coisa que Schopenhauer considera e que é uma verdade também para a Psicanálise é que a inconsciência é o “estado originário e natural de todas as coisas, sendo, portanto, também a base a partir da qual, em determinadas espécies de seres, a consciência aparece apenas como a sua mais elevada florescência” (W II, 1, § 15, 226). Elevada sim, mas deficiente e dependente dos influxos do querer, coisa de que não escapa também o filósofo.

Por outro lado, a secularização das noções religiosas despidas de sua transcendência, permite que sejam desnudadas em suas razões psicológicas e metafísicas (especialmente no

sentido de que são tratadas como um impulso e uma inquietude humanos acerca da falta de sentido e mesmo do absurdo da existência, a partir do que podem nos levar tanto a doutrinas otimistas como também ao pessimismo). De certo modo, aqui Schopenhauer parece concordar com Marx, Durkheim, Frazer e Freud, que também percebem que as religiões apresentam um conteúdo autêntico, tanto do ponto de vista existencial quanto cultural, ainda que esse conteúdo apareça inexoravelmente ligado também às superstições e ilusões humanas e que por isso restrinjam ou tentem restringir o acesso à verdade imparcial.

Para situar a relação da metafísica filosófica com a metafísica popular, eu vou me ater a alguns comentários feitos por Schopenhauer nos *Ergänzungen*. A base para a distinção está na observação feita por ele de que a capacidade para a metafísica não anda de mãos dadas com a sua necessidade (W II, 1, § 17, 252). Isso significa que a necessidade é uma característica humana, portanto mais abrangente, mas a capacidade está vinculada com o grau de exigência de cada pessoa e que o pensamento metafísico propriamente dito é uma investigação sobre aquilo que está ao fundo da experiência, o que para as mentes simples já estaria resolvido de antemão pelos sistemas religiosos de metafísica. Isso não significa que as religiões não revelem verdades humanas fundamentais, ainda que essas verdades só apareçam em geral nesses sistemas associadas a uma cosmogonia, e, portanto, não se atenham a uma simples cosmologia. Nessa relação com a verdade, a religião tem apenas a obrigação de ser verdade *sensu allegorico*, isto é, em sentido alegórico, “uma vez que é destinada à multidão inumerável que, sendo incapaz de investigar e pensar, nunca compreenderá as mais profundas e mais difíceis verdades *sensu*

*próprio*”, isto é, em sentido próprio. Schopenhauer complementa dizendo que “a verdade não pode aparecer nua e crua diante do povo” (W II, 1, § 17, 257). Portanto, a verdade para consumo popular só poderia então aparecer sob as lentes de tais alegorias, portanto, atenuada por imagens, que são elas mesmas combinadas a uma ilusão consoladora, especialmente dada nos mitos de origem e na correlata noção de um mundo confortavelmente ordenado. Nesse sentido, poderíamos até mesmo inferir que a filosofia e a ciência de certo modo participam também como formas tardias dessa ilusão consoladora, até mesmo porque também funcionam como formas ordenadoras do cosmo, mas teriam a vantagem de partir, em seus próprios contextos, de uma autêntica tentativa de investigação, ainda que mais ou menos contaminadas por pressupostos religiosos ou ao menos por essa tendência à explicação unívoca que aparece com mais clareza no ambiente religioso, mas que de certa forma, também encontramos na filosofia e na ciência como uma tendência a exaurir o objeto do conhecimento de acordo com os pressupostos paradigmáticos de cada uma de suas formas, pelo que o pensamento metafísico persiste também através delas como uma tentativa de dizer o que é o mundo, ou através de uma conexão transcendente de um sistema de metafísica religioso, ou como uma tentativa imanente de explicar o mundo através do próprio mundo, como é o caso de Schopenhauer. Sobre a necessidade metafísica no solo da ciência que mencionamos acima, Schopenhauer escreve, por exemplo, que:

A *física* é incapaz de se erguer sobre os próprios pés, pois necessita de uma *metafísica* em que se apoiar, seja ela qual for, por mais que queira aparentar desdém em relação a ela, pois explica os fenômenos por algo mais desconhecido do que eles

mesmos: por leis naturais, baseadas em forças naturais, que também pertencem à força vital (W II, 1, § 17, 265).

Nesse sentido, há algo do animismo primitivo que se preserva ao fundo das concepções científicas, ainda que os meios utilizados para o controle da natureza no contexto da ciência sejam mais exequíveis e menos onipotentes, no sentido do reconhecimento das limitações de seus modelos explicativos e de sua aplicabilidade técnica. Do mesmo modo, a metafísica de Schopenhauer, tributária de uma verdade imanente como a verdade científica, reconhece as suas limitações, mas não sofre em demasia com isso, posto que não se pretende obter dela um saber transcendente, mas sim uma explicação do mundo a partir do próprio mundo. Nesse sentido, para Schopenhauer, o primeiro passo que se deve dar para trazer à consciência distinta é estabelecer a diferença entre a física e a metafísica, mantendo firmemente a distinção entre as duas. Em geral essa diferença toma lugar na distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si (W II, 1, § 17, 267). Em conjunto com isto, há uma crítica da razão que aspira à metafísica. Schopenhauer menciona que Kant demonstrou como uma e mesma ação pode ser perfeitamente explicada, por um lado, como uma necessidade decorrente do caráter do homem, a partir das influências que recebe no curso de sua vida, e a partir dos motivos que agora se apresentam a ele, e ainda, por outro lado, deve ser considerada como a obra de sua vontade livre. No entanto, o que Kant ensina sobre o fenômeno do homem e de suas ações, estende-se em meus ensinamentos a todos os fenômenos na natureza, uma vez que torna a Vontade como coisa em si como o seu fundamento. Este procedimento justifica-se, em primeiro lugar, pelo fato de que não se deve



presumir que o homem seja diferente apenas em grau em relação aos outros seres naturais. No entanto, Schopenhauer ressalta que a física é inadequada para nos dar a explicação última das coisas. Para ele,

tudo é certamente físico, mas também não explicável. Tanto no caso do choque das bolas, como também para o conflito entre os pensamentos do cérebro, deve chegar a ser possível uma explicação apenas física, de tal forma que o último se torne tão compreensível quanto o primeiro. Mas, o primeiro, que nós imaginamos entender perfeitamente, é, no fundo, tão obscuro para nós como o último, pois qualquer que seja a natureza íntima que possa ter a expansão no espaço, a impenetrabilidade, a mobilidade, a dureza, a elasticidade e a gravidade, permanece, após todas as explicações físicas, um mistério tão grande quanto o pensamento (W II, 1, § 17, 269).

Schopenhauer busca solucionar à sua maneira o mistério da natureza íntima do mundo através da noção de vontade metafísica, que é um mero ímpeto cego, originariamente sem direção. A distinção adotada por ele entre vontade e representação segue a distinção de Kant entre coisa em si e fenômeno, pois para o filósofo de Frankfurt essa diferenciação kantiana permite pensar o incondicionado, que, embora apareça em Kant como um lugar vazio, ainda assim pode vir a ser ocupado por determinações de ordem prática ou moral. O uso regulatório da razão em Kant permite que isso aconteça: “Será que podemos supor um único, sábio e todo-poderoso criador do mundo? *Sem nenhuma dúvida*; e não apenas isso, mas *devemos* pressupô-lo”<sup>2</sup>. Por

---

<sup>2</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 725.

outro lado, a pergunta sobre se ao fazermos isso estaríamos estendendo o nosso conhecimento para além de toda a nossa experiência possível recebe no mesmo lugar uma resposta negativa, pois nesse caso estaríamos concebendo apenas hipoteticamente um objeto transcendental, isto é, algo para o que nós não temos conceito algum, mas que está pressuposto como qualquer coisa necessária para tornar possível a existência tendo em vista a assim entendida ordem sistemática e conforme a fins da estrutura do mundo. Pressupõe-se aí também que se algum de nós queira se abster de dizer que Deus sabiamente ordenou tudo em função de seus fins supremos e preferir dizer que essa ideia opera como um princípio regulativo dos fins da natureza, e como um princípio de unidade sistemática que atua mesmo ali onde não nos damos conta de tal unidade, também poderá fazê-lo, pois a noção kantiana de incondicionado é ainda tributária de ordem racional para a constituição do mundo. O que está em jogo, nesse caso, é sempre a pressuposição da unidade sistemática em torno de fins que podem ser concebidos com maior ou menor acerto em relação ao que efetivamente permanece velado e a que Kant atribui o nome de incondicionado. Nesse caso, o uso da analogia entre Deus e a natureza é admitido, pois seja qual for o resultado, a pressuposição da lei natural e de suas determinações infalíveis em cada caso implica na ordenação dos inúmeros eventos naturais em relação a uma ordem subjacente e à sua determinação causal, a qual, dada a limitação de nosso conhecimento, permanece em si mesma oculta para nós. Todas as limitações recíprocas da ordem natural pressuporiam uma realidade suprema, um substrato comum que as possa abarcar e das quais derivam no que diz respeito ao seu conteúdo. Nesse sentido, o que pode ser

concebido racionalmente acerca da natureza e que se encontra nela apenas a partir do uso da razão pode, inversamente, também ser denominado de Deus ou Ser Supremo, que é aqui compreendido como responsável direto pela ordem que subjaz ao fenômeno. Mas, isso não significa a nossa relação efetiva com um objeto real em sua conexão com as outras coisas, mas antes, quer dizer que essa efetividade pressuposta por nós é dada através dos conceitos que temos dela, o que nos deixa em completa ignorância quanto a se ocorre a existência real de nossas concepções da ordem percebida e de todos os seus casos e derivações possíveis, ou se ocorre qualquer outra coisa. Portanto, pode-se supor uma ordem criada por um demiurgo que a instaura no mundo de acordo com suas próprias finalidades, que também desconhecemos,<sup>3</sup> mas também podemos conceber que estamos tratando aqui de um simples mundo natural e de sua normatividade espontânea dada inicialmente no conjunto das interações possíveis, resultando então na causalidade como um conjunto de disposições instáveis e recíprocas, algumas efêmeras, outras mais significativas e portanto, com maior possibilidade de exercer a sua potência como determinação e como ação reguladora. Tiramos disso duas considerações que nos importam. 1) Kant, com ou sem a consideração de um Deus objetivo, pensa a natureza a partir das noções de ordem e de lei, e, nesse sentido, não considera a possibilidade de um princípio irracional do mundo. Assim, numa relação meramente analógica, Deus e Natureza são conceitos admitidos como intercambiáveis na consideração dessa ordem racional que está pressuposta na natureza, embora o nosso conhecimento jamais a abarque como ela é, mas apenas como a podemos compreender. 2) A

---

<sup>3</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 606-607.

consideração da ordem ainda que oculta e que, por isso, deixe um lugar vazio na concepção de sua origem como um mundo criado ou incriado, abre a possibilidade para a consideração de uma razão prática.

No que concerne à primeira consideração, Schopenhauer vai abrir mão completamente de uma ordem racional ou efetiva que possa estar ao fundo do fenômeno já tomado como uma representação para um sujeito que conhece devido à esfera de abrangência do princípio de razão que não abrange para o filósofo da vontade o em si do mundo.

### **Resquícios dogmáticos**

No que diz respeito à segunda consideração, o sentido moral das ações é preservado, pois a liberdade pressuposta na escolha moral pode ser admitida sem reservas e de modo eficaz tanto para os propósitos kantianos quanto para os schopenhauerianos. Schopenhauer segue Kant até certo ponto, pois preserva a preeminência da moral em relação ao conhecimento teórico,<sup>4</sup> mas promove uma correção importante ao expulsar alguns assim considerados resquícios dogmáticos percebidos na filosofia de Kant.

O primeiro deles detectado por Schopenhauer é a inferência da coisa em si como causa<sup>5</sup>. O filósofo acusa Kant de infringir seus próprios princípios, “ao aplicar a categoria de causalidade àquilo que não é representação”<sup>6</sup>. Isso pode ser

---

<sup>4</sup> CACCIOLA, *Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant?*, 10.

<sup>5</sup> CACCIOLA, *Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant?*, 11.

<sup>6</sup> MORAES, *O idealismo transcendental segundo Schopenhauer*, 55.

constatado quando Kant escreve sobre um “objeto transcendental que é a causa do fenômeno”<sup>7</sup>. Ele também menciona uma “causa não sensível para as nossas representações” que nos seria inteiramente desconhecida<sup>8</sup>. Para Kant, no mesmo lugar, o objeto transcendental é causa “meramente inteligível dos fenômenos em geral, apenas para ter algo correspondente à sensibilidade como uma receptividade”. O próprio Kant já admitira também algumas páginas antes um “dogmatismo da razão pura” na determinação das ideias cosmológicas da razão pura<sup>9</sup>. É exatamente esse resquício de dogmatismo considerado teológico presente na obra de Kant que vai provocar uma reação de Schopenhauer, por exemplo, contra a noção de antinomia da razão, através da qual Kant novamente admite uma causalidade considerada inteligível “no que diz respeito à sua ação como uma coisa em si mesma”, que, não sendo fenômeno, produz efeitos no fenômeno<sup>10</sup>.

Ainda assim, apesar da crítica ao resquício dogmático nas concepções kantianas, podemos também considerar o mesmo em Schopenhauer a partir do que ele mesmo nos sugere. Embora nele seja tudo sempre temperado com certa dose de perspectivismo. A suposição de uma ideia platônica como arquétipo da efetividade é um desses resquícios. Ela serviria como elemento regulador da experiência e nos *Ergänzungen* aparece como um conceito intercambiável com o de espécie, bem como a própria matéria surge também como um ato originário da vontade, conceitos limítrofes entre o que pode ser representado e o que não, e nesse sentido aponta também para a percepção da

---

<sup>7</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 344.

<sup>8</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 522.

<sup>9</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 494.

<sup>10</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, B 566.

matéria já provida de forma e não da matéria como coisa em si mesma. A questão é que Schopenhauer percebe a Ideia como qualquer coisa perene, da qual seriamos as manifestações ocasionais e peculiares. No caso humano essa peculiaridade sugere, em seu extremo, a absoluta singularidade de cada um como ideia, ainda que participemos fundamentalmente do ser da espécie, Ideia muito mais abrangente e abarcaria, portanto, toda essa diversidade. Há ainda uma visão reguladora ao fundo dessa noção de singularidade que nos encaminha, no entanto, para uma compreensão unilinear da natureza pelo viés da reprodução e da conservação das formas, visão essa que subordina o desejo ao universo patriarcal e misantrópico no qual o filósofo da vontade participa pelas suas opiniões expressas especialmente na sua *Metafísica do amor sexual*. Nesse texto, por diversas vezes Schopenhauer confunde questões ligadas a padrões culturais aos quais estava acostumado com determinações naturais e características metafísicas, pelo que aparece diante de nós um grande menosprezo da mulher e de suas capacidades. Isso, naturalmente é tanto uma interpretação unívoca do feminino, como também um equívoco do filósofo. Do mesmo modo, a visão da homossexualidade como instinto equivocados. As variáveis históricas são depreciadas em favor de uma constante, a Ideia, ato originário da Vontade que fixa fora da causalidade tudo aquilo que é transitório e que, nesse sentido, vem a ser e existe na efetividade, sendo a partir daí regido pela causalidade. Também a necessidade de compreender a teleologia a partir dos atos da vontade expõe a regra resultante das determinações recíprocas de vontades muito diferentes e, por outro lado, um conjunto de determinações que é pura realidade psíquica, na medida em que

a representação reúne em um só lance sujeito e objeto. Tal representação é o que se expressa para o entendimento dos inúmeros atos de vontade, que em si mesmos são espontâneos, livres e expressam, nesse sentido, o ser da vontade. No entanto, o agir está sujeito à reciprocidade imediata de todos os quererem possíveis, de cuja ação resulta a leitura de causalidade feita pelo nosso modo peculiar de entendimento, regulado por representações secundárias, ou conceitos. Ao invés de ancorar a teleologia em uma organização prévia dada no tempo como o fazem o teísmo e também, de certa forma o materialismo, vai ancorar na tendência originária de exposição da vontade de acordo com as ideias platônicas.

Apesar dessa ressalva de que a tendência à univocidade estaria presente também no pensamento filosófico e científico em sentido próprio, e também na própria visão de mundo de Schopenhauer, ainda assim a comparação dos métodos filosóficos e científico com a alegoria religiosa desfavorece a esta última do ponto de vista do esclarecimento sobre a natureza do mundo. Mas, isso faz dela mais compreensível do que podem almejar ser filosofia e ciência. Para a imensa maioria que é incapaz de se dedicar ao pensamento em sentido estrito, a religião toma o lugar da metafísica em geral, pela necessidade que o homem tem de ser prático, conclusivo e imperativo. Nesse sentido, toma-se a metafísica como algo pronto e não como objeto de reflexão desimpedida. Tais formas de metafísica *prêt-à-porter* representadas nesse argumento pelos sistemas religiosos, são utilizadas pelas pessoas para uma finalidade prática, isto é, para tentarem obter compreensão sobre o mundo e a existência, também consolo (“o indispensável consolo para as profundas tristezas da vida”), bem como lhes pareceria ser também um meio para o controle

psíquico (podemos dizer psicanaliticamente que se trata de uma posição animista e onipotente) sobre o mundo efetivo. Nesse caso, tais formas de metafísica religiosa tendem a ser o norte magnético que conduz a ação dos que professam uma determinada fé e são usadas como um “padrão público de integridade e virtude” (W II, 1, § 17, 258). Nesse sentido, Schopenhauer as julga até mesmo úteis, já que a *necessidade* metafísica não é acompanhada em geral por uma *capacidade* para a metafísica correspondente e, por isso, essa metafísica adotada sem criticidade, no mais das vezes tomada literalmente, tem o seu lugar em substituição à investigação filosófica junto às massas humanas.

Para Schopenhauer, o problema começa quando as formas de metafísica religiosas cruzam a fronteira e tentam invadir o espaço conquistado pela metafísica filosófica. Nesse sentido, o filósofo da vontade nos chama a atenção também para as tentativas de fundamentar as metafísicas religiosas na racionalidade. Nesse sentido, para ele, essas tentativas são ilusórias, pois pretendem fazer desses sistemas religiosos de pensamento parte daquela outra classe da metafísica, ou seja, aquela que pretende autenticar *a si mesma*, e, portanto, ocorre como que uma invasão estrangeira ao território dos sistemas filosóficos de metafísica, e, conseqüentemente, é iniciada guerra contra eles na própria arena deles, e assim fica sob a fuzilaria do ceticismo, e também, de modo mais específico, sob a artilharia pesada da *Crítica da Razão Pura*. Mas, segundo o filósofo, expor-se assim é muito temerário para elas. Seria de fato mais benéfico para ambos os tipos de metafísica que eles permanecessem claramente separados um do outro, cada um se mantendo aquém dos limites



do seu próprio território, para que pudessem se desenvolver plenamente de acordo com a sua verdadeira natureza. Schopenhauer faz notar que essa especificidade de um tipo e de outro expressa também o grau de exigência específica de cada investigação, separando uma metafísica que se pretende acabada daquela que se propõe a investigar com a intenção de encontrar os fundamentos da existência e do próprio mundo físico em geral. O esforço para inocular dogmas e contrabandear conceitos de um sistema religioso para um filosófico, no entanto, aparece diante do filósofo de Frankfurt como alguma coisa que prejudica a ambas as formas de metafísica. Schopenhauer critica diretamente nesse sentido o que considera um “estranho híbrido ou centauro, a assim chamada filosofia da religião” (W II, 1, § 17, 259). Porém, a tentativa de encontrar a metafísica, ou seja, a verdade *sensu proprio*, apenas partindo da explicação e de uma nova interpretação da religião, é considerada por ele uma fraude precária e perigosa. Ele sugere que apesar de considerar a religião uma ilusão necessária para as pessoas e um benefício inestimável para elas, tais formas de metafísica popular não devem exceder o seu campo de ação e tentar se opor ao progresso da humanidade rumo ao conhecimento e à verdade, e que, nesse caso, com a máxima indulgência possível e tolerância, elas devem ser deixadas de lado para que a investigação dessa possível verdade se perpetue. Quando Schopenhauer se refere a uma verdade no singular, isso não implica que ele desconsidere as fontes plurais do conhecimento. Isso parte do pressuposto de que as religiões são calculadas tendo como referência a capacidade mental da grande massa de pessoas, para quais não se pode apresentar uma verdade direta, mas sim uma apenas indireta. É nesse sentido que o valor de uma religião dependerá do grau maior ou menor de verdade

que apresente em si mesma sob o véu de alegorias, o que implica também no quão distinto esse conteúdo de verdade se revele através do véu alegórico utilizado, e, conseqüentemente, do quão transparente ele pode ser. Para o filósofo,

Quase parece que, do mesmo modo que as línguas mais antigas são as mais perfeitas, assim também o são as mais antigas religiões. Se eu desejasse tomar os resultados da minha filosofia como o padrão da verdade, eu deveria conceder ao Budismo proeminência sobre as outras religiões. Em todo caso, para mim é prazeroso ver minha doutrina em acordo tão estreito com uma religião que a maioria dos homens na terra professa (W II, 1, § 17, 260).

Para Schopenhauer, essa proximidade não irá nunca abolir a diferença existente entre os dois tipos de metafísica. A filosofia, especificamente, é aquela que quer fazer a sua própria autenticação, aquela que autoriza a si mesma a partir da investigação que faz, que é originada no espanto acerca do mundo e da existência, que aparecem diante do filósofo como um enigma, como duas coisas surpreendentes, notáveis e problemáticas e, do mesmo modo, como algo inquietante e insondável. Mas, o tipo de resposta que a filosofia dá ao enigma do mundo e da existência, é um pensar a partir de conceitos, algo que é próprio do humano e, mais propriamente, daqueles que conseguem um grau de abstração superior ao que é comum entre as pessoas, pois, para o filósofo, assim como há uma diferença conceitual entre o raciocínio imediato e, portanto, intuitivo do animal, e as pessoas, que além deste possuem pensamento abstrato, conceitual, também entre as pessoas há uma graduação

baseada na capacidade e na coragem que têm para o uso da racionalidade. O filósofo considera que somente para o animal o mundo e a existência parecem ser auto evidentes: “Para o homem, pelo contrário, eles são um problema de que mesmo a pessoa mais inculta e tacanha se torna vividamente consciente em certos momentos mais lúcidos” (W II, 1, § 17, 263). Nesse caso, a ausência de reflexão do animal, vista a partir da teoria da representação, impede a existência de uma memória mais consistente, baseada na consideração e na fixação do passado e do futuro através da linguagem e das sínteses conceituais cada vez mais abstratas de que nós humanos somos capazes. No entanto, a referência às pessoas tacanhas e incultas expõe as diferenças individuais entre nós, pois o filósofo considera a ideia do ser humano, portanto, aquilo que o *constitui a priori*, como qualquer coisa passível de grande especificidade e, portanto, altamente variável no conjunto das possibilidades humanas, ainda mais se considerarmos não apenas o que aparece socialmente, mas também os traços de caráter profundos, que em si mesmos são desconhecidos até mesmo do próprio agente dos pensamentos e ações psicomotoras. Schopenhauer usa para isso a imagem da “secreta oficina” na qual a vontade forja as nossas decisões, pondo luz dessa forma na origem inconsciente da motivação que se conecta aos objetos da efetividade como os seus motivos.

Por outro lado,

Em toda parte, na posse do monopólio do conhecimento metafísico, a religião se refere à metafísica como uma erva daninha que cresce ao seu lado, como um trabalhador não autorizado, como uma horda de ciganos. Como regra, ela tolera a metafísica somente na condição de que esta última se

acomode para servi-la e imitá-la. Pois, onde terá existido verdadeira liberdade de pensamento? (W II, 1, § 17, 284).

É preciso ressaltar aqui que para Schopenhauer nada pode tão firmemente se opor à compreensão do *problema* da metafísica quanto a imposição ao psiquismo de uma solução dada a priori, e que já de início é implantada como um significado unívoco que se impõe. Para o filósofo da vontade, o necessário ponto de partida de todo filosofar genuíno é a consideração de que desconhecemos o íntimo das coisas, e, em contrapartida, a consideração de que a influência das metafísicas religiosas, também interferem na liberdade de pensamento, pois são ensinadas formal e solenemente às crianças e, em geral, são levadas a sério. Nesse sentido, os antigos, mais livres por não serem tão influenciados por tais sistemas de metafísica, “ainda são os nossos professores de metafísica” (W II, 1, § 17, 284).

Portanto, a exigência de um selo de autenticidade para a metafísica deve ser satisfeita na efetividade e não em abstrações, pelo que a metafísica se obriga a não tolerar jamais a falta de autenticidade e só tem a obrigação de buscar o que é efetivo.

Se quiséssemos impor-lhe outras obrigações além desta, tais como a de ser espiritualista, otimista, monoteísta, ou mesmo apenas moral, não poderíamos saber de antemão se isto poderia estar em oposição ao cumprimento da primeira obrigação, sem o que todas as outras realizações teriam de ser necessária e obviamente sem valor. — Por conseguinte, uma dada filosofia não tem nenhuma outra norma do seu valor além da verdade. Por outro lado, a filosofia é essencialmente uma *sabedoria sobre o mundo* [*Weltweisheit*]; seu problema é o

mundo. É só disso que ela se ocupa, e deixa os deuses em paz. Mas, em troca disso, ela espera que eles a deixem em paz também (W II, 1, § 17, 285).

O problema crucial não é adequar a verdade a um sistema de pensamento já existente, mas verificar a sua autenticidade enquanto questionamento e saber sobre o mundo, e, além disso, sobre o seu significado psicológico, estético e moral.

### **A verdade religiosa como verdade em sentido alegórico**

Quanto à segunda questão que trouxemos inicialmente, aquela ligada ao empréstimo da verdade religiosa para corroborar as suas próprias teses, podemos considerar a valorização por parte de Schopenhauer do *pessimismo* presente em duas grandes religiões, o cristianismo e o budismo. Escreve o filósofo:

Eu não posso, como geralmente é feito, estabelecer a diferença fundamental entre todas as religiões na questão de saber se elas são monoteístas, politeístas, panteístas, ou ateias, mas apenas na questão de saber se elas são otimistas ou pessimistas, em outras palavras, se elas apresentam a existência deste mundo como justificada em si mesma e, conseqüentemente, se louvam e recomendam isto, ou consideram-na como algo que pode ser concebido apenas como a conseqüência de nossa culpa, e, portanto, realmente não deveria existir, na medida em que reconhecem que a dor e a morte não podem se encontrar de acordo com a ordem eterna, originária e imutável das coisas, à qual sob todos os aspectos a existência deveria corresponder (W II, 1, § 17, 262).

Portanto, a perspectiva de análise é a do significado profundo da doutrina religiosa em relação ao significado moral do mundo. Isso também está expresso de modo decidido em sua própria filosofia, pois sua profunda observação da natureza humana e do significado da experiência dos viventes o leva à consideração do sofrimento como o chão sombrio sobre o qual ocorre a experiência. Nessa observação acerca da natureza do mundo ele é levado à compreensão deficitária e “pecaminosa” da vida (somos culpados por termos nascido), à visão de uma variedade dos sofrimentos, às fraquezas e desvios de caráter, aos esforços inúteis e às lutas do homem no contexto mundano. A visão de mundo resultante e comumente atribuída a Schopenhauer, “e na qual ele mesmo se reconhece, é a do pessimismo. No entanto, precisamente esta visão de mundo pode ser descrita como um aumento da sensibilidade contínua em relação ao realismo”<sup>11</sup>.

Esse realismo ou duro senso dos fatos, como queria Nietzsche, expõe, por exemplo, o caráter secundário e as deficiências do intelecto, bem como a supremacia da vontade, pelo que os contínuos e irrefreáveis ímpetus do querer são adversários incansáveis da vida harmoniosa e plenamente satisfatória das pessoas e ao se defrontar com eles nossas aspirações naufragam em dores e incertezas de todos os tipos concebíveis.

E é esse sofrimento metafísico o que está ao fundo da vida. Esta, aparece diante do filósofo como um erro cuja constatação nos levaria à compaixão e à resignação, e cuja redenção estaria na negação da vontade, entendida como

---

<sup>11</sup> SCHEER, *O conceito de homem em Arthur Schopenhauer*, 40.

autossupressão dessa vontade, portanto a vontade livremente negando a si mesma na experiência do vivente através do qual ela se individualiza e se renova no âmbito da representação.

O que a *afirmação da negação* ressalta é a recusa do otimismo no âmbito da própria vontade, vontade contra vontade, pela falta de um nexos para a existência e, mais do que isso, pela constatação de que a natureza da vida é a autodevorção. Segundo Scheer, “o conjunto da filosofia de Schopenhauer é impulsionado pela experiência da negatividade do curso do mundo e do sofrimento como destino universal da humanidade”<sup>12</sup>.

Nesse sentido, não há uma perspectiva religiosa em sua justificativa para as doutrinas do pessimismo e da negação da vontade, mas a sua doutrina conversa com doutrinas religiosas, especialmente o cristianismo, pelo pessimismo cristão (e não pela sua forma de redenção) e com o budismo, pela “doutrina da salvação” representada pelo reconhecimento da experiência de uma vontade una ao fundo do fenômeno, pelo que a morte é apenas uma ilusão no contexto da individuação. No mais, a investigação filosófica vai buscar a linha divisória entre a física e a metafísica, mas não adota jamais o ponto de vista de uma positividade do conceito de vontade, mas adota apenas uma ontologia negativa que ou vai conhecer a vontade pelos seus sucessivos atos, portanto, sem conhecimento positivo sobre o que ela seja em si mesma, ou que vai definir essa vontade por oposição à representação ou fenômeno.

---

<sup>12</sup> SCHEER, O conceito de homem em Arthur Schopenhauer, 40.

## Conclusão

Para Schopenhauer, os maiores avanços na física só farão com que a metafísica seja sentida como algo mais necessário, pois o conhecimento corrigido, ampliado e mais profundo da natureza é o que solapa e finalmente derruba os pressupostos metafísicos que prevalecem até então em um processo contínuo. Por outro lado, tal conhecimento que derruba os ídolos, não destrói a necessidade metafísica. Pelo contrário, apresenta-nos o problema da metafísica de forma mais clara, mais correta e completa, e nesse sentido, exige uma distinção mais precisa entre o que é metafísico e o que é físico. Nesse sentido, quanto maior for a precisão, extensão ou a profundidade do conhecimento, mais imperiosa é a explicação do todo e do universal, e esse todo se renova ainda mais misterioso e intrigante quanto maior for o conhecimento físico que tivermos (W II, 1, § 17, 273). Para o filósofo da vontade, entre a representação ou fenômeno e o que nele se manifesta, ou seja, a vontade ou coisa em si, há um abismo profundo, uma diferença radical. Esta diferença pode ser esclarecida apenas pelo conhecimento e precisa delimitação do elemento subjetivo do fenômeno, e pela percepção de que a informação final e mais importante sobre a natureza íntima das coisas pode ser tirada apenas da autoconsciência.

Por outro lado, Schopenhauer faz notar também que o mais completo conhecimento possível da natureza é a correta *exposição do problema* da metafísica. E isso é muito interessante para compreendermos a sua concepção imanente de metafísica.

Ninguém, portanto, deve se aventurar nisso sem ter previamente adquirido um conhecimento de todos os ramos



da ciência natural que, embora apenas geral, é ainda completa, clara e conectada. Pois o problema deve vir antes da solução. Mas, em seguida, o investigador deve voltar seu olhar para dentro, para os fenômenos intelectuais e éticos que são mais importantes do que os físicos, na mesma medida que o magnetismo animal, por exemplo, é um fenômeno incomparavelmente mais importante do que o magnetismo mineral. O homem carrega em si os segredos finais e fundamentais, e este fato é acessível a ele da maneira mais imediata. Portanto, apenas por este caminho ele pode vir a encontrar a chave para o enigma do mundo, e obter uma pista para a natureza íntima de todas as coisas (W II, 1, § 17, 273).

Assim, o domínio próprio à metafísica certamente pode ser encontrado a partir do psiquismo humano, a partir de uma fisiopsicologia e de uma filosofia que entenda o papel da vontade e do intelecto na consideração de nosso ser íntimo, único através do qual pode ser efetivamente conhecida essa dupla natureza do mundo não apenas como representação, mas como uma vontade que está ao fundo da representação. Portanto, a origem da metafísica se dá a partir de fontes empíricas do conhecimento. Nesse sentido, apenas os elementos primários da ciência natural podem ser derivados a partir do conhecimento *a priori*. Por esta admissão, a metafísica schopenhaueriana renuncia a uma pretensão antiga, que, como resulta do que foi dito acima, repousava no mal-entendido de tomar conceitos estabelecidos sócio culturalmente como ponto de origem para o pensamento acerca do que está além da experiência. Contra esta pretensão à unilinearidade, à unilateralidade e à uniformidade testemunham a grande diversidade e a natureza mutável dos sistemas metafísicos presentes nas culturas humanas, e também não podemos esquecer

da sombra do ceticismo que sempre acompanhou esses sistemas de metafísica de perto, questionando os seus pressupostos, argumentos e conclusões. Schopenhauer, no entanto, escreve que essa volatilidade da metafísica não pode ser utilizada como argumento contra a possibilidade da metafísica (Cf. W II, 1, § 17, 278), já que ela afeta todos os ramos das ciências naturais e humanas, bem como também as filosofias, na medida em que até mesmo um sistema antimetafísico também pressupõe alguma forma metafísica, involuntária ou até mesmo assumidamente por recusa ao pensamento metafísico. Mas, Schopenhauer não recusa a possibilidade de que algum dia um sistema dito correto de metafísica possa ser encontrado, na medida em que os limites do intelecto humano permitam que isto ocorra. Só assim, mediante essa possibilidade, então a natureza imutável de uma ciência *a priori* de fato conhecida pertencerá a ele, já que só pode ser fundado na *experiência em geral*, e não em experiências particulares individuais. Através destas, por outro lado, as ciências naturais estão sempre se modificando, e um novo material está constantemente sendo fornecido à história e ao pensamento metafísico. Nesse sentido mencionado acima, surge uma questão que parece importante a Schopenhauer: “Como uma ciência extraída da experiência pode nos levar mais além, e, portanto, merecer o nome de *metafísica*?” (W II, 1, § 17, 279). Essa ponte pode ser feita ao fazermos a divisão da experiência entre fenômeno e coisa em si, considerado por Schopenhauer o maior mérito de Kant, pois expõe a existência de um núcleo do fenômeno diferente do próprio fenômeno. É verdade que este núcleo nunca pode ser totalmente separado do fenômeno, e ser considerado por si só como um *ens extramundanum* [ente

extramundano], mas só é conhecido em suas relações e referências ao próprio fenômeno. A interpretação e explicação do fenômeno, no entanto, em relação ao seu núcleo interior pode fornecer informações sobre o que de outra forma não entraria na consciência. Neste sentido, a metafísica vai além do fenômeno, ou seja, da natureza,

e quer saber o que está escondido dentro ou por trás dele, mas sempre considerando apenas o que aparece no fenômeno, e não de forma independente de todo o fenômeno. A Metafísica, portanto, permanece imanente, e não se torna transcendente, pois nunca se subtrai da experiência, mas, pelo contrário, continua a ser uma simples interpretação e explicação da mesma, pois nunca se fala da coisa em si a não ser em sua relação com o fenômeno. Este, pelo menos, é o sentido em que eu tentei resolver o problema da metafísica, levando em consideração os limites do conhecimento humano que foram demonstrados por Kant. Portanto, eu aprovo e aceito o seu *Prolegômenos* a toda metafísica [futura] como sendo válido para a minha também. Consequentemente, esta nunca está além da experiência, mas apenas revela o verdadeiro entendimento do mundo que existe antes disso na experiência. Assim, é a ciência da experiência, mas o universal e a completude da experiência são o seu tema e a sua fonte (W II, 1, § 17, 280).

Nesse contexto, a aparência fenomênica é a manifestação daquilo que aparece, a vontade, que expõe a sua natureza interior e caráter no mundo da experiência e, conseqüentemente, deve ser possível interpretar o que aparece no mundo como representação a partir do estofado da experiência, pelo o que a filosofia deve buscar a “correta e universal compreensão

da experiência em si, a verdadeira interpretação do seu significado e conteúdo” (W II, 1, § 17, 281). Esse conteúdo da representação é o metafísico, ou seja, o que se reveste de fenômeno e se oculta sob suas formas. O deciframento do mundo com referência ao que aparece nele deve receber a sua confirmação pelo acordo em que coloca os muitos fenômenos diferentes do mundo uns com os outros, e que não perceberíamos sem essa chave. Para o filósofo da vontade o mundo é tal como uma tábua de enigmas e a sua decifração deve ser completamente confirmada a partir dele mesmo. No entanto, isso já pressupõe um afastamento da perspectiva religiosa, pois parte da transitoriedade do eu do vivente e da unidade metafísica da vontade, pelo que o único consolo que oferece é a compreensão acerca da nulidade do eu frente ao todo de que se faz parte, e a partir do qual não se concebe a preservação ou persistência da identidade humana após a morte, mas sim apenas de sua essência metafísica, a vontade. À diferença de uma concepção cosmogônica, Schopenhauer pensa o mundo a partir de sua própria natureza e o uso que faz de expressões de natureza religiosa em sua filosofia se justifica pela compreensão que ele tem de determinadas verdades expressas nas alegorias religiosas. Outra diferença é a consciência da incompletude de sua compreensão metafísica acerca do mundo e da experiência humana. Para o filósofo da vontade,

não importa a tocha que nós possamos acender, e o tamanho do quarto que ela possa iluminar, o nosso horizonte estará sempre rodeado pela profundidade da noite. Pois, a solução final do enigma do mundo teria necessariamente que falar apenas das coisas em si mesmas, não mais dos fenômenos. Todas as nossas formas de conhecimento, no entanto,

destinam-se precisamente apenas aos fenômenos, daí nós precisarmos compreender tudo através da coexistência, da sucessão, e das relações de causalidade. Mas, estas formas têm sentido e significado meramente com referência ao fenômeno. As coisas em si e as suas possíveis relações não podem ser compreendidas por intermédio deles. Portanto, uma solução efetiva e positiva para o enigma do mundo deve ser algo que o intelecto humano é inteiramente incapaz de entender e conceber, de modo que se um ser de ordem superior transmitisse isso para nós, seríamos completamente incapazes de entender qualquer parte de suas revelações (W II, 1, § 17, 283).

Justamente nesse ponto Schopenhauer levanta uma pesada crítica àqueles que professam conhecer os motivos primeiros das coisas, seja na forma de um ser primordial ou qualquer outra forma que se escolha para nomeá-lo, juntamente com o processo, as razões, fundamentos, motivos, ou qualquer outra coisa em consequência do que o mundo resultasse, são charlatães. Para o filósofo de Frankfurt tais tentativas são presunçosas e vãs (Cf. W II, 1, 283). Nesse sentido, o maior problema não é a origem do pensamento formado a partir de uma metafísica de tipo religioso, mas a mistura do pensamento religioso com a filosofia. Por outro lado, a religião tomada em sentido alegórico fornece a verdade existencial utilizando o filtro das alegorias, pelo que ela pode ser utilizada pelo filósofo à maneira do que faz com a ciência em *Sobre a vontade na natureza*. Nesse caso, a verdade filosófica recebe a sua comprovação de outra fonte com grande autoridade sobre as pessoas, a fonte religiosa, porém tratada de um ponto de vista existencial, especialmente no que concerne a três questões importantes para

o pensamento do filósofo, a da ilusão em que consiste o mundo como representação, a do sofrimento como fundo da vida, e a da culpa resultante do simples existir. Em grande medida o seu pessimismo está de acordo com o de duas grandes religiões, a saber, o cristianismo e o budismo. Em consonância com a sua interpretação delas, a condenação da vida é feita de modo absolutamente decidido. O devir do mundo e da existência se constitui para ele essencialmente por dores e sofrimentos sem fim, e, portanto, não deveria existir. Nesse sentido, a simples existência é uma queda e o ser humano, um condenado por existir. Assim, a culpa seria de natureza metafísica e, conseqüentemente, emergiria na vida a partir do abismo obscuro e insondável de nossa condição humana.

## **Referências**

CACCIOLA, M. L. (2018). Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? *Rev. Fil. Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 08-17.

KANT, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

KANT, I. (2015). *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco (Coleção Pensamento Humano).

KANT, I. (1988). Prolegômenos a toda a metafísica futura (Prol). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. IV. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter. (Trad. Ingl. Edições 70).

MORAES, D. (2018). O idealismo transcendental segundo Schopenhauer: de Berkeley para além de Kant. *Rev. Fil. Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, pp. 42-63.

SCHEER, B. (2015). O conceito de homem em Arthur Schopenhauer. In: V. Debona; E. R. da Fonseca; M. Hulshof; F. C. Matos; F. C. Ramos (Orgs.). *Dogmatismo e antidogmatismo: Filosofia crítica, vontade e liberdade – Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. Curitiba: Ed. UFPR.

SCHOPENHAUER, A. (2014). *O mundo como vontade e representação: Complementos (W II)*, Vol. 1. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR.

# Asseidade e culpa no ordenamento moral do mundo

Eli Vagner Francisco Rodrigues\*

Pois que um ser possa ser a obra de um outro e ainda assim ser *livre*, segundo seu querer e agir, é algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos.

(P II, *Sobre a ética*, § 118)

## Introdução

A insistência de Schopenhauer em indicar uma coerência para a tese do ordenamento moral do mundo, sua defesa reiterada, em diversas passagens de sua obra, de uma significação moral para além da significação física do mundo coloca-nos diante de inúmeras tentativas, dada a dificuldade por ele mesmo reconhecida, de provar o significado moral e de sustentar o ordenamento ético-metafísico evitando os dogmatismos cometidos pelos teólogos. Diante dessas tentativas, pergunta-se:

---

\* Professor do Departamento de Ciências Humanas (em Bauru) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (em Marília) da Universidade Estadual de São Paulo Júlio de Mesquita Filho (UNESP).



Afinal, sua metafísica imanente se revela menos dogmática do que as soluções da teologia para as questões da filosofia moral?

Vale notar que o próprio Schopenhauer caracteriza sua filosofia como um dogmatismo imanente, mas, de uma forma ou de outra, tenta se afastar das incoerências de um tradicionalismo escolástico, mesmo lançando mão de diversos conceitos e dogmas dessa tradição intelectual e espiritual em momentos cruciais de sua obra.

Excetuando os materialistas, afirma Schopenhauer, tanto os povos, à sua maneira, quanto os filósofos, de forma sistemática, estiveram empenhados em obter uma “compreensão clara da coisa” no campo da ordenação moral. As versões religiosas para o significado moral se revestiram de inúmeras imagens e mitos, aos quais Schopenhauer em certa medida e dependendo do caso reafirma como verdade alegórica. A linguagem teológica serviu-se de dogmas nos momentos nos quais se deparou com inconsistências teórico-conceituais. Assim, por exemplo, ao se deparar com o problema da causalidade relativa ao conceito de divindade ela lança mão de uma saída baseada na ideia de um *ens causa sui*, um ente que é causa de si mesmo.

No que diz respeito ao problema da moralidade do agir humano, foco do problema mais amplo da ordenação moral e do significado ético do mundo, em perspectiva teológica, várias questões dependem de conceitos dogmáticos para seu estabelecimento conceitual. Ao se deparar com o problema da origem do mal através da ação e da natureza humana questiona-se sobre a relação de imputabilidade entre criador e criatura.

A suposta solução deflagrada pela elaboração do conceito de um *liberum arbitrium indifferentiae* por Santo Agostinho

exclui a culpabilização do criador, direcionando a culpa para o ente criado. No entanto, o próprio Schopenhauer aponta essa artimanha teológica como um artifício para inocentar a divindade, caracterizada de antemão como infalível e absolutamente benevolente.

Assim, o problema do surgimento do mal teria sido resolvido de maneira absolutamente dogmática, pois não se explica como esse princípio de imputabilidade pode se sustentar sem que o ser humano expie uma culpa que, vista de uma perspectiva mais ampla, nos parece, a princípio, maior que sua própria existência. Afinal, como poderia a criatura ser culpabilizada por sua natureza e essência?

O recurso à imputabilidade humana como solução final para o problema da ordenação moral do mundo, pois é, em última instância, isso que ocorre a partir da explicação teológica, nos coloca em uma posição muito dependente de um critério dogmático. A saber, a dependência de toda a estrutura de ordenação moral em relação aos atributos divinos. Pensar o problema moral exclusivamente a partir desses critérios provoca um engessamento da questão.

Tal inspiração e influência não chega a ser um incômodo para o leitor coetâneo das obras de Leibniz ou mesmo de Kant, mesmo que, consideradas as diferenças, os dois filósofos estejam em campos distintos em relação à própria história da metafísica.

O que o próprio Schopenhauer acusa diversas vezes em relação tanto a Kant quanto a Leibniz é que o vício teológico perpassa momentos decisivos das obras de seus predecessores, o que, em relação à Kant, é feito de maneira ambivalente, equilibrando momentos de grande reconhecimento intelectual (*der erstaulichen Kant*) e crítica em relação, sobretudo, a guinadas

teológicas, como no caso da petição de princípio em relação à formulação do conceito de lei moral na fundamentação da metafísica dos costumes<sup>1</sup>.

O que fica claro para o leitor de Schopenhauer interessado, sobretudo, em questões relativas à ética e ao problema do ordenamento moral é que o filósofo destaca a quase impenetrabilidade que o tema apresenta.

Os filósofos, por sua vez, estiveram em todas as épocas empenhados em obter uma compreensão clara da coisa, e a totalidade de seus sistemas, excetuando-se os estritamente materialistas, concordam, apesar de todas as suas demais diferenças, que o mais importante, o unicamente essencial de toda a existência, aquilo de que tudo depende, a sua verdadeira significação, o ponto de virada, o seu ápice (*sit vènia verbo* [se me é permitido dizê-lo; segundo Plínio, Epistolae 5, 6, 46] se encontra na moralidade do agir humano. Mas voltam a discordar totalmente acerca do sentido disso, acerca de como se dá, da possibilidade da coisa, e têm um abismo de escuridão diante disso” (N, 163).

O estabelecimento de um sentido moral a partir da observação e especulação em relação ao comportamento humano esbarra, segundo Schopenhauer, em um “abismo de escuridão” (*Abgrund von Dunkelheit*). Esse abismo deve ser contemplado como o verdadeiro enigma do mundo. Como enigma, requer mais interpretação e decifração do que propriamente explicação clara,

---

<sup>1</sup> Sobre esse tema ver: RODRIGUES, A *petitio principii kantiana na formulação do conceito de lei moral na fundamentação da metafísica dos costumes segundo Schopenhauer*, 64-80.

científica ou mesmo filosófica. Levando em conta, aqui, que diversas concepções sobre a natureza e o propósito do discurso filosófico podem ser concebidas.

Disso resulta que, segundo Schopenhauer, “pregar a moral é fácil, mas fundamentar a moral, porém, é difícil” (N, 163). E disso também resulta, acrescenta, que se exija que a metafísica seja suporte para a ética. Ora, o problema central da ética, novamente, se apresenta: comprovar que a ordem física seja dependente de uma ordem moral. Mais do que isso, é preciso provar que a força que proporciona o funcionamento do mundo físico esteja relacionada, de alguma forma, com o conteúdo moral de qualquer doutrina que se apresente como explicação ética do mundo.

Um obstáculo a esse trabalho de elucidação do enigma se dá diretamente na experiência. Esta sempre gritou, afirma Schopenhauer, contra a doutrina da virtude. A doutrina da virtude afirma que conforme o caráter assim seria o destino ético do indivíduo. Isto é, se um indivíduo é virtuoso ele seria feliz, ou teria uma vida boa. Daí um conceito de justiça baseado na ideia de uma retribuição ao caráter moral dos indivíduos. Esta seria, de fato, uma espécie de ordenação pois daria um sentido para o agir moral, livraria o mundo e o homem do perigo da aceitação de um imoralismo como um discurso possível, coerente.

Consciente, como aliás todo ser humano razoavelmente pensante, de que essa tese (a doutrina das virtudes) não encontra fundamentos na experiência e que antes, pelo contrário, a realidade nos mostra em inúmeros casos o contrário dessa tese otimista, o que já foi o tema da arte mais elaborada, lamento cotidiano de povos oprimidos, verdade dura e certa em cada

coração com alguma experiência existencial, Schopenhauer nega essa via de ordenamento. O abismo de obscuridade permanece.

### **A vontade e o ordenamento moral**

Mas qual seria, para Schopenhauer, aquilo que deve estar em consonância com a ordem moral, isto é, aquela força que proporciona o funcionamento do mundo físico. Certamente, para Schopenhauer, é a Vontade, em si do mundo dos fenômenos.

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para a que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo. Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos// intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos

dados com a constância de. uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer diante de si. Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência Íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE” (W I, 156).

Apontada a “força” que proporciona o funcionamento do mundo físico, é preciso apontar em que sentido ela pode ser interpretada em sua atuação (efetividade) como algo que fornece razões para que se possa extrair do funcionamento físico do mundo uma tese de ordenamento moral.

O que encontramos, ao analisar a obra de Schopenhauer, é que o próprio filósofo esbarrou em grandes dificuldades, apontadas por ele mesmo na passagem acima citada da obra “Sobre a vontade na natureza”, para apresentar uma explicação ética não dogmática para o mundo. Ao tratar do problema da culpa e de sua relação com a noção de liberdade humana as dificuldades em se empregar uma terminologia não dogmática, totalmente baseada na experiência surgem com insistência. Nesse sentido, ao explicar a possibilidade de uma liberdade transcendental, e de uma responsabilidade humana em

relação as suas próprias ações, esbarra-se em dogmatismos e soluções reivindicadas a partir do universo conceitual escolástico.

O que resulta como questão a ser discutida seria se o apelo a terminologia ligada ao dogmatismo teológico, recurso utilizado pelo filósofo de Frankfurt, configura-se como um retorno à dogmática teológica ou figura como um recurso hermenêutico para indicar uma outra forma de pensar e explicar um sentido para o mundo.

Não aponto apenas para a opção de encontrar verdades alegóricas em mitos e dogmas religiosos, mas sim, também, para a incorporação da terminologia teológica, em significado estrito, no próprio discurso filosófico schopenhaueriano. O que se questiona aqui, por outro lado, é que a postura crítica e os critérios usados por Schopenhauer em relação a Kant, por exemplo, no caso citado sobre a petição de princípio em relação ao conceito de lei moral, se voltados à sua própria filosofia apontariam, também, alguns problemas em relação à apropriação do discurso teológico dogmático. Para que essa hipótese fique mais clara, aponto, desde já, o conceito que motiva essa interpretação.

Trata-se do conceito de *asseidade*<sup>2</sup>. Seria o conceito de *asseidade* um claro apelo ao universo dogmático escolástico como uma espécie de rendição, de desistência em relação à possibilidade de solução não dogmática do problema da imputação e da liberdade e, portanto, da ordem moral do mundo? Veremos que o conceito, na forma como é utilizado por Schopenhauer, apresenta um significado distinto daquele que é característico da

---

<sup>2</sup> O termo *asseidade* pode ser encontrado, em língua portuguesa, com duas grafias, “*aseidade*” e “*asseidade*”, isto é, com um “s” ou com “esses”. Ambas as formas possuem o mesmo significado.

teologia dogmática no sentido da caracterização de um ente que é causa de si mesmo.

Debona aponta para a importância desse conceito para a estrutura da ética de Schopenhauer, sobretudo em relação à imputabilidade e à liberdade moral.

Mesmo que Schopenhauer não tenha conferido à noção de aseidade um destaque especial em sua obra, a liberdade do *esse* só estaria em condições de ser parâmetro para atribuição de responsabilidade ao indivíduo quando associada à ideia de que cada ser seria obra de si mesmo. A “aseidade de Deus” é, então, transposta como “aseidade dos homens”, senda pela qual o ser humano ainda poderia ser dito moralmente responsável por si e por suas ações. No entanto, como conceder isso se na tese do caráter inteligível schopenhaueriano já se incluíam - inatos e inexoráveis como decorrência individualizada da vontade una - a moralidade e o senso ou consciência moral individuais?<sup>3</sup>

Como observa Debona, uma das questões cruciais que envolvem a responsabilidade moral e, portanto, a imputabilidade, está relacionada com a questão da “aseidade dos homens”. Se essa aseidade é, de fato, pensada ao modo escolástico como um ente que é causa de si mesmo, estaremos mais próximos de um dogmatismo. Se, por outro lado, o termo é tomado da tradição escolástica, mas tem um significado distinto, relacionado à questão da originalidade do homem na vontade, e essa como

---

<sup>3</sup> DEBONA, *Schopenhauer*, 120.



força que proporciona o funcionamento do mundo físico, teremos uma aceção um tanto quanto diferente para asseidade.

### O conceito de asseidade na tradição teológica

Antes de passarmos à uma especificação mais direta da forma como Schopenhauer emprega o termo asseidade, e mesmo ao significado que tal emprego de uma terminologia (escolástica) teológico-medieval possa ter em relação aos problemas da liberdade e da imputação humanas em sua ética, convém percorrermos um histórico conceitual do termo em suas origens.

O termo asseidade deriva do termo latino *aseitas*, formado a partir da expressão *a se*, que também pode ser expressa como “por si” e que pretende indicar um atributo divino essencial e fundamental, que consiste em derivar sua existência de si mesmo ou, ainda, de existir em virtude de sua própria essência e não de qualquer outro ser externo a si mesmo como causa.

Esse atributo, portanto, indica que a divindade existe por si próprio, por si mesmo. Isto significaria afirmar que Deus existe sem que nenhum nexo de causalidade efetiva seja ligado à sua existência. Essa seria uma prerrogativa, segundo a teologia e apologética cristã, exclusiva de Deus e constitui um dos chamados atributos incomunicáveis.

O conceito pode ser compreendido, também, pela ideia de um contraste com a ideia de um ser *ab alio*, que seria seu oposto, isto é, um atributo pelo qual um ser recebe sua existência de outro. Isto significa dizer que esse ser (*ab alio*) é um ser causado ou contingente. Deus seria, portanto, distinto dos seres que foram criados, pois não dependeria e não dependeu de uma causa para sua existência. A asseidade é, portanto, segundo a teologia cristã,

uma das marcas principais que distinguem Deus das criaturas. Como o próprio conceito-atributo possui uma característica dogmática evidente, que diz respeito a possibilidade da existência de algo que não possui causa é classificado, entre outras características, entre aqueles atributos ditos incomunicáveis.

Os atributos incomunicáveis são aqueles que pretendem enfatizar exatamente a distinção absoluta entre Deus e a criatura. Por essa razão, portanto, não podem ser comunicados à criatura. Sobre esses atributos a teologia opta pela definição por via negativa, isto é, afirma-se aquilo que Deus não é ao invés de apontar o que Deus é. Este tipo de descrição e atribuição divina é conhecida, também, como teologia negativa ou apofática.

Enquanto os atributos comunicáveis são passíveis de explicação por analogia, pois encontram semelhanças no ser humano, os atributos incomunicáveis são aqueles que não encontram semelhanças com a realidade humana (criatura). Dentre os atributos incomunicáveis temos: asseidade, imutabilidade, infinitude, simplicidade, onipotência, onipresença, eternidade, imensidão e onisciência.

## **O conceito de asseidade na obra de Schopenhauer**

O que se constata a partir de uma investigação que enfoca toda a obra do filósofo é que, por razões que aqui ficarão claras, o conceito de asseidade aparece nos momentos em que Schopenhauer precisa indicar soluções para o problema da imputação humana e que essa imputação aparece em sua filosofia como um ponto nevrálgico da concepção ética. Diante do reconhecimento do mal a teologia dirigiu a imputação para o homem através do *liberum arbitrium indifferentiae*, conservando o

criador como instância inocente, benevolente e perfeita e negando, ainda, as implicações que a característica de criador do ente que traz o mal para o mundo. Schopenhauer não afirma a existência de um criador supremo e nega o *liberum arbitrium indifferentiae*, isto é, nega que o homem possa agir a partir de uma liberdade absoluta, as ações humanas, reitera, são condicionadas pelos motivos. Como ele irá deliberar sobre a culpa que traz o sentido moral? A culpa, lembremos, é em relação ao mal do mundo, em outras palavras, o sofrimento dos seres sencientes.

Colocado dessa forma, percebe-se que o problema da ordenação moral se localiza exatamente na imputação pelo mal, na culpa pelo sofrimento. Ora, visto dessa forma, o problema fica mais claro. O sentido moral se refere à uma explicação para o sofrimento. Em uma realidade na qual o sofrimento não tenha uma explicação plausível, temos a falta de sentido moral, a falta de uma ordem, de um ordenamento. É isso, entre outras coisas, que afirma o imoralismo, isto é, a tese que nega que seja possível encontrar um sentido, uma explicação plausível para o sofrimento dos seres sencientes.

Na perspectiva de Schopenhauer, não haveria ordenamento moral sem a indicação de uma culpa, sem atribuição de uma justificativa para o sofrimento humano. Sem essa atribuição de culpa, sem essa imputação, a tese do ordenamento moral não se sustenta e a temida interpretação segundo a qual o mundo não possui um sentido moral (imoralismo) prevalece, o que para o filósofo seria a própria perversidade da mentalidade, “no fundo aquilo que a fé personificou como o anticristo” (P II, 188).

O que se constata a partir de um exame mais acurado da obra de Schopenhauer é que essa atribuição de culpa depende

fundamentalmente do conceito de asseidade. Uma vez que Schopenhauer não pode imputar um suposto criador ele imputa ao próprio homem, não como criatura, mas como autor de si mesmo. Essa imputação do homem só é possível porque Schopenhauer adota uma concepção de homem como sua própria obra.

Essa caracterização é baseada em uma concepção de responsabilidade segundo a qual “A responsabilidade recai sobre aquele que o colocou lá, isto é, sobre aquele cuja obra a pessoa com tais inclinações é. Portanto, esta só é responsável por seu agir no caso de ela mesmo ser sua própria obra, isto é, no caso de possuir asseidade” (E I, 430, tradução nossa). Possuir asseidade, portanto, é ser obra de si mesmo.

A asseidade é um pilar que sustenta a imputação que, por sua vez, é o fundamento que dá sentido à ideia de ordenamento moral para a filosofia de Schopenhauer. Sem asseidade não poderia haver imputação ao homem e sem imputação pelo sofrimento não poderia haver um sentido ético para o mundo.

Os pilares da ética são liberdade e imputabilidade e esta última não se sustenta sem o conceito de asseidade, isto é, o raciocínio de um ordenamento ético proposto pela filosofia de Schopenhauer não se sustenta, não fecha, sem que se aponte um culpado que seja autor de si mesmo, encerrando a lógica da remissão de causa ao criador ou ao infinito. “Além disso, é de se mencionar aqui ainda que liberdade e imputabilidade, esses pilares de toda ética, sem a pressuposição da *asseidade* da vontade, deixam-se afirmar com palavras, mas não se permite pensar de modo algum” (N, 164). No fundo, como veremos, ele estará

imputando a própria vontade como “a força que impulsiona o funcionamento do mundo físico”.

Apresento a seguir as ocorrências do conceito e indico os contextos específicos a partir dos quais Schopenhauer justifica o uso do termo. Ao final tento apresentar uma interpretação do uso do termo em sentido distinto daquele utilizado pela tradição teológica.

Nos contextos nos quais surge o conceito de asseidade sempre encontraremos os problemas da origem do mal, da imputação pelo sofrimento e da relação entre essência e agir, caráter e ação. Na primeira edição de “O mundo como vontade e representação”, assim como nas edições seguintes do primeiro volume, não há nenhuma menção ao conceito. No que diz respeito às obras publicadas, o conceito aparecerá nas obras “Sobre a vontade na natureza”, de 1836, no capítulo *Indicação à ética*. No texto enviado ao concurso da academia norueguesa, “Sobre a liberdade da vontade”, de 1839 e que foi publicado em 1841, na obra “Os dois problemas fundamentais da ética”, o conceito aparece no capítulo *Predecessores*. Há, ainda, ocorrência do conceito nos Complementos ao “Mundo como vontade e representação”, de 1844. O conceito aparece no capítulo 25, *Considerações transcendentais sobre a vontade como em si*, e, por fim, na obra “Parerga e Paralipomena”, de 1851, no capítulo *Sobre a ética*.

### **Sobre a vontade na natureza**

Em “Sobre a vontade na natureza”, obra de 1836, no capítulo *Indicação à ética*, Schopenhauer deixa clara sua posição segundo a qual só se consegue atingir um caminho seguro para a

indicação de um sentido ético para o mundo por meio da “noção de força que dirige e age na natureza, que apresenta este mundo intuitivo ao nosso intelecto é idêntica à vontade em nós” (N, 173). Somente uma metafísica com esse princípio, que já é ela mesma “originalmente ética”, pode ser um suporte efetivo para uma ética.

Há que se notar, também que, em “Sobre a vontade na natureza”, o filósofo parte do pressuposto segundo o qual todos os povos reconheceram que além da significação física do mundo existe uma significação moral. Portanto, ele parte de uma reiteração de uma ordem moral. O problema que enfrentará será o de não incorrer nos erros, já apontados aqui, de Spinoza, Kant e Fichte.

A vantagem de sua ética, aponta Schopenhauer, consiste em partir de um sistema que coloca “a realidade de toda a existência e a raiz do conjunto da natureza na vontade” (N, 164).

Segundo Schopenhauer, sua vantagem se radica na constatação segundo a qual sua metafísica já é, ela mesma, por sua natureza, originalmente ética. Após uma verdadeira apologia de seu próprio sistema baseado na concepção de que foi “talhado de uma só peça”, referência ao desdobramento de um pensamento único, Schopenhauer chega ao ponto a partir do qual o problema ético exigirá, de fato, a intervenção de um conceito dogmático tomado da teologia.

Além disso, é de se mencionar aqui ainda que liberdade e imputabilidade, esses pilares de toda ética, sem a pressuposição da asseidade da vontade, deixam-se afirmar com palavras, mas não se permitem pensar de modo algum. Quem quiser contestar o que aqui digo deverá primeiramente refutar o axioma já erigido pelos escolásticos: *operari sequitur esse* [o que se faz segue

daquilo que se é; Pomponazzi, *De animi immortalitate* [Da imortalidade da alma], p. 76] (quer dizer, o agir de cada ente segue de sua constituição), ou comprovar a falsidade de sua consequência: *unde esse, inde operari* [como a essência é, assim é o agir]. Imputabilidade tem a liberdade; esta, porém, tem por sua vez a originariedade como condição. Pois eu quero de acordo com o que sou: por isso devo ser de acordo com o que quero. A asseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria, e Spinoza diz com razão: “*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*”. [Deve-se chamar de livre aquilo que existe unicamente a partir da necessidade de sua natureza, sendo determinado em sua ação somente por si mesmo] (N, 164).

Para determinar a natureza dogmática da afirmação de uma asseidade em relação ao ser humano, bastaria a própria indicação que faz Schopenhauer no corpo desse texto no sentido de que liberdade, imputabilidade e asseidade “deixam-se afirmar com palavras, mas não se permitem pensar de modo algum”.

Ora, o que se afirma mas que não se permite pensar é o dogma. Para conferir alguma sustentação ao que acabou de afirmar, Schopenhauer lança mão do axioma *operari sequitur esse*. A questão da imputabilidade depende da liberdade. É certo que para ser imputável é preciso ter liberdade de agir. Mas a liberdade tem por sua vez a “originariedade como condição”.

A originariedade passa a ser o problema central, isto é, o que vai determinar o que eu quero, núcleo essencial de minha ação, é o que eu sou. “Pois eu quero de acordo com o que eu sou: por isso devo ser de acordo com o que quero” (N, 165).

Neste ponto se configura a verdadeira raiz do problema ético que Schopenhauer pretende desvendar em relação à imputabilidade. A resolução passa por saber se o que somos é de responsabilidade de um criador ou de nós mesmos. A opção da teologia cristã, sabemos, foi a de criar uma possibilidade de o ser humano ter sido criado por Deus e, portanto, supostamente ter sua essência determinada por Deus e não por si mesmo, mas ao mesmo tempo, com a elaboração do *liberum arbitrium indifferentiae*, ser culpado por suas próprias ações.

Schopenhauer não pode lançar mão nem do primeiro expediente, a existência de um Deus criador, nem do segundo, a afirmação de um *liberum arbitrium indifferentiae*.

Se não somos criação divina e não somos absolutamente livres para agir, pois nossas ações estão necessariamente condicionadas pelos motivos que atuam sobre nossa vontade, a imputação fica sem um destinatário, nem Deus nem o próprio homem poderia ser culpabilizado.

Mas a saída de Schopenhauer se dá em conformidade com sua metafísica da vontade. A imputação se dirige ao *esse* e o *esse* não é a divindade criadora nem propriamente o ser humano como criatura, mas a força que atua por detrás dos fenômenos, a “existência dos males está, já no fundamento do sistema” (N, 166).

O problema do apontamento da origem do mal, verdadeiro entrave teológico e verdadeira fonte de elaboração de alternativas dogmáticas para o problema da imputação divina como criador de todas as coisas, recebe de Schopenhauer uma solução que tem a pretensão de não apontar totalmente para o ser humano como autor do mal do mundo como parece acontecer a partir da doutrina do *liberum arbitrium indifferentiae*. Assim,



Schopenhauer afirma que é “justamente esse o caso quando a liberdade é posta no *esse* [ser], em vez de no *operari* [agir], para que então o mal, os males e o mundo dele emergem” (N, 167). Os males emergem da liberdade da vontade (*esse*) através das ações humanas (*operari*). Não há um Deus implicado nessa noção de culpa, por isso o mundo é seu próprio tribunal, o *esse* se constitui como o impulso ao mal, mas a acusação central (de fato – “eu me permita falar apenas de coisas que realmente conheça” experiência) só pode ser dirigida ao homem, manifestação mais perfeita desse *esse*.

### Sobre a liberdade da vontade

No ensaio de concurso intitulado “Sobre a liberdade da vontade”, Schopenhauer inicia suas considerações sobre o conceito de asseidade com uma confissão. Segundo o filósofo, pensar a responsabilidade moral da vontade humana sem a asseidade da mesma ultrapassa a sua capacidade de compreensão. Novamente ele se depara com o problema da natureza e de seu suposto autor (criador). Se uma ação má se origina na natureza, ele considera, “na constituição inata do ser humano, então a culpa evidentemente se situa no autor dessa natureza” (E I, 118). A questão é colocada, nesse escrito, como também em outros, como se não pudesse ser resolvida sem a introdução do conceito de asseidade, mesmo sendo esse um conceito dogmático.

O problema se mostra como um problema de *existentia et essentia*. Como pode ser imaginável, se pergunta Schopenhauer, um ente que, segundo sua existência e essência, seja obra de um terceiro, no caso, de um criador, e que poderia mesmo assim determinar a si mesmo “original e fundamentalmente” e ser

responsável por seu próprio agir? O pressuposto aqui é que aquele que cria um ente é responsável por sua essência. Deus, portanto, teria de ser responsável pela essência humana, se é responsável pela essência também deveria ser responsável pelo agir, uma vez que *operari sequitur esse*. O relojoeiro não pode se enfurecer com o seu relógio por ele não estar funcionando direito, muito menos pode puni-lo, pois, em última instância, estaria punindo a si mesmo.

O que Schopenhauer constata nesse escrito é que tanto o conceito de culpa quanto o conceito de mérito não são aplicáveis a seres que são concebidos como seres criados por um Deus que possui atributos de infalibilidade, bondade e perfeição. A culpa não atinge as pessoas se todo o seu ser é obra de um terceiro. O problema do mal, portanto, fica sem uma solução, pois não é possível imputar a Deus dados seus atributos e não é possível imputar as suas criaturas, dado o fato de que não são os autores de suas próprias essências.

O conceito de asseidade atribuído aos seres humanos, se configura como uma solução dogmática para esse problema. O que se opera, de fato, com o conceito é a transferência de uma característica, que era atribuída somente a Deus, para sua criatura, sua criação, o homem. Em ambos os casos o atributo (*ens causa sui*) é problemático do ponto de vista lógico (um ente que é causa de si mesmo), exatamente por isso ele é tratado como, do ponto de vista teológico, um atributo incomunicável, isto é, que foge à compreensão racional e mesmo à adequação linguística de enunciação e coerência.

Se, com efeito, uma ação má se origina na natureza, isto é, na constituição inata do ser humano, então a culpa

evidentemente se situa no autor dessa natureza. É por isso que se inventou a vontade livre. Mas onde, então, sob admissão desta, aquela natureza deveria se originar, é algo que simplesmente não se pode compreender. Porque ela é, no fundo, uma propriedade meramente NEGATIVA e quer dizer apenas que nada compele o ser humano a – ou o impede de – agir de uma maneira ou de outra. Por meio disso, contudo, jamais fica claro ONDE, afinal, a ação se origina, visto que ela não deve proceder da constituição inata, ou adquirida, do ser humano, na medida em que ela, então, se tornaria um fardo para seu criador; nem simplesmente das circunstâncias externas, na medida em que ela, então, teria de ser atribuída ao acaso” (E I, 64, *tradução nossa*)

No contexto mais abrangente, a questão teológica só é decidida se apontarmos o responsável pela ação que introduz o mal no mundo. A ação originária do mal, a origem prática que pode ser atribuída a algum ser passível de imputação, esta é a questão chave para a perspectiva teológica. Por esse motivo toda a questão está relacionada com a ideia de liberdade. Somente um ente livre pode ser passível de culpabilidade. A questão teológico-ética só pode ser resolvida se os papéis no tribunal estão bem definidos e os responsáveis pelo mal são indicados e julgados. Por detrás dessa ideia de tribunal característica da teologia existe uma peculiar concepção de justiça da qual Schopenhauer é um adepto, a saber, uma concepção de justiça segundo a qual deve haver uma justificativa metafísica para o sofrimento humano. É com base nessa concepção, por exemplo, que Schopenhauer concebe sua doutrina da justiça eterna.

***O mundo como vontade e representação* – Complementos  
(Tomo II)**

É necessário introduzir o problema do determinismo para compreendermos o modo como o conceito de asseidade aparece nos Complementos ao “Mundo como vontade e representação” (capítulo 25 – *Considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si*). O mundo nos aparece, afirma Schopenhauer, como um jogo sem finalidade. Essa característica, essa forma apreensível do mundo, não nos permite compreender uma necessidade eterna. Por outro lado, o mundo nos aparece através de uma inexorável necessidade. Cada ser desse mundo está submetido à lei da aparência e isto quer dizer, está submetido à necessidade. Porém, ao mesmo tempo em que, de um lado, os seres estão submetidos à necessidade, eles também são em si mesmos vontade e, em sendo vontade, absolutamente livres. Schopenhauer deixa claro que a necessidade pertence apenas à aparência, isto é, ela nasce apenas através das formas que pertencem por inteiro à aparência, através do princípio de razão em suas diferentes figuras. Reside aqui um dos pontos centrais para a compreensão do uso que Schopenhauer faz do termo asseidade.

Como em si, a vontade não está submetida ao princípio de razão e, por isso, não pode, tanto em seu ser e essência como em seu agir e fazer efeito, depender de alguma outra coisa. Isto é, ela não pode ser causada por outro ser, portanto, não se pode transferir a outro ser a responsabilidade, a culpa, pelos atos que ela origina na forma de uma causa, na forma de um pensamento orientado e fundamentado pelo princípio de razão no sentido de um modelo causa-efeito. Quando se chega na vontade como livre

se deve parar o recuo a uma causa anterior. Não há uma causa para a vontade, portanto à vontade deve pertencer uma asseidade. Ela é responsável por ela mesma. A vontade não depende de alguma outra coisa. Trata-se de uma liberdade transcendental.

Depreende-se do que foi dito que, no que concerne à responsabilidade humana e à culpabilidade em relação às suas próprias ações “é somente sob a suposição dessa liberdade transcendental que o agir de um humano, apesar da necessidade com a qual ele o pratica a partir do seu caráter e dos motivos, é de fato o seu PRÓPRIO agir” (W II, 386).

Ora, colocar a necessidade no “fazer-efeito e agir”, isto é, no *operari*, (*Wirken und Thun-operari*) e a liberdade no ser e essência (*Seyn und Wesen-esse*) significa, para Schopenhauer, atribuir asseidade aos seres humanos e com isso solucionar, segundo ele, um problema crucial da ética, a saber, a possibilidade de atribuir culpa e responsabilidade a alguma instância da existência do mundo, dando, conseqüentemente um sentido moral para a aparência (aspecto físico). Assim, a questão “que o mundo tenha apenas um significado físico”, tese imoralista, niilista em certo sentido, não admitida por Schopenhauer, teria uma solução, sairia de sua indefinição e da antiga aporia da relação entre o físico e o ético. Tal solução Schopenhauer afirma como sendo uma verdadeira decifração de um enigma que é tão antigo como o mundo. O erro das doutrinas éticas, que foram elaboradas até então, teria sido procurar a liberdade no *operari*.

Em *Sobre a liberdade da vontade* expus que é somente sob a suposição dessa liberdade transcendental que o agir de um humano, apesar da necessidade com a qual ele o pratica a partir do seu caráter e dos motivos, é de fato o seu PRÓPRIO agir: justamente por isso atribui-se

ASEIDADE ao seu ser. A mesma relação vale para cada coisa do mundo. - A mais rigorosa NECESSIDADE, estabelecida com honesta e brônzea consequência, e a mais perfeita LIBERDADE, elevada até à onipotência, tinham de entrar em cena juntas e simultaneamente na filosofia; porém, sem ferir a verdade isso só poderia ser feito colocando-se toda a NECESSIDADE no FAZER-EFEITO E AGIR (*operari*), toda a LIBERDADE, ao contrário, no SER E ESSÊNCIA (*esse*). Com isso decifra-se um enigma, que é tão antigo como o mundo só porque até agora sempre se procedeu de maneira inversa e absolutamente procurou-se a liberdade no *operari*, a necessidade no *esse*. Eu, ao contrário, digo: cada ser, sem exceção, FAZ-EFEITO com rigorosa necessidade, no entanto EXISTE e é o que é em virtude da sua LIBERDADE” (W II, 384).

## **Parerga e Paralipomena I**

A última ocorrência do conceito de asseidade na obra publicada de Schopenhauer se dá no capítulo *Fragments de uma história da Filosofia* do primeiro volume dos *Parerga e Paralipomena*. Este capítulo curioso na obra de Schopenhauer guarda informações preciosas sobre o tema da culpa e da asseidade.

No parágrafo sobre a filosofia de Scoto Erigena, Schopenhauer aponta os tópicos centrais do problema da culpabilidade e da asseidade e a dificuldade de solucionar a equação que atribuiria o mal a uma devida origem. A fim de saber a origem do pecado, do mal que permeia o mundo, Erigena conclui que o pecado e a culpa não podem residir em Deus nem

na vontade criada por ele, pois se fosse assim o pecado seria criado por Deus.

Schopenhauer identifica no texto de Erigena a grande questão que está por traz das religiões e das teodicéias e que, de alguma forma, sempre as coloca em situação de contradição e embaraço. O inconveniente tanto das perspectivas panteístas como das deístas reside na tentativa de adequar a estas perspectivas a doutrina da redenção da humanidade e do mundo. O deísmo, sobretudo em sua forma judaica, segundo Schopenhauer, afirma o mundo a partir de um otimismo, pois Deus ao criar o mundo se agrada de sua criação e conclui que as coisas criadas são boas. Ademais, parte-se, no deísmo, de uma concepção de divindade benévola. No panteísmo também fica difícil apontar uma origem do mal para o mundo uma vez que todas as coisas participariam da essência divina, boa e perfeita. “Na realidade, a origem do mal é o rochedo em que tanto panteísmo quanto teísmo naufragam, pois ambos implicam otimismo” (P I, 93).

Em contraste com essas visões de mundo, a doutrina da redenção da humanidade e do mundo de origem indiana pressupõe que o mundo já é um mal, originado de uma ação pecaminosa de Brahma e, dada a identidade entre nós mesmos e a essência do mundo, essa ação pecaminosa também, em certo sentido, nos é imputada.

O problema das teodicéias e do otimismo teológico nas formas do deísmo e do panteísmo surge quando se pretende adequar uma doutrina da redenção com a questão da origem do mal. Para Erigena, toda criatura deve chegar à bem-aventurança pois surgiu de uma origem benévola, de uma eterna bondade.

No que diz respeito, especificamente, ao cristianismo as contradições apontadas têm origem no fato de o cristianismo estar inserido no judaísmo. O otimismo característico do judaísmo estabelece que “o senhor não apenas fez o mundo, mas também, posteriormente, julgou-o excelente” (P I, 92). A solução que a teologia cristã apresentará, como já vimos, passará pela aceitação do livre arbítrio como um elemento determinante nessa estrutura teológico-argumentativa como elemento de imputação humana.

A contradição apontada por Schopenhauer e percebida por Erigena reside na seguinte forma: A culpa deve recair sobre o livre arbítrio, pois Deus criou o homem, mas o fez livre. Nesse sentido, Deus não poderia ser responsabilizado pelo que aconteceria depois desse ato de criação. O que Schopenhauer argumenta é que, na verdade, ser livre e ser criado são duas propriedades que se anulam mutuamente. Ora, para o filósofo, ser livre e ser criado constitui uma contradição, pois *operari sequitur esse*, isto é, o comportamento segue a essência e essa é inata, portanto, de responsabilidade de quem a criou.

Sendo assim, a asserção de que Deus criou seres e, ao mesmo tempo, conferiu-lhes livre-arbítrio na verdade significa que ele os criou e, ao mesmo tempo, não os criou. Pois *operari sequitur esse*, ou seja, os efeitos ou as ações de qualquer coisa possível nunca podem ser nada além da consequência de sua natureza, que só pode ser conhecida por intermédio deles” (P I, 94).

O questionamento sobre a natureza dessa suposta liberdade que é conferida ao homem abre a possibilidade para Schopenhauer explicar o que concebe como asseidade.



O filósofo aponta que para ser livre, na forma como se preconiza a partir do conceito de *liberum arbitrium indifferentiae*, é preciso não ter natureza nenhuma, isto é, não ser absolutamente nada, ou ainda, ser e não ser ao mesmo tempo, “pois aquilo que é tem de ser alguma coisa” e, então, ter uma essência que determina sua ação. Para Schopenhauer uma existência sem essência não pode ser concebida. E, ainda, se um ser é criado, ele é necessariamente determinado em sua essencialidade, pois aquilo que é deve ser alguma coisa determinada.

Por outro lado, afirma Schopenhauer, se um ser tiver de ser moralmente livre, ele não poderia ser criado, mas sim ter asseidade, pois se fosse criado teria uma essência determinada pelo criador. Ter asseidade significa, nesse contexto, ser algo original, que não seja criado por outro ser, mas que exista a partir de sua força primária. Essa força primária não atuaria como um criador, mas como uma força a partir da qual o ser se origina, diferente, portanto, da ideia de uma divindade criadora. Nesse caso, se o ser humano pode ser considerado como algo original, isto é, que existe a partir de uma força que constitui seu próprio ser, pelo menos em um dos aspectos da existência, “sua existência será seu próprio ato de criação” (P I, 95). Assim, ele será um ser considerado como responsável por si mesmo no sentido de sua própria origem. Esse seria o sentido de asseidade para Schopenhauer e não o sentido de um *ens causa sui* como criador e criatura no mesmo ser, como causa e efeito no mesmo acontecimento.

Sabemos o que seria a força primária que Schopenhauer aponta como originária do próprio ser humano, como de resto de toda a natureza, a vontade livre, em si do mundo fenomênico. Essa natureza é sua própria obra, portanto, a responsabilidade por

todas as manifestações dessa natureza reside nela própria, como por consequência, a responsabilidade das ações do homem reside nele próprio.

O princípio da imputabilidade é a liberdade. A vontade é livre, portanto, imputável. A vontade é o originário em si. O homem, como afirmação dessa vontade, que é ele mesmo, sua essência e sua existência, são também imputáveis. Seus atos e sua obra não podem ser atribuídos a nenhuma instância que esteja para além de si mesmo como vontade afirmativa. Esse, portanto, é o sentido do conceito de asseidade utilizado por Schopenhauer em sua ética.

## **Parerga e Paralipomena II**

O parágrafo 118 do capítulo *Sobre a ética* do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena* é fundamental para o estabelecimento do que Schopenhauer concebe como asseidade e, de resto, das implicações de sua proposição para a ética em geral.

O conceito de liberdade moral é inseparável do conceito de originalidade. Mas essa relação não é aceita de maneira fácil, pois “que um ser possa ser a obra de um outro e ainda assim ser *livre*, segundo seu querer e agir, é algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos” (P II, 80).

Volta à cena o problema da existência e essência. Um ser criado deveria ter recebido de seu criador sua essência. Aquele ser que chamou do nada qualquer outro ser à existência também deve ter criado e estabelecido a essência desse novo ser. A culpabilidade do homem está assentada em sua essência e não somente em seu agir. Schopenhauer encontra uma contradição

entre o teísmo e a responsabilidade moral do homem, problema do qual já tratamos aqui em outra perspectiva, sob a ótica da origem do mal. Como vimos, a responsabilidade sempre deve recair sobre o autor da essência.

A solução para este problema está na indicação do ser livre que é também o ser original. Se nossa vontade é livre, aponta Schopenhauer, “também é o ser originário e vice-versa” (P I, 81).

O dogmatismo pré-kantiano, que pretendia separar esses dois predicamentos, foi obrigado a aceitar também duas liberdades, a saber, a da causa primordial do mundo, para a teologia: de acordo com isso, em Kant tanto a terceira quanto a quarta antinomia se referem à *liberdade*. Em minha filosofia, ao contrário, o simples reconhecimento da estreita necessidade das ações correspondentes à doutrina de que também no ser desprovido de conhecimento é a vontade que se manifesta. Senão na atuação desta necessidade evidente, se disporia a mesma em oposição ao querer, se houvesse efetivamente uma tal liberdade do agir individual e esta não fosse precisamente tão rigidamente como todas as outras ações. – por outro lado, como acabei de mostrar, a mesma doutrina da necessidade dos atos de vontade exige que a existência e a essência do homem sejam obra de sua própria liberdade, *portanto de sua vontade que então possui asseidade*. Sob a hipótese contrária, como já se demonstrou, desapareceria toda a responsabilidade e o mundo moral, assim como o físico, seria apenas uma mera máquina, posta em movimento pelo seu construtor situado fora, apenas para seu próprio entretenimento (P I, 81, *grifo nosso*).

Somente com a noção de asseidade se pode conceber um universo de responsabilidade que elimina a contradição do teísmo e que indica a essência do homem como obra de sua própria liberdade e que, portanto, pode ser imputada sem que nos remetamos a um criador responsável. Com essa indicação fundamental, Schopenhauer pretende fugir e negar a hipótese do mundo meramente físico, um mundo sem um sentido moral.

### **Considerações finais: Asseidade como originalidade**

Se retomarmos, então, a questão que fizemos ao iniciar essa investigação: afinal, a metafísica imanente de Schopenhauer se revela menos dogmática do que as soluções da teologia para as questões da filosofia moral? Podemos afirmar que a solução de Schopenhauer não é idêntica à solução dada pela teologia dogmática, pois Schopenhauer não caracteriza o homem como um ser que é causa de si mesmo, mas que afirma a vontade livre através de sua existência e de seus atos e não é, segundo o filósofo, criatura de um ser transcendente perfeito.

Se essa caracterização ainda apresenta traços de dogmatismo, mesmo que, em aspectos essenciais, não entre em conflito com a pretensão imanente de sua metafísica, vale lembrar que o próprio Schopenhauer afirma que sua filosofia pode ser definida como um dogmatismo imanente.

Poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam, todavia, o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele

é, já que o decompõe em suas partes componentes (P I, 186, grifo nosso).

A questão sobre o recurso de utilizar o conceito de asseidade representar um retorno à metafísica dogmática da escolástica ou a uma formulação da teologia dogmática pode ser respondida pela interpretação do conceito como significando uma “originariedade como condição” (N, 80) e não uma indicação de um *ens causa sui*. O ser humano, portanto, segundo essa concepção, não seria um ente que é causa de si mesmo, mas um ser que afirma a força a partir da qual ele se origina.

Imputabilidade tem a liberdade; esta, porém, tem por sua vez a originariedade como condição. Pois eu quero de acordo com o que sou: por isso devo ser de acordo com o que quero. A asseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria, e Spinoza diz com razão: “*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*”. [Deve-se chamar de livre aquilo que existe unicamente a partir da necessidade de sua natureza, sendo determinado em sua ação somente por si mesmo] (Ética 1, *definitio* 7). Dependência no ser e na essência ligada a liberdade na ação constitui uma contradição” (N, 164).

Para Schopenhauer, portanto, “a asseidade da vontade é... a primeira condição de uma ética séria” (N, 80). Sem que se considere a asseidade não se pode sustentar um sentido moral para o mundo. O ordenamento depende de uma característica humana. O mundo não pode ter apenas um sentido físico e o sentido moral, afirmativo ou negativo, é dado pelos seres que em

si mesmos afirmam a força a partir da qual o mundo todo se origina.

## Referências

DEBONA, V. *Schopenhauer*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2019 (Coleção Pensamento Dinâmico, 15).

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke – Band II*. Hrsg. W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Preisschrift über Die Freiheit de Willens*. Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand. Hrsg. von L. Lütkehaus. Zürich: Haffmans Verlag, 1988 (1988-1989).

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena (P I)*, SW IV. [Fragmentos sobre a História da Filosofia. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003].

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena (P II)*, SW V [Sobre a Religião, Sobre a Ética. Tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012].

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza (N)*. Trad. Gabriel Valladão. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação (W II)*. Tomo II: Suplementos. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a liberdade da vontade* (E I). Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2021.

# Schopenhauer e a religião: figuras de Agostinho e Lutero na obra schopenhaueriana

Gleisy Picoli\*

## Introdução<sup>1</sup>

O objetivo fundamental deste texto consiste em analisar o tratamento dado pelo filósofo Arthur Schopenhauer às doutrinas cristãs de Agostinho e Lutero, com o intuito de esclarecer em que sentido Schopenhauer declara na seção (§) 70 d’*O Mundo* que a sua ética “concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos e no essencial já se achava nestes” (W I, 473). Nosso método de investigação compõe-se das seguintes etapas: (i) estudo dos conceitos “obras da lei” e “obras da fé”, nas visões de Agostinho e Lutero; (ii) análise da leitura schopenhaueriana dos conceitos mencionados; (iii) análise da problemática da linguagem no pensamento schopenhaueriano, bem como do ponto de concordância entre os dogmas da religião cristã e a ética de Schopenhauer.

---

\* Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

<sup>1</sup> Este capítulo apresenta trechos da minha dissertação de mestrado (Cf. PICOLI, *Projeto schopenhaueriano de soteriologia*) e da minha tese de doutorado (Cf. PICOLI, *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*).



## 1. Lei, fé e justificação nas visões de Agostinho e Lutero

Para compreendermos em que consistem as “obras da lei” e as “obras da fé” nas perspectivas de Agostinho e Lutero, investigaremos, primeiro, o que Agostinho entende por livre-arbítrio e liberdade; e, a seguir, quais são as principais divergências de Lutero para com a doutrina agostiniana da liberdade. De acordo com Gilson: “para santo Agostinho, querer é usar o livre-arbítrio, cuja definição sempre se confunde com a de vontade”, por isso, “não se pode suprimir o livre-arbítrio sem, no mesmo instante, destruir, no mesmo golpe, a vontade”<sup>2</sup>. Isso significa que, pelo simples fato de querer, já estamos fazendo uso do nosso livre-arbítrio e, inversamente, sem ele, jamais poderíamos querer alguma coisa. Agostinho ensina então que só é possível querer algo por meio da vontade, de modo que “querer” e “ter vontade de” tornam-se sinônimos. A prova da existência desse querer pode, na visão agostiniana, ser obtida naturalmente, pois cada um possui consciência imediata de sua própria vontade<sup>3</sup>. E, como é por meio da vontade que queremos, logo, tudo o que queremos, nós queremos voluntariamente. Nesse sentido, Agostinho escreve:

não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando o queremos. Eis por que nada se encontra tão plenamente em nosso poder do que a própria vontade. Pois esta, desde que o queiramos, sem demora, estará

---

<sup>2</sup> GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 298-299.

<sup>3</sup> AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, 156-157.

disposta à execução. Assim, podemos muito bem dizer: não envelhecemos voluntariamente, mas por necessidade. Ou: não morremos voluntariamente, mas por necessidade. E outras coisas semelhantes. Contudo, que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos, quem, mesmo em delírio, ousaria afirmar tal coisa?<sup>4</sup>

A vontade agostiniana é livre por definição: Deus nos deu uma vontade livre, para que assim pudéssemos escolher *livremente* entre o bom e o mau – o que equivale a dizer, para que pudéssemos escolher, respectivamente, entre respeitar a ordem de Deus ou transgredi-la. Obviamente que o propósito de Deus, ao nos dar uma vontade livre, era para que agíssemos, por livre escolha, com retidão (seguindo assim a Sua ordem), mas como Adão preferiu pecar, Deus puniu-nos; e, desde então, a nossa vontade se tornou uma contínua escrava do pecado. O apóstolo Paulo expressa esse conflito da vontade da seguinte forma:

realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim (...) querer o bom está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bom que eu quero, mas pratico o mau que não quero<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>5</sup> Rom. 7, 14-19. Em todas as citações de Paulo e Agostinho, trocamos *bem* e *mal* por *bom* e *mau*, porque os últimos é que são termos morais na língua portuguesa. Já na língua alemã, *gut* pode significar tanto *bom* quanto *bem*,

Ter uma vontade pecaminosa não significa, aos olhos de Agostinho, que se peque forçadamente, pois “a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária”<sup>6</sup>. Portanto, o ser humano, mesmo tendo se tornado um escravo do pecado, peca voluntariamente. Essa frase pode parecer contraditória, mas, como assinala Agostinho em *De spirit. et litt.*, XXXI, 32, ainda que alguém faça algo contra a vontade, como, por exemplo, queira o que é bom, mas pratique o mau, é somente pela vontade que também o fato de “não querer” é possível. Noutros termos, ser contra a vontade é ser também pela vontade. Não se pode dizer, portanto, que não há voluntariedade no ato de pecar contra a vontade. Na visão de Brown, porém:

o que Agostinho não conseguia explicar com muita facilidade era que, na prática, a vontade humana não gozava de completa liberdade. O homem descobria-se envolvido em padrões de comportamento aparentemente irreversíveis, sujeito a ânsias compulsivas de se conduzir de maneira contrária a suas

---

dependendo do contexto, enquanto *böse*, nós traduzimos por mau e *schlecht*, por mal. Nesse sentido, Nietzsche escreve, na primeira dissertação da *Genealogia da moral* (intitulada „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“), que apenas *gut und böse* (*bom e mau*) constituem, de fato, juízos de valor moral – o que nunca ocorre com o par *gut und schlecht* (*bem e mal*). E foi justamente para evitar um possível equívoco sobre o seu pensamento que Nietzsche sublinha: “pressuponho que, há muito tempo, tenha ficado suficientemente claro o que eu quero, o que eu quero exatamente com aquela perigosa solução, a qual está escrita no corpo do meu último livro: “Além do bom e do mau” (*„Jenseits von Gut und Böse“*)... Pelo menos, isto não significa “Além do bem e do mal” (*„Jenseits von Gut und Schlecht“*)” (NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, §17, 20-25): Cf. PICOLI, *Projeto schopenhaueriano de soteriologia*, 12.

<sup>6</sup> AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, 75.

boas intenções e tristemente incapaz de desfazer hábitos já estabelecidos<sup>7</sup>.

Concordamos com Brown, quando ele observa que “a vontade humana não gozava de completa liberdade”, porque o conceito agostiniano de livre-arbítrio constitui, sim, um grau de liberdade, mas ele, por outro lado, não representa a liberdade plena (a liberdade propriamente dita) para Agostinho. Na perspectiva agostiniana, um ser humano realmente livre é aquele que segue a ordem de Deus e, por conseguinte, cumpre as Suas leis: “sem dúvida, não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna”<sup>8</sup>. Nesse caso, Agostinho usa a terminologia *libertas*. Já o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), como vimos, coincide com a vontade, a qual, na visão agostiniana, é livre por definição, então, obviamente, o livre-arbítrio constitui também uma espécie de liberdade. Porém, para Agostinho, ele representa um grau menor de liberdade, e é somente o seu uso apropriado que irá constituir a verdadeira liberdade (*libertas*) do ser humano. Dessa forma, na visão agostiniana, alguém poderá usar o pequeno grau de liberdade do seu arbítrio para escolher as más ações, porém, com isso, essa pessoa não será realmente livre. Portanto, afirmar que o ser humano goza do livre-arbítrio não implica na conclusão de que ele seja necessariamente livre, isso irá depender do uso que ele fizer de seu livre-arbítrio. Por isso, Gilson afirma: “com efeito, a liberdade (*libertas*) é apenas o bom uso do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). Ora, se a vontade sempre permanece livre, no sentido

---

<sup>7</sup> BROWN, Santo Agostinho: uma biografia, 183.

<sup>8</sup> AGOSTINHO, O livre-arbítrio, 65.

de livre-arbítrio, ela não é, por consequência, sempre boa e não é sempre livre, no sentido de liberdade”<sup>9</sup>.

De acordo com o pensamento agostiniano, enquanto estava no jardim do Éden, o ser humano vivia plenamente livre, porque seguia as leis de Deus, mas, com a sua expulsão do paraíso, ele foi punido por Deus com o castigo de não mais conseguir agir conforme a Sua vontade, perdendo assim a sua liberdade. Essa ideia de Agostinho, no fundo, não é inovadora, ela tem como base sobretudo as teses de Paulo sobre o ser humano decaído e escravo do pecado, como apontamos alhures. Sendo assim, podemos dizer que, na visão agostiniana, depois da queda, não foi o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) que o ser humano perdeu, mas, sim, a liberdade (*libertas*). A perda do conhecimento (Sabedoria) e da *libertas* na queda do paraíso é justificada por Agostinho da seguinte forma:

nada de espantoso, aliás, se o homem, em consequência da ignorância, não goze do livre-arbítrio de sua vontade na escolha do bom que deve praticar. Ou ainda, se diante da violência de seus maus hábitos carnavais tornados, de certo modo, disposições naturais por efeito do que há de brutal na geração da vida mortal, o homem veja perfeitamente o bom a ser feito e o queira, sem contudo poder realizá-lo. De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma, caso o quisesse. Em outras palavras, é muito justo que quem, sabendo, mas não querendo agir de modo bom, seja privado de perceber o que é bom. E quem não querendo agir de

---

<sup>9</sup> GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 308.

modo bom, quando o podia, perca o poder de praticá-lo quando o quer de novo<sup>10</sup>.

O problema que colocamos agora é o seguinte: como o ser humano pode recuperar a liberdade (*libertas*) perdida na queda? Em virtude de sua natureza pecaminosa, o ser humano decaído é incapaz de alcançar a liberdade por suas próprias forças, já que faz unicamente o mau. Nesse sentido, Vetö tem razão quando se refere à má vontade agostiniana como “impotente”, por ser incapaz de fazer aquilo que quer<sup>11</sup>. Em verdade, recorrendo ao apóstolo Paulo, Agostinho defende que só a graça (vinda de Deus, por intermédio de Cristo) pode restituir tal liberdade: “que é que possuis que não tenhas recebido?”<sup>12</sup>. Portanto, ninguém obtém a graça por esforço próprio. E seu critério é, no fundo, misterioso, porque, para Agostinho, ele pertence apenas a Deus, que dá a graça a uns, em detrimento de outros, mediante uma eleição, cujos critérios são acessíveis apenas a Ele. Em outras palavras: Deus salva quem Ele quer e rejeita quem quer. Então podem perguntar: a virtude não fará decerto alguma diferença no recebimento da graça? A resposta é negativa. A graça é dada ao indivíduo, sem nenhum mérito precedente, pois do contrário, ela não honraria seu próprio nome, isto é, ela não seria de graça<sup>13</sup>. É um erro, portanto, crer que Deus dá a graça a alguém pelo fato dele ser virtuoso. Primeiramente, porque

---

<sup>10</sup> AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, 209-210.

<sup>11</sup> VETÖ, *O Nascimento da Vontade*, 43.

<sup>12</sup> 1 Cor 4, 7. AGOSTINHO, *A Graça (I)*, XXXI, 54.

<sup>13</sup> Rom 11, 6. Agostinho, *A Graça (I)*, X, 16.

ninguém é capaz de cumprir a lei<sup>14</sup>, em virtude do corpo de pecado que habita em cada um, além disso, a lei não salva ninguém, mas, pelo contrário, torna-o um pecador. Foi justamente com a chegada da lei que o ser humano soube que era um pecador, ou incapaz de cumprir os mandamentos de Deus, pois, até então, ele não sabia disso (não havia lei). A lei, na verdade, interveio para que avultassem as faltas. Por isso, o apóstolo se pergunta:

que diremos, então? Que a Lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: *Não cobiçarás*. Mas o pecado, aproveitando-se da situação, através do preceito engendrou em mim toda espécie de concupiscência: pois, sem a Lei, o pecado está morto. Outrora eu vivia sem Lei; mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. Pois o pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me *seduziu* e por meio dele me matou<sup>15</sup>.

Por meio da lei reconhecemo-nos então como transgressores. Na verdade, é a lei que nos faz pecadores, pois, sem ela, não há transgressão, foi por isso que ela veio a nós, segundo o Novo Testamento, para que tivéssemos consciência do nosso pecado e da morte, ambos oriundos do pecado original. A lei revela, portanto, toda a nossa fraqueza e pecaminosidade. Mas

---

<sup>14</sup> A lei mencionada é o Decálogo (dez mandamentos), gravada em tábuas de pedra (Ex 34, 1).

<sup>15</sup> Rom 7, 7-11. Ver também: AGOSTINHO, *A Graça (I)*, XIV, 23.

isso não significa que ela é má, pelo contrário, para Agostinho, a lei é boa e santa. Entretanto, ninguém é capaz de cumpri-la por suas próprias forças, o seu cumprimento só é possível com o auxílio da graça, a qual, por sua vez, depende de Deus, e não de nós. Nesse sentido, Agostinho escreve: “a letra mata, mas o Espírito comunica a vida, pela letra o Apóstolo quer dar a entender com mais evidência o próprio Decálogo escrito em duas tábuas”<sup>16</sup>.

Com a chegada de Cristo, a lei antiga é substituída por uma nova, que se restringe basicamente a dois mandamentos da antiga: amar a Deus e amar ao próximo como a ti mesmo: “desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os profetas”<sup>17</sup>. Sendo assim, Jesus Cristo representa o novo Adão, na visão do cristianismo. Em contrapartida ao primeiro Adão (ou velho homem), que nos deu a morte, Jesus (o novo homem) morre para nos dar a vida. Cristo é, portanto, o mediador que une novamente o ser humano, agora restaurado, ao Pai: “assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida”<sup>18</sup>.

O que, de fato, o ser humano recebe com a graça é a fé em Cristo para executar boas ações, por isso, as “obras de amor” são também chamadas de “obras da fé”. Com a fé agindo no indivíduo agraciado, as boas obras (ou obras de amor) devem ser realizadas, porque “a fé, se não tiver obras, está morta em seu

---

<sup>16</sup> AGOSTINHO, *A Graça (I)*, XIV, 24.

<sup>17</sup> Mt, 5, 17. Agostinho se refere ao conhecimento dado pela nova lei (também chamada de Nova Aliança), feita por Cristo entre Deus e o ser humano, da seguinte forma: “não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações, porque foi escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo”. (AGOSTINHO, *A Graça (I)*, XX, 35. Ver também: 2 Cor 3, 6).

<sup>18</sup> 1 Cor 15, 22.



isolamento”<sup>19</sup>. É assim que um pecador é justificado, não pelas obras da lei, mas, sim, pelas obras da fé<sup>20</sup>. Mas o indivíduo que realiza boas ações jamais deve se gabar das boas obras como se fossem suas, como se fosse ele quem, de fato, agisse, porque:

embora pertença ao homem realizá-la, é também uma dádiva divina; assim, não tenhas dúvida de que é uma obra [de amor] divina. Neste sentido diz o Apóstolo: *pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua boa vontade* (FL 2, 13)<sup>21</sup>.

À luz da posição de Paulo, Agostinho defende que o ser humano de fé nunca se torna plenamente justo nesta vida; ele vai se libertando do corpo de pecado, aos poucos, gradativamente. Embora cada vez mais justo, sua justificação propriamente dita, segundo os preceitos do catolicismo, não ocorre jamais imediatamente, de uma só vez<sup>22</sup>. O apóstolo Paulo usa a palavra “transformação” (outras traduções preferem o termo “transfiguração”), para expressar o processo gradual da justificação: “e todos nós, com o rosto desvendado, contemplando como por espelho, a glória do Senhor, somos

---

<sup>19</sup> Tg 2, 17.

<sup>20</sup> Tg 2, 24.

<sup>21</sup> AGOSTINHO, *A Graça* (I), II, 2.

<sup>22</sup> Segundo Gilson: “a partir do momento em que recebem a graça, eles [aqueles que vivem um segundo nascimento] renascem de alguma maneira de dentro; uma vida nova se desenvolve neles que, crescendo **progressivamente**, elimina pouco a pouco a vida terrestre e a substitui até que, após a morte, finda substituindo-a completamente” (GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 324; GP).

transformados de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito”<sup>23</sup>.

A posição de Lutero coincide com a de Agostinho, no que diz respeito à liberdade como sendo um fruto da graça, isto é, um *opus alienum* [obra alheia], e não obra humana. Lutero concorda, portanto, que a vontade do ser humano decaído é ineficaz para atuar, sem o auxílio da graça, em prol de sua própria salvação. Por isso, do ponto de vista de Lutero, nós não temos mais o livre-arbítrio da vontade, e sim o que ele denomina de servo-arbítrio, porque qualquer arbítrio humano é inteiramente subjugado pela influência do pecado. Além disso, a ideia de que o indivíduo agraciado ia se tornando gradualmente livre não agradava a Lutero<sup>24</sup>. Para Lutero, esse indivíduo deveria ser primeiramente justificado (momento em que Deus decide perdoar os seus pecados, tornando-o instantaneamente justo, e não lhe atribuindo mais pecado algum), para assim se tornar capaz de realizar boas obras. Isso significa que, independentemente das obras que fizer posteriormente, o indivíduo justificado já é considerado justo aos olhos de Deus. Essa doutrina de Lutero é conhecida pelo nome de “justificação somente pela fé” (*sola fide*), obtida pelo intermédio da graça. Na visão luterana, não há, portanto, participação ativa do ser humano para cooperar com sua justificação, como defende Agostinho, através das obras de amor. Para Lutero, o ser humano é totalmente passivo com relação à sua própria justificação, por isso, ele afirma: “as obras

---

<sup>23</sup> 2 Cor 3, 18.

<sup>24</sup> Com relação à doutrina de Lutero, Skinner afirma: “a justificação do pecador vem primeiro, e ocorre “não aos pedaços, mas de uma vez só” (SKINNER, *Fundações do Pensamento Político Moderno*, 291).

boas e justas jamais tornam o homem bom e justo, mas o homem bom e justo realiza obras boas e justas”<sup>25</sup>, pois:

é a fé que o torna justo e o faz realizar boas obras. As obras, portanto, não tornam ninguém justo, e o homem deve ser justo antes de realizá-la; assim, fica evidente que somente a fé, por pura graça, por intermédio de Cristo e de sua Palavra, torna a pessoa suficientemente justa e bem-aventurada<sup>26</sup>.

## 2. Schopenhauer como leitor de Agostinho e Lutero

Além das famosas referências ao cristianismo nas obras schopenhauerianas publicadas, especialmente n’*O Mundo*, podemos encontrar muitas passagens dos Coríntios, dos Romanos, do Evangelho de Matheus, dentre outras, nos *Manuscritos* de Schopenhauer. Já no primeiro *Manuscrito* (1804-1818), notamos a associação de Schopenhauer, a qual ele repetirá em sua obra capital, entre a Ideia platônica de ser humano e Adão (HN I, 86-87). Esse mesmo *Manuscrito* nos revela como Schopenhauer interpreta a doutrina do pecado original e da graça: “se olharmos para a Ideia platônica de ser humano, então nós vemos que a queda de Adão expressa a natureza finita, animal e pecadora do ser humano (...) então, por esse lado, o humano é um ser destinado à finitude, ao pecado e à morte”, escreve Schopenhauer, que prossegue dizendo: “Adão condenou o ser humano (na Ideia platônica) ao pecado e à morte, e Jesus o salvou” (*Id. Ib.* Ver também: HN II, 392). Em outra passagem do

---

<sup>25</sup> LUTERO, *Da liberdade do cristão*, 55.

<sup>26</sup> *Idem*, 57.

mesmo *Manuscrito*, o autor diz que, segundo a Igreja cristã, através da queda de Adão, todos nós estamos condenados à morte eterna (HN I, 207).

Em geral, quando o assunto é o cristianismo, os *Manuscritos* mostram-nos um maior número de referências à doutrina de Lutero, em detrimento da doutrina de Agostinho. Por exemplo, ao discorrer sobre a doutrina da graça e associá-la à sua filosofia, é o pensamento de Lutero que se sobressai para Schopenhauer, como podemos conferir abaixo:

a doutrina que Lutero defendeu tão intensamente [...], a saber: “que não as obras, mas sim a fé nos faz bem-aventurados” tem sua explicação a seguir: se fossem as obras, então, a virtude nada mais seria do que egoísmo amplamente metódico, perspicaz [...]. Mas a crença “de que nós só somos redimidos por meio do mediador, através da graça, intermediação e aceitação de nossa imensa culpa”, implica que a nossa condição é originalmente pecaminosa e deplorável; que nós pertencemos à morte; que nós necessitamos então de uma salvação Dele; que nós mesmos somos essencialmente tão firmemente ligados ao mau que a nossa ação nunca pode fazer o suficiente à justiça; segue-se daí que a fé, a qual consiste num reconhecimento constantemente vivo desta verdade, não surge ela mesma por nossa vontade livre, mas sim chega “de fora” através da graça. Isso significa que a salvação é alheia à nossa pessoa e aponta para uma negação, uma renúncia dessa pessoa: – que diz essa crença senão que toda a vida, enquanto essencialmente má e miserável deve ser abandonada e todo nosso

querer deve ser negado? [...] As obras são exigidas por Lutero como decorrentes dessa fé, como provas, frutos dela, e não absolutamente como feitos para alguma reivindicação de mérito ou recompensa, e sim como ocorrência totalmente voluntária e gratuita (HN I, 464).

Sendo assim, acreditamos que, durante o período do primeiro *Manuscrito*, o qual precede a publicação da primeira edição d'O *Mundo*, Schopenhauer tem especialmente o pensamento de Lutero como referência para os seus estudos acerca da graça. Nos demais *Manuscritos* não há também uma análise profunda da filosofia de Agostinho. Por exemplo, no segundo *Manuscrito* (1809-1818), de significativo sobre o pensamento agostiniano, podemos destacar um breve comentário acerca do mau como privação (HN II, 227). No terceiro *Manuscrito* (1818-1830), bem como no quarto *Manuscrito* (1830-1852), ressaltamos a menção à disputa entre agostinianos e pelagianos (HN III, 427; HN IV, I, 157). Segundo Koßler, é somente depois da segunda edição d'O *Mundo* (1844) que Schopenhauer parece ter alcançado, através da obra *De civ. Dei*, uma visão mais abrangente da doutrina madura de Agostinho; e a prova disso estaria nas citações de Agostinho contidas na primeira edição do *Parerga und Paralipomena* (1851), mais precisamente, nos seguintes pontos: P I, 309; P II, 321<sup>27</sup>. “Na década entre a publicação do *Parerga* e a morte de Schopenhauer”, escreve Koßler, “ocorre a discussão mais detalhada e fecunda com Agostinho”<sup>28</sup>. Koßler observa, então, que Schopenhauer

---

<sup>27</sup> KOBLER, »Eine höchst überraschende Uebereinstimmung«, 118.

<sup>28</sup> Idem, ibidem.

acrescenta citações de Agostinho nas edições seguintes de algumas de suas obras:

as últimas edições d'*Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* (segunda edição) e d'*O Mundo como Vontade e Representação* (terceira edição), assim como as novas edições planejadas de *Sobre a Vontade na natureza* (terceira edição) e de *Parerga e Paralipomena* (segunda edição), que só foram publicadas postumamente, receberam muitas adições com citações de Agostinho, que foram extraídas exclusivamente de *De civitate dei*<sup>29</sup>.

Portanto, as citações de Agostinho, sobretudo as do *De civ. Dei*, que hoje vemos nas obras de Schopenhauer, nem sempre estiveram ali presentes. As menções ao cristianismo que, antes, tinham apenas Lutero como o único representante, passaram a ter também referências de Agostinho; e este é visto como alguém que iluminou o caminho daquele: “Agostinho é a estrela-guia de Lutero” (P II, 326), afirma Schopenhauer. De qualquer modo, Schopenhauer considera ambos os nomes quando menciona a doutrina do cristianismo em suas obras, ainda que não esconda a sua preferência pela perspectiva luterana, como nos revela uma passagem na qual Schopenhauer afirma que “LUTERO procurou restabelecer e purificar de erros” (W I, 470) a doutrina originária e evangélica do cristianismo. Por outro lado, Schopenhauer critica Lutero, alegando que, no princípio ascético, ele ataca o coração do cristianismo (W II, 745).

---

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*.

Dentre os trechos que nos revelam o apreço de Schopenhauer pelo cristianismo, destacamos um deles, pertencente à seção (§) 70 d'O *Mundo*, quando o próprio autor identifica pontos em comum entre a doutrina cristã e a sua filosofia:

vemos que a autêntica virtude e a santidade de disposição têm sua primeira origem não no arbítrio ponderado (obras), mas no conhecimento (fé): exatamente como desenvolvemos a partir do nosso pensamento capital. Se as obras oriundas de motivos e resoluções ponderadas fossem aquelas que conduzissem à bem-aventurança, então a virtude, de qualquer ângulo que se a observasse, nada seria senão um egoísmo prudente, metódico, perspicaz. – Porém, a fé com a qual a Igreja cristã promete a salvação é esta: assim como todos nós, através do pecado original do primeiro humano, participamos do pecado e estamos destinados à morte e à perdição, assim também só pela graça e pelo divino mediador que assume a nossa culpa é que podemos ser redimidos, e isso, em realidade, sem mérito algum nosso (da pessoa), pois o que pode provir do ato intencional das pessoas (determinado por motivos), ou seja, as suas obras, jamais pode por sua natureza mesma nos justificar, precisamente porque é um ato INTENCIONAL, produzido por motivos, portanto *opus operatum* (W I, 471-472).

Agostinho, Lutero e Schopenhauer concordam, pois, ainda que por diferentes vias, que a liberdade nunca é o resultado de um trabalho humano. Por isso, Schopenhauer repete em sua filosofia a expressão “graça”, para dizer que a liberdade

conquistada na negação da vontade “chega de fora, voando”, como um *opus alienum* [obra alheia]. Nesse sentido, ainda que Agostinho tenha se esforçado para defender que o livre-arbítrio é um grau de liberdade (porém, não a verdadeira liberdade), na visão de Schopenhauer, a doutrina de Lutero é mais interessante, pois se a vontade humana é sempre propensa ao mau, então ela não é livre, por conseguinte, não há livre-arbítrio<sup>30</sup>.

De acordo com a doutrina de Schopenhauer, todo agir humano ocorre necessariamente a partir de motivos; e cada indivíduo age conforme a sua essência (seu caráter), que é inata e imutável. Portanto, em todas as suas ações, o indivíduo sempre procura satisfazer apenas aos fins egoísticos de sua própria vontade. Sendo assim, segundo a nossa interpretação da filosofia schopenhaueriana, ninguém deixa de satisfazer a própria vontade em prol da vontade alheia (compaixão), ou mesmo, deixa de agir (ascetismo) por meio de uma decisão ponderada, mas sim por meio de algo semelhante ao que os cristãos denominavam de *opus alienum*<sup>31</sup>. Como a causa desses acontecimentos extraordinários excede o princípio de razão, não conseguimos explicá-los, por isso, Schopenhauer os considera um mistério: “*la liberté est un mystère*”

---

<sup>30</sup> Para Schopenhauer, todo ato de vontade é a consequência *necessária* de uma causa, enquanto a liberdade é a negação de qualquer necessidade. Logo, do ponto de vista do autor, nenhuma de nossas ações é livre, todas são necessárias. Schopenhauer dedica-se exaustivamente em refutar a tese do livre-arbítrio no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*.

<sup>31</sup> Para uma interpretação da compaixão como um grau de liberdade, ver: BARBOZA, *Negação da vontade e significação moral do mundo em Schopenhauer*, 177-190. Para uma interpretação contrária, isto é, de que não há graus de liberdade, ver: BASSOLI, *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*.



(E I, 454) e “este processo [da compaixão] é, eu repito, misterioso” (E II, 163). Então, do ponto de vista schopenhaueriano, os cristãos têm razão quando dizem que as “obras da lei” não salvam, mas somente as “obras da fé” (exequíveis apenas com o recebimento da graça), já que nenhuma ação humana, para Schopenhauer, pode justificar, visto que ela é sempre intencional. Nesse sentido, Schopenhauer escreve:

a doutrina da eleição e não eleição pela graça (Rom. IX, 11-24) nasceu da intelecção de que o ser humano não muda, mas sua vida, seu caráter empírico é apenas o desdobramento do caráter inteligível. Por isso, já desde o seu nascimento, sua ação e omissão, salvação ou condenação, é algo irrevogavelmente determinado (HN I, 461. Ver também W I, 339).

Schopenhauer também está de acordo com os cristãos sobre a necessidade da nossa salvação, por isso, afirma:

o nosso estado originário é essencialmente sem salvação, em relação ao qual, portanto, precisamos de REDENÇÃO; nós mesmos pertencemos em essência ao que é mau e somos tão firmemente atados ao mau que nossas obras, segundo lei e prescrição, isto é, conforme motivos, jamais podem satisfazer suficientemente à justiça nem nos redimir, mas a redenção só pode ser ganha por meio da fé, isto é, por um modo de conhecimento convertido; e essa fé mesma só pode dar-se mediante a graça, portanto, como que chega de fora: isso significa que a salvação é algo completamente alheio à nossa pessoa e aponta

para uma negação e supressão necessária à salvação dessa pessoa (W I, 472).

Por outro lado, Schopenhauer – que, segundo Nietzsche, é o único filósofo alemão honestamente ateu – defende a aseidade da vontade: somos obras de nós mesmos<sup>32</sup>. Tal posição ateia de Schopenhauer obviamente que, neste ponto, contrapõe-se às teses dos cristãos que acreditam na existência do ser humano como obra de um Deus. Para Schopenhauer, o ser humano só pode ser moralmente livre se a sua existência for o seu próprio ato criador, que é também a condição de sua responsabilidade moral, como ele mesmo escreve, respectivamente, em *Sobre a liberdade da vontade* e no *Parerga*:

a responsabilidade recai sobre aquele que o colocou [o peso na balança], isto é, o ser humano cuja obra tem tais inclinações. Isso apenas acontece quando ele mesmo é sua própria obra, isto é, tem aseidade (*Aseität*), é responsável por suas ações (E I, 431).

um ser [...] é mal CRIADO, se é mal CONSTITUÍDO, e mal CONSTITUÍDO se age, isto é, opera mal. Consequentemente, a CULPA do mundo, assim como do seu MAL [...] sempre volta ao seu autor (P I, 70).

---

<sup>32</sup> Segundo Cacciola, a palavra aseidade foi criada por Duns Scot e vem de *aseitas*, termo latino que significa “a partir de si”, em oposição a *ens ab alio*, a partir de um outro (CACCIOLA in: SCHOPENHAUER, *Fragmentos para a história da filosofia*, 48). Para maiores detalhes sobre o conceito de aseidade na filosofia schopenhaueriana, eu indico o capítulo de Eli Vagner Rodrigues neste mesmo livro: RODRIGUES, *Asseidade e culpa no ordenamento moral do mundo*.

De acordo com Schopenhauer, foi justamente para se esquivar da conclusão de que Deus seria o responsável pelas más ações de suas criaturas que Agostinho procurou defender o *liberum arbitrium* (E I, 430), pois assim ele isentava Deus de qualquer culpa, enquanto colocava no ser humano a responsabilidade de todo o mau do mundo.

### 3. O indizível como cenário das éticas cristã e schopenhaueriana

Logo após apontar a convergência entre a sua filosofia da negação da vontade e a doutrina da liberdade cristã, especialmente com a visão de Lutero, Schopenhauer afirma na § 70 d'O *Mundo* que a sua doutrina não é nova em essência, mas tão somente em sua expressão, como podemos conferir abaixo:

recorri aqui aos dogmas da religião cristã, eles mesmos estranhos à filosofia, apenas para mostrar que a ética oriunda da nossa consideração, que é coerente e concordante com todas as partes desta, embora nova e surpreendente em sua expressão, *de modo algum o é em sua essência*; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos e no essencial já se achava nestes; também concorda com a mesma exatidão com as doutrinas e os preceitos éticos que foram expostos de forma bem diferente nos livros sagrados da Índia (W I, 472; GP).

Do nosso ponto de vista, a declaração acima refere-se à questão da linguagem. Em essência, o assunto principal dos dogmas cristãos e do livro IV d'O *Mundo* é o mesmo, a saber, a

liberdade, quando então, para os cristãos, ocorre a união com Deus, ou aquilo que Schopenhauer denomina de negação da vontade. Por isso, Schopenhauer diz que esse assunto já fora dito, há tempos, pelo cristianismo, porém, na linguagem alegórica. No fundo, o que distingue uma doutrina da outra é apenas a linguagem utilizada por elas; e, segundo o próprio Schopenhauer, ele é o primeiro a expressar abstratamente e purificado de todo elemento mítico a essência íntima da santidade, embora ele mesmo reconheça que:

isso foi imediatamente conhecido e expresso em atos por todos os santos e ascetas que, apesar do mesmo conhecimento íntimo, empregavam todavia uma linguagem bem diferente, segundo os dogmas uma vez absorvidos em sua razão, e devido aos quais um santo indiano ou cristão ou lamaísta tem de fornecer um relato muito diferente dos seus atos, que todavia é irrelevante em referência à coisa mesma. Um santo pode estar convencido das mais absurdas superstições, ou, ao contrário, ser um filósofo: é indiferente. Apenas a sua conduta o evidencia como santo: pois só ela, em termos morais, procede não do conhecimento abstrato, mas sim do conhecimento imediato do mundo e da sua essência, apreendido intuitivamente, e expresso por ele em dogmas apenas para satisfazer a sua faculdade racional. Nesse sentido é tão pouco necessário o santo ser um filósofo quanto o filósofo ser um santo<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Idem, 445.

Em verdade, para Schopenhauer, nenhuma linguagem é capaz de dizer o que é a essência íntima do mundo, porque o conhecimento do qual procede a negação da vontade é intuitivo, e não abstrato, por conseguinte, sua melhor expressão é o ato, a conduta propriamente dita do santo. Por meio da linguagem, seja ela alegórica (como fazem as religiões através dos dogmas) ou filosófica, conseguimos, no máximo, uma descrição meramente abstrata, geral e, por conseguinte, fria do que é tal essência. Nesse sentido, podemos dizer que, do ponto de vista de Schopenhauer, todas as linguagens falham ao tentar *dizer* o que é a essência íntima do mundo<sup>34</sup>. Isso explica por que o autor nada pode dizer sobre o que, de fato, se ganha e guarda com a negação da vontade, como ele mesmo nos confessa:

a minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter NEGATIVO, portanto, é concluída com uma negação. A saber, ela não pode falar aqui senão daquilo que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo, de que é tão somente um nada relativo, não absoluto (W II, 729. Ver também: HN III, 345).

Schopenhauer está ciente de que, ao defender o limite da linguagem, sua doutrina deixa muitas questões por responder. O autor pronuncia-se a esse respeito no *Suplemento 50*

---

<sup>34</sup> Como abordei na minha tese de doutorado, do meu ponto de vista, a linguagem alegórica pode, por sua vez, *mostrar* o que é tal essência, como fazem os poetas. Cf. PICOLI, *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*.

(“Epifilosofia”), quando ensina que a sua filosofia é “imane” no sentido kantiano, porque não tira conclusão sobre o que existe para além de toda experiência, mas, pelo contrário, capta o ser do mundo, sua coerência interior consigo mesma, e:

justamente por isso ela ainda deixa muitas questões sem resposta, a saber, porque o que foi factualmente demonstrado é assim e não de outra maneira etc. Só que tais questões, ou antes as respostas a elas, são propriamente dizendo transcendentais, isto é, não podem ser pensadas por intermédio das formas e funções do nosso intelecto, não cabem nestas (W II, 763).

A conclusão que se segue é a de que a essência do mundo se torna impossível de ser conceituada. Nesse ponto, o pensamento de Nishida, fundador da Escola de Kyoto, coincide com a visão schopenhaueriana, pois Nishida diz: “a verdade perfeita não pode ser expressa em palavras, de modo que os conceitos, tais como a verdade científica não podem ser considerados verdade perfeita”<sup>35</sup>. Na verdade, para Schopenhauer, se não podemos conhecer algo, não podemos nem mesmo pensar nele (pois o pensamento fundamenta-se na intuição empírica), nem tampouco dizer algo sobre ele (pois a linguagem serve para que o ser humano comunique, seja por meio da escrita ou da fala, o que ele pensa). Sendo assim, como o mundo do em-si se encontra fora do âmbito do nosso conhecimento, de acordo com a doutrina schopenhaueriana, não

---

<sup>35</sup> NISHIDA, *Indagación del bien*, 67.

podemos pensá-lo, nem tampouco dizê-lo. Nesse sentido, Barboza observa o seguinte:

nota-se, assim, o objetivo de Schopenhauer com a sua teoria da linguagem e os níveis de realidade que ela expressa. No fundo, ele prepara o terreno para revolucionar a tradição filosófica ocidental, a saber, o princípio do mundo não é algo racional, inteligível, mas antes algo volitivo, cego e sem-fundamento. A expressão conceitual jamais a alcança. O real, portanto, furta-se ao princípio de razão. Numa palavra, o fundo último das coisas é a-lógico, irracional. Logo, conclua o leitor, nenhuma teoria do juízo e da linguagem pode dizer algo de extremamente significativo sobre a natureza das coisas (...) o mais detalhado estudo sobre a razão e a estrutura da linguagem jamais revelará o que é o mundo. A filosofia não se confunde de maneira alguma com a filosofia da linguagem, já que o mundo, no seu íntimo, é absurdo e somos assim impotentes com a reflexão para atribuir-lhe algum sentido lógico. O fio condutor do princípio de razão nunca alcança um fim último, nem pode fornecer uma explicação completa e suficiente do mundo, porque jamais toca a essência mais íntima dele, jamais vai além da representação, antes, basicamente, somente conhece a relação de uma representação com outra representação, e assim, não vai além desta<sup>36</sup>.

Barboza aponta, portanto, para uma questão importantíssima no sistema de Schopenhauer: “filosofia da linguagem”, no fundo, não tem nada a ver com “filosofia”, pois,

---

<sup>36</sup> BARBOZA, *Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer*, 134.

no final das contas, a primeira acaba se limitando ao mundo da representação. De outra forma, podemos dizer que a filosofia da linguagem consegue nos dizer *como* o mundo é, mas não o *quê* ele é, por isso, concordamos com Giacoia, quando ele diz:

Schopenhauer não perdia de vista a limitação representada pelo conhecimento meramente teórico e conceitual, que tem a natureza de um transcendentalismo da representação. À natureza desse sistema transcendental pertence a limitação de acordo com a qual ele só pode nos proporcionar o conhecimento de *relações*, apenas exibir a rede infinita do *como das coisas*, das regras de modificação, seus estados, sem jamais atingir a dimensão de seu *o quê* (*Was*) - a realidade íntima ou seu ser<sup>37</sup>.

Portanto, na visão schopenhaueriana, nenhuma linguagem consegue, de fato, *dizer o que é* a essência da santidade, porque a linguagem científica, fruto de nossos conceitos, não a alcança. Conforme defendemos, os cristãos, por sua vez, encontraram uma solução para esse problema da linguagem, recorrendo às alegorias. Por meio de um veículo mítico, eles conseguiram, pelo menos, *mostrar* de forma alegórica (como faz a poesia) o que é tal essência. Desse modo, Schopenhauer afirma: “nós vemos todas as religiões, em seu ponto culminante, desembocarem no misticismo” (W II, 728), já que, para o autor, “misticismo (*Mystik*), no sentido amplo do termo, é toda

---

<sup>37</sup> GIACOIA, *Princípio de individuação e originação interdependente: Schopenhauer e o buddhismo - um diálogo Ocidente-Oriente*, 94.



orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto, em geral, por conhecimento algum”<sup>38</sup>. A doutrina de Schopenhauer, por sua vez, recomenda-nos, nesse momento, o silêncio, como observa Barboza:

é no silêncio que se apreende o *quê* do *como* do mundo. Semelhante limite da expressão linguística é sintomaticamente indicado na “palavra” final de Schopenhauer, grafada no último termo do livro IV de sua obra, e destacada de todo o corpo do texto por um travessão, “- *Nichts*” - nada<sup>39</sup>.

Sendo assim, podemos dizer que Wittgenstein se mostra um excelente schopenhaueriano ao preferir o silêncio a qualquer linguagem para lidar com o místico, como nos revela o seu último aforismo do *Tractatus*: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se silenciar”<sup>40</sup>.

## Referências

*A Bíblia de Jerusalém*. Tradutor de Romanos, Gálatas e Filemon: Calisto Vendrame. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

AGOSTINHO. *A Graça (I): O espírito e a letra. A natureza e a graça. A graça de Cristo e o pecado original*. Tradução de Augustinho Belmonte. 1 ed. São Paulo: editora Paulus, 1999.

---

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>39</sup> BARBOZA. In: SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, XXI.

<sup>40</sup> WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 261.

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 1 ed. São Paulo: editora Paulus, 1995.

BARBOZA, J. *Negação da vontade e significação moral do mundo em Schopenhauer*. Nietzsche - Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo, Fortaleza, vol. I, pp.177-190, 2015.

BARBOZA, J. Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50 n. 1, p. 127-135, mar. 2005.

BARBOZA, J. In: SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015; pp. IX-XXIV.

BASSOLI, S. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2005.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2005.

CACCIOLA, M. L. Nota. In: SCHOPENHAUER. *Fragments para a história da filosofia*. 1 ed. Tradução de M. L. Cacciola, São Paulo: Iluminuras, 2003.

GIACCOIA, O. Princípio de individuação e originação interdependente: Schopenhauer e o buddhismo - um diálogo Ocidente-Oriente. In: Florentino Neto, A.; Giacoia, O. (Orgs).

*Buddhismo e filosofia em diálogo*. Campinas: Editora PHI, 2014; pp.93-114.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso editorial/ Paulus, 2006.

KOßLER, M. »Eine höchst überraschende Uebereinstimmung«. Zur Augustinus-Rezeption bei Arthur Schopenhauer . In: N. Fischer (Hrsg.). *Augustinus Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Band 2, von Descartes bis in die Gegenwart, 2009, pp. 111-125.

LUTERO, M. *Da liberdade do cristão*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: UNESP, 1998.

NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. In: *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 1999.

NISHIDA, K. *Indagación del bien*. Tradução de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995; p.67.

PICOLI, G. *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*. 2018. 175p. Tese (doutorado em filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2018.

PICOLI, G. *Projeto schopenhaueriano de soteriologia*. 2013. 138 p. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, Campinas, 2013.

RODRIGUES, E. V. F. Asseidade e culpa no ordenamento moral do mundo. In. Debona, V.; Picoli, G.; Rodrigues, E. V. F. (Orgs.). *Schopenhauer e a religião*. Florianópolis: NéfitOnline, 2021.

SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*. Hübscher, A. (Hrsg.). Frankfurt a.M., Waldemar Kramer, 1966-1975.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena I (P I)*. Lütkehaus, L. (Hrsg.). Zürich: Haffmans, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena II (P II)*. Lütkehaus, L. (Hrsg.). Zürich: Haffmans, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *Über die Freiheit des Willens (E I)*. Lütkehaus, L. (Hrsg.). Zürich: Haffmans, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral (E II)*. Tradução de M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação (W I)*. Tomo I, 2ª ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação (W II)*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SKINNER, Q. *Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VETÖ, M. *O Nascimento da Vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

Acesse gratuitamente as publicações da *Néfi*Online, editora do Núcleo de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, em: <http://www.nefipo.ufsc.br/nefionline-2/>