

SCHOPENHAUER, FILÓSOFO DO ABSURDO

(*Schopenhauer, philosophe de l'absurde*)

publicado em co-edição por Quadrige/ Presses
Universitaires de France, 1994 (2ª. Edição)

Traduzido por : *Maria Marta Guerra Hussein*,
Departamento de Filosofia da UFRN
Tradução da 1ª. parte do livro de ROSSET, Clément

PRELACIO

O objetivo destes dois ensaios é o de propor uma releitura de Schopenhauer à luz das duas maiores características da sua filosofia: de um lado, sua abordagem da filosofia genealógica (Marx, Nietzsche e Freud), e do outro lado a intuição do absurdo, que assegura à filosofia de Schopenhauer sua profunda unidade (seu "pensamento único"). Tratar-se-à portanto de encontrar na teoria da vontade os elementos de uma ruptura definitiva com uma determinada filosofia clássica, e o verdadeiro ponto de partida de uma vasta reviravolta filosófica da qual o marxismo, o nietzschianismo e a psicanálise representam, no presente, os principais resultados; e de demonstrar além disso que os próprios termos desta teoria conduzem Schopenhauer, não a uma filosofia genealógica, mas a uma filosofia do absurdo da qual encontramos numerosos ecos na literatura e no pensamento contemporâneos.

Estes dois temas, que representam uma contribuição essencial à história das idéias, são suficientes para fazerem de Scho-

Princ.	Natal	Ano 3	n. 4	p. 178-211	jan./dez. 1996
--------	-------	-------	------	------------	----------------

penhauer um pensador de primeira linha. O descrédito considerável no qual caiu sua filosofia parece ter tido origem principalmente no manifesto esquecimento dessas características maiores, que se acompanha, em quase todos os estudos schopenhauerianos, do evidenciamento exclusivo das características secundárias: pessimismo, idealismo estético, moral da piedade e da renúncia. No caso de Schopenhauer, essa indigência coloca um problema particular. É digno de nota que a influência cada vez mais considerável dos filósofos genealógicos, bem como o interesse manifesto contemporaneamente pelas expressões literárias e estéticas do absurdo, não tenham provocado uma renovação do interesse pela sua obra. Sabemos com que amargura ele se surpreendia constantemente, após a publicação do *Mundo como vontade e representação*, de que a filosofia continuasse seu caminho habitual como se ele nada tivesse escrito. Nos nossos dias, essa amargura seria ainda mais cruel pela visão da filosofia trilhando os caminhos por ele traçados, sem qualquer referência a seu nome. Esta situação paradoxal, feita sob medida para levar aos extremos a vaidade ferida de Schopenhauer, pede alguns esclarecimentos.

Na origem desta ingratidão podemos invocar, numa primeira análise, algumas razões superficiais que têm contudo sua importância. Muito da incompreensão e do desprezo provêm do simples desconhecimento do autor. A imagem usual legada por uma certa tradição, saída principalmente de uma popularidade equívoca que beneficiou Schopenhauer há uns 50 anos atrás, representa hoje um pano de fundo que mascara sua obra e a apresenta sob um preconceito desfavorável. Basta consultar os numerosos estudos sobre Schopenhauer surgidos entre os anos de 1890 e 1910, para perceber a que ponto a ênfase era invariavelmente conduzida para os aspectos mais detratáveis de sua filosofia, bem como sobre os aspectos equivocados da sua personalidade; os quais até agradaram durante um certo tempo, mas parecem hoje dos mais suspeitos: somente interessava o moralista de salão, o homem dos mil

sarcasmos, asceta e generoso em seus livros, egoísta e gozador na vida particular; homem bizarro e caprichoso, vaidoso até a loucura, de humor sombrio e moroso. São estes os breves traços do herói romântico, espécie de *René* alemão, que teria tirado das suas crises de tédio suas teorias filosóficas disfarçadas em poemas. Esta imagem permaneceu suficientemente forte para que hoje um sério historiador da filosofia tenha colocado a seguinte questão: a vida cotidiana de Schopenhauer estaria de acordo com a sua moral?¹ (GUERLOT).

Para explicar semelhantes desprezos, teremos ocasião de invocar também algumas razões mais profundas relacionadas com a situação de "bastardo" ocupada por Schopenhauer na história da filosofia. A sua melhor originalidade encontra-se muitas vezes encerrada na epiderme de uma filosofia "pós-kantiana" e afogada em análises pseudo-clássicas que fazem o mérito dos historiadores da filosofia. Como demonstrou recentemente Gardiner (P. GARDINER, *Artur Schopenhauer*, Penguin Books, 1963), ele foi ao mesmo tempo um mal sucedido continuador de Kant, e um mal sucedido inovador no terreno da psicologia: a aparição de temas revolucionários nem sempre encontra nele sua expressão mais rigorosa. Muitos dos erros e incoerências observadas podem ser postos na conta deste "insucesso" que trai a um só tempo a expressão kantiana e a expressão genealógica.

Nosso propósito aqui será portanto o de dar créditos a Schopenhauer. Para fazer justiça à sua filosofia e medir a importância da sua contribuição, certamente teremos de esquecer alguns aspectos. Por trás de um moralismo de fachada, de uma estética de inspiração suspeita e de um pessimismo fora de moda, encontram-se os elementos essenciais de uma *conversão* que está na origem de todo um futuro filosófico. Continua verdadeiro que depois de Schopenhauer alguma coisa rompeu-se em definitivo no seio da filosofia ocidental; que ele, quer queiramos ou não, permanece um precursor muito mais revolucionário do que o que costumamos

reconhecer, e até mais do que ele próprio pensava. Sem duvida, Schopenhauer não foi nem Freud, nem Marx nem Nietzsche; entretanto seu pensamento contém em potência um sem número dos temas freudianos, marxistas e nietzschianos. Portanto, ao invés de rejeitá-lo desdenhosamente como é de bom tom nos meios filosóficos contemporâneos, nós nos dedicaremos a destacar sua originalidade; tentando mostrar como e porque a ruptura que ele audaciosamente introduziu na filosofia não foi completada por ele próprio, mas somente e timidamente começada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

As citações de Schopenhauer são extraídas dos livros mencionados pelas seguintes abreviações:

1. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. J. A CANTACUZÈNE, Paris: Germer Baillièrè, 1882 Q.R.
2. *Le monde comme volonté et comme représentation*, tradução de A. BURDEAU, nova edição revista e corrigida por R. ROOS, P.U.F., 1966. Monde
3. *Essai sur le libre arbitre*, trad. De S. REINACH, Alcan, 1977..... L. A
4. *Le fondement de la morale*, trad. A. BURDEAU, Germer Baillièrè, 1879..... F. M.

Para os *Parerga et Paralipomena*:

1. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. de J.-A. CANTACUZÈNE, revista e corrigida por R. ROOS, P.U.F., 1964..... P.P., *Aphorismes*

2. *Philosophie et Philosophes*, trad. A . DIETRICH,
Alcan, 1907..... P.P., *Philosophes*
3. *Méthaphisique et esthétique*, trad. A . DIETRICH,
Alcan, 1909..... P.P., *Méthaphisique*
4. *Philosophie et science de la nature*, trad. A .
DIETRICH, P.P., Alcan, 1911.....*Science*)
5. *Ethique, droit et politique*, trad. A . DIETRICH,
Alcan, 1909..... P.P., *Ethique*
6. *Sur la religion*, trad. A . DIETRICH, Alcan,
1906..... P.P., *Religion*
7. *Essai sur les apparitions*, trad. A .DIETRICH,
Alcan, 1912..... P.P., *Apparitions*

Capítulo Primeiro

A INTUIÇÃO GENEALÓGICA

Filosofar até um determinado ponto e não mais, é uma meia medida que constitui o caráter fundamental do racionalismo.

(Parerga et Paralipomena)

Talvez ignoremos ainda tudo sobre a maneira como as idéias podem agir sobre as idéias. (FOUCAULT, M. As palavras e as coisas). Os materiais entregues pelos historiadores da filosofia não nos permitem jamais representar claramente uma *genealogia* das idéias filosóficas, principalmente quando se trata, como aqui, do vir a ser da idéia genealógica. Dizemos que Berkeley e Hume influenciaram Kant, que sem Hegel não teria sido possível a dialética marxista; mas não podemos dizer como as idéias de uns agiram sobre as idéias dos outros. Tudo o que podemos afirmar é que entre alguns pensadores existem elementos comuns cuja aparição

podemos detectar numa determinada época. Mas o rigor nos convida a substituir os ambiciosos relatos de influência por simples constatações cronológicas. É portanto uma constatação desta ordem a que tentamos fazer aqui: trataremos de demonstrar que Schopenhauer foi o *primeiro* filósofo a ter ordenado seu pensamento em torno de uma idéia genealógica, da forma que ela deveria em seguida inspirar as filosofias nietzschianas, marxista e freudiana, bem como, em larga escala, toda a filosofia moderna. Não se trata de pretender que Schopenhauer seja a *fonte* na qual Nietzsche, Marx e Freud tenham ido beber para construir suas filosofias.

Por *genealogia* deve ser entendida aqui a perspectiva nietzschiana que visa estabelecer relações entre dois termos de um mesmo fenômeno, sem qualquer preocupação histórica ou dialética: o ato de nascimento genealógico não se situando portanto em um tempo anterior, mas numa origem subjacente que apenas difere da sua expressão atual pela sua faculdade de não se exprimir - diferença segundo a linguagem, não segundo o tempo. O que a genealogia distingue, por exemplo, entre uma determinada metafísica e determinadas motivações afetivas, não é uma filiação cronológica, mas antes um engendramento mais fundamental, que liga uma manifestação qualquer à uma vontade secreta que consegue realizar seus projetos ao preço de uma série de transformações que cabe ao genealogista decifrar. Desta forma, instaura-se uma crítica sistemática da filosofia, todo pensamento expresso tornando-se passível de justificação através de uma interpretação genealógica decidida a não ater-se apenas à expressão em foco, mas a procurar uma origem além da palavra.

Esta concepção de genealogia pertence propriamente a Nietzsche, que foi o primeiro a introduzi-la de maneira explícita na investigação filosófica; e não é aqui o lugar de nos estendermos sobre a riqueza da sua significação². Significação tão fecunda que nos permite perguntar-mo-nos se outros pensadores, usando ou-

tros vocábulos e conduzindo suas reflexões sobre questões tão distanciadas das preocupações nietzschianas, não revelam contudo uma mesma intenção genealógica. Assim, podemos estabelecer uma “filosofia genealógica” da qual participariam filósofos tão distanciados quanto Nietzsche, Marx e Freud: esses três procedimentos respectivos, para ficarmos só com esses filósofos, tendo em comum um mesmo valor crítico (ruptura com as análises do tipo idealista) e um mesmo valor metodológico (pesquisa do oculto sob o manifesto). Com efeito, parece que uma tal “filosofia genealógica”, nascida na segunda metade do século XIX, tenha se imposto progressivamente à reflexão contemporânea, a ponto de hoje quase se confundir com a filosofia, simplesmente. Pelo menos, é certo que a perspectiva genealógica tornou-se de algum modo inevitável: não existe mais nenhuma “busca” da verdade que possa sustentar-se sem tornar-se imediatamente suspeita de duplicidade.

Qual é a relação entre Schopenhauer e esta filosofia genealógica? Existe somente uma relação? Um exame da obra permite-nos responder afirmativamente. A desproporção entre a riqueza das filosofias de Nietzsche, de Marx ou de Freud e a relativa pequenez do edifício Schopenhaueriano não deve mascarar uma certa concordância, nem fazer esquecer a existência, em Schopenhauer, de uma intuição genealógica tanto mais importante quanto ela se manifesta desde 1819, ano do aparecimento da primeira versão do *Mundo como vontade e representação*. De tal forma que Schopenhauer, ainda que não “inspire” de maneira decisiva os genealogistas da segunda metade do século, é já, à sua maneira e sobretudo na sua linguagem, um filósofo genealogista. Portanto, e sem querer fazer de Schopenhauer o verdadeiro fundador da filosofia genealógica - exatamente porque nós ignoramos *como* as idéias dele agiram sobre aquelas de Nietzsche, de Marx e de Freud - resta-nos ainda reconhecer-lhe o primor de uma intuição que estava destinada a desenvolvimentos que ele próprio, Schopenhauer, sequer dimensionava; e a fazer de 1819 a verdadeira data de uma ruptura

filosófica cujos clarões maiores só deveriam manifestar-se mais tarde. Assim se justifica o título glorioso que J. Oxenford concedeu a Schopenhauer, cujo artigo trouxe em 1852 a glória ao solitário desconhecido: um filósofo *iconoclasta*.³

I - DESLUMBRAMENTO E CAUSALIDADE

O ponto de partida da filosofia de Schopenhauer é uma reflexão sobre a idéia de *causalidade*, que se apresenta, numa primeira abordagem, como matéria de deslumbramento.

"Ter o espírito filosófico, diz Schopenhauer, é ser capaz de deslumbrar-se com os acontecimentos habituais e com as coisas de todos os dias, de tomar como objeto de estudo o que existe de mais geral e de mais trivial". (Monde, 852).

Dentre esses acontecimentos habituais, a experiência da causalidade ocupa um lugar privilegiado. A causalidade "ordinária" e "de todos os dias" é o principal lugar do mistério, uma vez que tal fenômeno extraordinário acaba sempre por ser interpretado de maneira física e causal, reunindo-se ao curso natural de todas as coisas. É assim que o sábio "explica" um fenômeno - colocando-o no seu lugar na série dos fenômenos existentes, no conjunto de uma natureza da qual ele conhece as leis e prevê o que virá, mas cuja existência e as formas sob as quais ele se manifesta não são menos passíveis de serem objeto do deslumbramento filosófico. Há portanto dois níveis bem distintos de deslumbramento, um dos quais podemos chamar de deslumbramento científico por oposição ao deslumbramento filosófico. O primeiro se interessa pelos fenômenos *na* natureza, na medida em que eles sejam uma exceção aparente ao conjunto de suas leis; enquanto que o segundo surge na simples presença do curso natural das coisas que são passíveis, para o sábio, de uma explicação final. Esses dois deslumbramentos variam um em relação ao outro numa proporção inversa, e este é

um dos *leitmotif* de Schopenhauer, que acentua a insuficiência última de qualquer explicação científica para o deslumbramento filosófico, o qual toma a própria natureza como enigma, no ponto em que o sábio a abandona, tendo desvendado suas leis e seus mecanismos.

"Toda ciência não é apenas acidentalmente insuficiente (isto é, em relação ao seu estado atual), mas essencialmente (isto é, para todo o sempre)" (Philosophes, p. 129).

O deslumbramento Schopenhaueriano pode reportar-se inteiramente à uma angústia diante da *ausência de causalidade*. Esta intuição⁴ decisiva de onde jorra a obra de Schopenhauer, tem sua origem em David Hume. No *Tratado da natureza humana* (1739) Hume procedeu a uma célebre crítica da idéia de conexão causal na ordem física, demonstrando que era impossível reduzir esta conexão a uma dessas relações de idéias que servem de fundamento para as certezas matemáticas: há uma ruptura intransponível entre necessidade física e necessidade lógica. Esta distinção é retomada e desenvolvida na primeira obra de Schopenhauer, a dissertação de 1813 intitulada *Da quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*, que é o primeiro testemunho da desilusão Schopenhaueriana diante da idéia da necessidade causal. Este ensaio contém principalmente a idéia de que em favor do desenvolvimento das ciências físicas e químicas, todas as idéias tornaram-se *dissimuladamente causais* - residindo aí a razão pela qual seus contemporâneos haviam perdido o sentido do deslumbramento. Está aí também a razão pela qual o deslumbramento schopenhaueriano se quer sempre desmistificador: ele visa destruir a representação confusa de uma espécie de causalidade difusa, onipresente, subjacente a toda representação. Schopenhauer considera muito forte a tendência que leva a subsumir em causas mais ou menos aparentes tudo o que existe. Assistimos à invasão da categoria de causalidade à partir do progresso das ciências mate-

máticas e físicas. Esta invasão é inevitável na medida em que a categoria de causalidade é, segundo Schopenhauer, a única estrutura das representações, a única forma real de entendimento: sabemos que ele reduziu unicamente à causalidade as doze categorias kantianas, onze das quais seriam como que “falsas janelas numa fachada” (*Monde*, 560). A invasão da causalidade repousa sobre uma confusão, em favor da qual representamos pelo princípio da “razão” uma só e mesma forma de operação intelectual, que é de fato muito diferente conforme o domínio ao qual se aplique. Schopenhauer distingue quatro domínios: o das *representações empíricas*, o único no qual o princípio da razão reveste-se da forma de causalidade; o das *noções abstratas*, onde o princípio da razão não é mais que a relação de um conhecimento com suas conseqüências; o das *percepções a priori*, que se interessa pela sensibilidade pura, qual seja a intuição *a priori* do espaço e do tempo, e por fim a do *ser enquanto vontade*, onde o princípio da razão constitui a motivação, ou ainda aquilo que Schopenhauer chama de a “causalidade vista do interior”. O princípio da razão, que é o de explicar porque tal coisa é, tem portanto uma quadrupla raiz; o que equivale a dizer que existem de fato quatro diferentes princípios da razão. Dito de outra maneira, existem quatro formas diferentes de *necessidade* - porque o princípio da razão suficiente não é mais que o próprio suporte da idéia de necessidade.

Existe portanto uma necessidade *física* - a qual desencadeia necessariamente dois fenômenos, e que rege as mudanças e o vir a ser nas representações do mundo. Há uma necessidade *lógica*, aquela que liga necessariamente um princípio à sua conseqüência; e uma necessidade que Schopenhauer muito impropriamente chama de necessidade *matemática*, a qual afeta as formas *a priori* das representações: herança direta dos ensinamentos da *Estética transcendental*. Por fim, há a necessidade que Schopenhauer, chama de necessidade *moral*, para distingui-la da necessidade física, e que dita as regras ao mesmo tempo no do-

mínio dos atos voluntários, quer no homem, quer no animal, e também no domínio de todas as forças que se manifestam na natureza. Schopenhauer estima que quando é necessário, isto é: que para melhor explicar o mundo e a existência, os filósofos confundem, no momento da sua demonstração, essas quatro diferentes formas de necessidade. Concluindo sua dissertação, Schopenhauer solicita que exijamos sempre dos filósofos que expliquem sob que forma de necessidade eles pensam quando falam de “razão”, a confusão dos quatro aspectos do princípio da razão suficiente permanecendo sempre como um meio fácil de serem construídos sistemas teleológicos contestáveis:

“Temos demasiados exemplos onde as palavras causa e razão são confundidas e empregadas indistintamente uma pela outra, ou ainda onde falamos em geral de uma razão e do que é fundado sobre uma razão, de um princípio e do que decorre de um princípio, de uma condição e de um condicionado, sem precisar antes, justamente talvez porque nós nos damos conta, no interior da consciência, do emprego injustificado que fazemos dessas noções”. (Q.R.,p.243).

Estas conclusões da *Quádrupla Raiz* merecem atenção porque elas contêm a chave do deslumbramento de Schopenhauer diante da ausência de causalidade. É por ter confundido no seu espírito noções vizinhas mas distintas que o homem moderno tornou-se surdo ao próprio estranho, que é a existência, na medida em que ela é sem causa nem razão. Em nenhuma outra parte a confusão é tão flagrante quanto entre o primeiro e o quarto domínio, isto é, entre as noções de *causa* e de *força*. É este talvez o tema mais infatigavelmente debatido por Schopenhauer, o da sua cautela em relação à insuficiência de toda forma de etiologia - ou ciência das causas. A etiologia não informará jamais nada além das relações que regem os fenômenos, ou da ordem segundo a qual podemos prever sua manifestação. Uma causa informa sobre tudo o que interessa à modificação dos fenômenos, mas não sobre sua

essência, nem sobre as forças naturais graças às quais essas mudanças se efetuam.

“A etiologia... nos ensina que , à partir da lei de causa e de efeito, tal estado da matéria produz tal outro, e depois desta explicação sua missão está encerrada. Assim ela se limita a nos demonstrar a ordem regular segundo a qual os fenômenos se produzem no tempo e no espaço, e a demonstrá-lo para todos os casos possíveis... Mas sobre a essência íntima de não importa qual desses fenômenos, é-nos impossível formular a menor conclusão; nós a nomeamos força natural , e a deixamos fora do domínio das explicações etiológicas ... A força mesma que se manifesta, a natureza íntima desses fenômenos constantes e regulares, é para ela [a ciência] um segredo que não mais lhe pertence, quer no caso mais simples, quer no mais complicado; porque... a força que faz cair uma pedra ou que atrai um corpo contra o outro, na sua essência, não é menos desconhecida e misteriosa para nós que aquela que produz os movimentos e o crescimento do animal.” (Monde, 137-138).

As limitações da etiologia, que é condenada a permanecer no domínio das relações que regem os fenômenos sem jamais conseguir atingir a sua essência, é para Schopenhauer um constante objeto de desilusão. A idéia de causalidade é uma miragem que promete sem cessar mais do que ela na realidade traz como contribuição. Ela é um jogo de espelhos no qual o homem moderno terminou por se deixar aprisionar, guardando secretamente intata sua fé numa ciência etiológica “completa” da natureza, mas que apenas remete de aparência em aparência. A filosofia, diante da ciência etiológica completa da natureza, deveria experimentar a mesma impressão de um homem que houvesse caído, sem saber como, numa companhia completamente desconhecida, cujos membros, um após o outro, lhe fossem apresentando incessantemente alguns dentre eles como um parente ou um amigo deles, para que os conhecesse. Assegurando que estava encantado, nosso filósofo

contudo estaria a ponto de perguntar: - Que diabos tenho eu em comum com toda essa gente? ” (Monde, 138).

A idéia de causalidade, indevidamente estendida fora da única esfera na qual ela seja válida, matou portanto a capacidade de deslumbramento - um deslumbramento que renasce intato assim que a causalidade retorna aos seus domínios, abandonando todos aqueles que ela falsamente havia trazido ao conhecimento. Então, todo ser aparece sob os auspícios do “incausado”, do “sem razão”, do totalmente “inexplicável” e, sobretudo, enfim, do *não necessário*. É aqui que a desmistificação da causalidade toma sua verdadeira dimensão.

“ De acordo com minha convicção , [está escrito no célebre capítulo do Monde sobre “A necessidade metafísica da humanidade”] , a filosofia nasce do nosso deslumbramento a respeito do mundo e da nossa própria existência, que se impõem ao nosso intelecto como um enigma cuja solução não cessa desde então de preocupar a humanidade. Isto não poderia ser assim, e eu chamo a atenção dos meus leitores sobre este ponto antes de tudo, se o mundo fosse uma “substância absoluta” no sentido do spinozismo e das formas contemporâneas do panteísmo, quero dizer: se o mundo fosse uma existência absolutamente necessária.”
(Monde, 863).

Este ponto é efetivamente de suma importância. O pensamento de Schopenhauer supõe, nas suas premissas, uma exigência radical de necessidade: a necessidade é experimentada em profundidade como a única condição de um mundo coerente. Faltando esta condição, o mundo mergulha no absurdo. É necessário desfazer-se das imagens modernas do absurdo, de esquecer os romances de Kafka ou de Céline, para poder perceber a exata dimensão do que há de estranho neste pensamento que poderia hoje ser tomado como um lugar comum. Pensamento de desapontamento, que sugere que antes desta tomada de consciência da contingência,

tudo aparecia sob o signo de uma necessidade, certamente confusa, mas cuja própria imprecisão a defendia de uma investigação crítica. A existência é para o homem e para o mundo uma necessidade, isto se sabe; mas furtivamente acrescenta-se ao seu espírito a crença de que esta necessidade, relativa, substitui ela própria uma necessidade superior; que ela é necessária *em si*, como se o mundo, ele mesmo, e até a simples noção de existência, não fossem mais que as únicas formas possíveis que pudessem revestir toda concepção de ser - ainda como se o contrário de ser fosse necessariamente impossível. Conseqüência da decepção schopenhaueriana, torna-se visível que o mundo e o homem apenas são necessários na medida em que são *dados* - magra e precária necessidade. Acaso, na realidade, de uma existência que se dá além, não sabemos vinda de onde nem porque, e que nós nos esforçamos em vão para ligar a qualquer causa ou fim para superar a contingência.

Este golpe de espada, pelo qual eu te abro o peito, é para ti uma necessidade na medida em que tu o sofrestes; mas ele na realidade não existe, porque eu bem poderia não te ter ferido. É desta maneira que Schopenhauer vê a questão da necessidade no domínio do ser. Esta descoberta da impossibilidade humana de pensar efetivamente a realidade é provavelmente a sua intuição mestra. A necessidade é independente de nosso espírito e inacessível à nossa experiência.

A ausência absoluta de necessidade abandona num mundo estranho e angustiante um homem que ela privou dos meios intelectuais para decifrá-lo. Tal é o destino paradoxal do homem moderno: quanto mais as ciências físicas e naturais lhe tornam familiar o mundo em que habita, familiares suas relações, familiares as causas que presidem suas modificações, tanto mais este mesmo mundo mergulha na contingência. Não existe interpretação filosófica capaz de preencher o vazio original criado pelo desaparecimento da categoria de necessidade. O progresso das ciências, e de

uma maneira geral o progresso da "luzes" herdadas do século precedente, apenas tornaram mais evidente esta ausência secreta.

A negação da necessidade, fonte do deslumbramento Schopenhaueriano, o transforma num filósofo inatual, estranho a seu tempo. A desagradável animosidade que o opunha a Hegel e "aos da sua turma" significa uma oposição profunda e irredutível. A filosofia de Schopenhauer surgiu numa época na qual a fé em uma razão diretora e ordenadora de todas as coisas, longe de se enfraquecer, como que se exacerbou através da grande esperança que o século XVIII atrelou ao desenvolvimento do racionalismo, culminando com as construções de Hegel, que via no vir-a-ser do mundo a realização progressiva do Espírito Absoluto, ao ponto de assimilar a realidade com a racionalidade. "*Eu sou desprovido de qualquer intuição racional*" (*Monde*, 53), diz ironicamente Schopenhauer em uma das suas muitas investidas contra Hegel. Esta expressão vai talvez mais longe do que ele próprio supunha. Ela define a originalidade da expressão schopenhaueriana, que reside nesta surdez em relação das pseudo-evidências admitidas por seus contemporâneos. Ele não se posiciona apenas contra, mas completamente alheio ao movimento intelectual da sua época. Falta-lhe a representação de qualquer metafísica teleológica, a idéia de uma natureza em evolução, de uma humanidade no seu vir-a-ser histórico, enfim: todas essas idéias colocadas no centro das preocupações dos seus contemporâneos e dos seus predecessores. Esta lacuna alia-se contudo a uma fascinada admiração diante da perfeição teleológica dos mecanismos biológicos. Esta inatualidade de Schopenhauer, numa certa medida, mantém-se até hoje, malgrada a fama passageira alcançada durante um certo tempo pelos aspectos mais fracos de sua doutrina, em favor de um modo pessimista de ver a vida que fez sucesso nos últimos anos do século XIX.

É de justiça esclarecer que em Schopenhauer o deslumbramento filosófico não é apenas uma inquietude diante da contingência. Ele nasce também de uma meditação sobre o sofrimento e

sua inutilidade: aparece aqui o tema bastante conhecido do pessimismo desabusado diante da vã crueldade da experiência humana. Que o ser fosse sem necessidade era já um problema angustiante; mas que ele seja além de tudo doloroso e miserável, acentua a sua ausência de razão de ser:

“É o conhecimento das coisas da morte e a consideração da dor e da miséria da vida, que dão o mais forte impulso ao pensamento filosófico e à explicação metafísica do mundo. Se nossa vida fosse infinita e sem dor, provavelmente ninguém se perguntaria por que o mundo existe, nem por que ele tem precisamente tal particular natureza; ao contrário, todas as coisas se compreenderiam por si mesmas.”
(Monde, 852).

Convém distinguir esses dois níveis de surpresa - diante do ser sem necessidade, e diante da dor sem necessidade - que o filósofo nesta passagem parece confundir um pouco. Para sermos corretos, é sempre o primeiro nível que nele determina o segundo. Não é porque primeiro ele tem a intuição de um mundo desprovido de necessidade que Schopenhauer atinge a visibilidade dolorosa de um mal sem causa, portanto sem justificativa. É necessário compreender a importância desta prioridade, que ilumina a obra deste filósofo de modo diferente das análises demasiado apressadas que transformam Schopenhauer num filósofo obscurecido pelo espetáculo do mal e do sofrimento. Esta indignação pessimista é apenas a consequência da primeira intuição. Que demonstremos a ele qualquer causa para o mal, (ainda que fosse a inexplicável má-vontade de um deus), e ele não mais se queixaria. A dor só se torna injustificável na medida em que ela é sem causa, nem mesmo maligna. O “mal” não é menos justificável que o bem; ele é apenas mais desagradável.

A dor deve portanto ser interpretada como uma experiência da contingência. Todos os textos schopenhauerianos consagrados à descrição dos males sofridos pela humanidade devem ser

lidos neste contexto, entre os quais a seguinte página que se tornou célebre:

“O deslumbramento filosófico é no fundo uma estupefação dolorosa; a filosofia começa, como a abertura do D. Juan, por um acorde menor... É o mal moral, é o sofrimento e a morte que conferem ao deslumbramento filosófico sua qualidade e sua intensidade características... o punctum pruriens da metafísica, o problema que preenche a humanidade de uma inquietude que nem o ceticismo nem o criticismo saberiam acalmar, consiste em se perguntar, não somente porque o mundo existe, mas também por que ele é cheio de tantas misérias” (Monde, 865-866).

Tudo bem, mas nada de “estupefação dolorosa” sem primeiro a intuição da contingência, que a fez nascer. A indignação diante da dor não é mais que um ponto particularmente sensível, o aspecto mais nevrálgico desta angústia geral diante da ausência de necessidade, que permanece a preocupação maior de Schopenhauer.

O deslumbramento schopenhaueriano, nascido de uma desilusão diante da ausência de causalidade, resulta na representação de um mundo opaco. Quando abandonamos o domínio das representações “exteriores” e quando pretendemos interrogar a causalidade “vista do interior”, isto é, quando procuramos as motivações, não encontramos exatamente *nada*. Não existe motivação, ou mais exatamente, todas as forças naturais, animais e humanas aparecem como inteiramente mudas em face da causalidade. Não é mais que por uma falsa analogia com a causalidade que cremos compreender, por exemplo, o gesto de um animal, dizendo que ele é “motivado” por um desejo. Da mesma forma, acreditamos compreender por que a maçã é atraída pela força da gravidade quando pensamos na teoria newtoniana, esquecendo que justo neste ponto em que representamos confusamente um motivo, existe apenas um sistema de causalidade abstrata: “Sobre a natureza desta força,

dizia Newton, *hypotheses non fingo*". As relações que regem os fenômenos não ensinam nada quanto à sua "natureza íntima". Sem dúvida, podemos nos interrogar acerca do sentido desta natureza íntima, que faria falta à interpretação científica do mundo. "Mas, Madame, teriam as coisas um fundamento?" é o que dizem que Bergson teria replicado a uma Dama que lhe perguntou, logo após o término de uma conferência, se "teria ido verdadeiramente ao fundo das coisas". Só resta [concluir] que a explicação causal é incapaz de satisfazer inteiramente a interrogação filosófica, e que, "natureza íntima", ou não, [ela] é um ponto de vista interrogativo e deslumbrado à partir do qual o mundo e as forças que nele reinam, assim "explicadas" pela causalidade, não podem deixar de aparecer como opacas. De resto, Schopenhauer não se atém quer à deficiência do sábio quer à suficiência do filósofo quando se crê fundado para deduzir, à partir das causas que presidem às mudanças nas ordens física e biológica, [que as mesmas] não têm nenhuma relação com a ordem dos fins no mundo.

Ele retorna incessantemente ao tema da impenetrabilidade de todas as coisas quando cessamos de considerar o mundo sob os auspícios da causalidade. A idéia central é de que, em todos os fenômenos da natureza, *toda causa subentende uma força*, força esta que não é mais que uma interpretação abstrata, e que não dá conta de resolver o problema. Esta idéia de força é fundamental em Schopenhauer: sob todas as representações do mundo, quer seja sob seu aspecto mineral ou vegetal, animal ou humano, esconde-se uma força, uma δύναμις, uma espécie de obscuro princípio motor, sem a qual nada do que é seria. Tudo é força, na medida em que tudo é tendência em direção a qualquer coisa; tanto a pedra que "tende" ao solo quanto a planta [que tende] em direção à água e o animal em direção ao seu alimento. Todas as forças são "qualidades ocultas", tão impenetráveis quanto a "virtude flogística" pela qual Stahl queria explicar a combustão, ou a *virtus dormitiva* de Molière. Elas são irredutíveis a toda e qualquer

causalidade real: elas estão lá, dadas sem dificuldade, sem razão explicativa ou justificativa. Elas se omitem de dar sobre elas mesmas duas informações essenciais: sua origem e sua qualidade. Na medida em que a causalidade permanece muda a respeito dessas duas questões, é evidente que o mundo permanece incompreensível. Vem daí a idéia de um *substratum* sempre inexplicado, de um inevitável resto de mistério, cada vez que a inteligência, remontando de causa em causa, redescobre a força que escapa a toda causalidade:

“Existe sempre um resíduo para o qual não existe qualquer explicação, e que, pelo contrário, toda explicação supõe, isto é: forças naturais, um modo determinado de atividade no interior das coisas, uma qualidade, um caráter do fenómeno, alguma coisa que é sem causa...” (Monde, 165-166)

A noção de força natural reteve constantemente a atenção de Schopenhauer, não apenas no plano filosófico, mas também sobre o plano biológico, onde ele a estudou apaixonadamente, quer através das suas próprias observações, quer através dos trabalhos científicos do seu tempo.

Daí a forma desabusada dos *Parerga et Paralipomena*, já citada acima:

“Toda ciência não é insuficiente acidentalmente (quer dizer, em conseqüência do seu estado atual), mas essencialmente (isto é: para todo o sempre).”

Toda ciência e toda a filosofia, pois tanto uma quanto outra serão sempre incapazes de explicar esse além da causalidade, esta “causalidade vista do interior” como a chama Schopenhauer na *Quádrupla Raiz*, que seria a motivação. Por que existe o ser, ao invés de nada? Por que este ser tem tendências? Questões absurdas, mas sobretudo questões deslocadas em um mundo onde a causalidade não passa de uma miragem: o mundo é mudo. Scho-

penhauer não espera mais nada em matéria de explicação do ser, tanto dos filósofos quanto dos sábios. Toda tentativa de explicação metafísica cai a seus olhos no domínio da ilusão, particularmente manifesta em todas as formas de cosmologia religiosa e de teleologia teológica, que lhe causam horror. É que elas esquecem, ou ignoram, o deslumbramento originário que surge no espírito capaz de lançar um olhar novo sobre todas as coisas - porque elas supõem sempre, o que quer que seja que elas digam, uma certa forma de necessidade presente no mundo da existência. O deslumbramento schopenhaueriano, pelo contrário, quer operar uma *χαθαρσις* incurável, levando sem cessar o espírito à seguinte intuição: de tudo o que existe, de tudo aquilo que o homem pode conhecer ou aproximar-se, não há uma só coisa da qual ele possa dizer que ela teria mais chances de existir que uma outra, mais razão de ser sob esta forma que sob qualquer outra, mais valor, enfim, [neste] que em um outro "mundo" desconhecido - nada, até mesmo o simples conceito de existência, que ele não poderá jamais compreender porque ela [a existência] existe de preferência ao nada, ou ainda de preferência a qualquer noção inacessível a seu espírito, o qual não será nem do ser nem do nada, e que ele jamais conhecerá.

II - O PRIMADO DA VONTADE E A DESCOBERTA DO INCONSCIENTE

Está entendido que nós não compreenderemos jamais a natureza das forças que reinam no mundo. Mas isto não nos impede de descrever estas forças, e nem mesmo de, de uma determinada maneira, chegarmos a conhecê-las. É aqui que intervém a célebre teoria da *Vontade*,⁵ que conduz Schopenhauer por caminhos novos, até então proibidos.

Em que medida e de que maneira, podemos penetrar nesta *terra incognita* da qual as representações causais não dão jamais

nada além de uma imagem exterior? Como poder colher “do interior” uma motivação que parecia condenada a permanecer impenetrável? Este momento essencial da filosofia de Schopenhauer, esta intrusão no desconhecido, encontra-se já esboçada na sua dissertação de 1813. Analisando a “quarta classe de objetos”, aquela que se refere às ações do “eu que deseja”, Schopenhauer observa que a experiência íntima da nossa própria vontade nos permite colher em pleno vôo uma força de motivação que, em todos os outros casos, permanece obscura para a consciência:

“Nós não saberíamos nada sobre os movimentos e as ações dos animais e dos homens, e nós os veríamos indistintamente provocados por suas causas (os motivos) de uma maneira inexplicável, se o acesso não nos tivesse sido aberto para chegar a compreender o que se passa no interior: nós sabemos, com efeito, à partir da experiência íntima feita sobre nós próprios, que o que acontece aí é um ato de vontade, provocado por um motivo que consiste numa simples idéia. A influência do motivo não nos é portanto conhecida somente do exterior e de forma mediata, como acontece com todas as outras causas, mas completamente do interior, imediatamente e conseqüentemente em toda a extensão da sua ação. Aqui, nós nos encontramos por assim dizer por trás dos bastidores, e penetramos o mistério de como, segundo sua essência íntima, a causa produz o efeito” (Q.R., p. 282).

Tal é o privilégio do qual nos beneficiamos quando nos interrogamos sobre os movimentos do nosso corpo: ao invés de assistirmos de fora o que acontece, como é o caso da queda de uma pedra ou do gesto de um animal, em se tratando dos nossos gestos fazemos a experiência pessoal da motivação. Está aí o único viés pelo qual podemos surpreender o mistério desta motivação oculta que preside a todas as relações de causa e efeito e que sentimos presente em todas as forças naturais. A motivação se deixa então surpreender como “em flagrante”. Com efeito, que outra experiência invocar para penetrar no domínio desconhecido? A

experiência da própria vontade, que preside a atividade, será a única via de acesso:

“Será de qualquer maneira uma via subterrânea, uma comunicação secreta, que por uma espécie de traição nos introduzirá de repente na fortaleza, contra a qual vieram fracassar todos os ataques dirigidos do exterior” (Monde, 890).

É a boa lógica de Schopenhauer, acuada diante do mistério pela profunda impenetrabilidade de toda relação causal, vindo a conceder tanta importância ao conceito de vontade. É que a experiência da nossa própria vontade é o único domínio onde a intuição da força natural torna-se acessível a nosso espírito e pode ser tomada como objeto da experiência. Não que esta experiência venha por fim explicitar a força inexplicável; mas a torna de repente próxima e presente. Como diz Schopenhauer, ela não no-la torna clara, mas *visível*: ela é a “visibilidade” do inexplicável. (Monde, 184) *“Meu corpo, nota ele ainda, não é mais que minha vontade tornada visível”* (Monde, 149). O gesto da mão em direção ao copo abre de repente um acesso direto ao mistério de todas as forças que reinam no universo; a força que leva a beber e move o braço é um raro exemplo de motivação que podemos tirar diretamente da consciência.

“O conceito de vontade é o único, dentre todos os conceitos possíveis, que não tem sua origem no fenômeno, em uma simples representação intuitiva, mas vem lá do fundo, da consciência imediata do indivíduo, na qual ele se reconhece a si próprio, na sua essência, imediatamente, sem nenhuma forma, nem mesmo aquela do sujeito e do objeto, uma vez que aqui o conhecedor e o conhecido coincidem” (Monde, 154).

É sobre esta experiência íntima da sua própria Vontade que repousa a teoria schopenhaueriana da vontade. Uma manifestação da vontade, desde que ela chega à consciência no momento mesmo em que se manifesta, é como uma “imagem” isolada de todas as forças complexas que regem o mundo.

Uma das causas mais imediatas da incompreensão face a Schopenhauer reside no próprio termo de *vontade* pelo qual geralmente traduzimos a noção alemã de *Wille*. Como observa P. Godet na introdução do seu livro de extratos de Schopenhauer⁶, é preferível traduzir *Wille* por *Querer*, melhor que por vontade, para chamar a atenção do leitor sobre o emprego inabitual e muito amplo de uma noção que ultrapassa folgadoamente tudo aquilo que habitualmente entendemos pela idéia de vontade, a qual supõe sempre uma parte de consciência, enquanto que o *Wille* schopenhaueriano engloba todas as forças do mundo e da natureza, quer elas sejam conscientes, semi-conscientes inconscientes ou até totalmente cegas, como no caso da pedra que cai. A noção de energia moral, por exemplo, é completamente desconhecida à idéia da Vontade schopenhaueriana. Quem possui uma “vontade forte” é tão determinado, à sua maneira, pela Vontade, quanto o desfibrado. Aqui, como aliás em muitas outras passagens, Schopenhauer foi um mau “nomeador”; e a potência revolucionária do tema ficou oculta sob uma bagagem conceitual tradicional. A “vontade” schopenhaueriana não é precisamente “desejada”: não premeditada, não inteligente, não consciente, mas instintiva e inconsciente.

É importante pois compreender a Vontade no seu caráter global, tomado na intuição da sua unidade e da sua identidade.

“Não é apenas nos fenômenos em todo semelhantes a si próprio, nos homens e nos animais, que ele [o homem] encontrará, como essência íntima, esta mesma vontade; mas um pouco mais de reflexão o levará a reconhecer que a universalidade dos fenômenos, tão diversos pela representação, têm uma só e mesma essência, a mesma que lhe é intimamente, imediatamente e melhor que qualquer outra

conhecida, aquela que enfim , na sua manifestação mais aparente, leva o nome de vontade. Ele a verá na força que faz crescer e vegetar a planta e cristalizar o mineral; que dirige a agulha imantada para o norte; na comoção que ele experimenta ao contato de dois metais heterogêneos..." (Monde, 152).

É com propriedade que podemos falar, por oposição ao "panlogismo" hegeliano, de um "panthelismo" schopenhaueriano. Não apenas tudo é Vontade, como também não há mais que uma só e única Vontade, presente quando a pedra cai e presente quando o indivíduo se propõe a obter uma satisfação [de um seu desejo]. Todos os fenômenos disseminados na natureza, tanto a atração dos corpos celestes quanto a vontade e as aspirações da pessoa, representam apenas partes de uma mesma e única Vontade, da mesma maneira que todas as células do organismo estão a serviço desta entidade indivisível que é o corpo. O resultado disto é que a individualidade não passa de uma ilusão, em relação da grande Vontade da qual ela é uma célula inconsciente - o que não significa, de resto, que todos os indivíduos sejam iguais; pelo contrário, Schopenhauer insiste com frequência sobre o caráter nativo e irreduzível das diferenças humanas; mas todos os indivíduos participam, cada qual à sua maneira, de uma Vontade idêntica.

Schopenhauer explicita esta identidade da Vontade na sua célebre análise do *principium individuationis*. O *principium individuationis*, em favor do qual todas as coisas e todos os seres levam uma existência separada e aparentemente independente, somente existe e somente tem sentido no mundo fenomênico. Da mesma forma que o princípio de causalidade, ele é a forma sob a qual a força da Vontade se manifesta para cada homem, Vontade que Schopenhauer, acreditando integrar sua teoria no quadro do pensamento kantiano, assimila pelo contrário à coisa-em-si. Como o princípio de causalidade, ele é uma aparência subjetiva que não interessa a realidade "noumenal". Esta intuição da identidade final

de todas as vontades no seio da Vontade é um dos aspectos mais característicos do pensamento de Schopenhauer; sabemos que ela constitui o fundamento da sua moral, que repousa sobre a intuição da *piedade*, isto é: sobre o sentimento de uma identidade radical, compreendida é verdade além das aparências, nas aspirações de todo ser humano. O filósofo em quem vimos um dos mais perfeitos egoístas dos tempos modernos é ao mesmo tempo aquele a quem devemos provavelmente a intuição mais profunda da comunhão humana - comunhão da qual Nietzsche se faz eco na *Origem da tragédia*, quando ele aproxima o culto dionisiaco do desvelamento do “véu de Maia”, que dissipa o velho mito da individualidade.

“Quase todos os homens pensam incessantemente que eles são isto e são aquilo, (τινος ανθρωπος) , com os corolários daí resultantes. Mas que eles são um homem (σ ανθρωπος) , e quais corolários resultam deste fato, é o que eles pensam muito pouco , e este entretanto é o ponto principal” (P. P., Ciência da natureza, p. 130).

Esta fórmula dos *Parerga* pareceria banal se ela apenas invocasse uma defesa contra as armadilhas da subjetividade e outras “potências enganadoras” analisadas pelos clássicos franceses, de Pascal a La Rochefoucauld. Mas o corolário principal resultante da qualidade d’“σ ανθρωπος”, é antes de tudo a intuição da inanição radical da pessoa enquanto pessoa, da união indissolúvel que liga cada vontade à Vontade global e remete de volta a pessoa toda inteira ao seio de um cosmo do qual ela tinha saído apenas em aparência. Outro corolário desta qualidade, [é] uma desilusão em profundidade, na medida em que esta Vontade na qual a pessoa se desagrega, se ela é rica de comunhão humana, revela também a inutilidade de toda vontade, pois como veremos mais claramente a seguir, a Vontade de que ela é a imagem é por definição sem causa nem objetivo.

Esta teoria da Vontade manifesta uma oposição direta à tradição intelectualista da filosofia anterior e contemporânea de Schopenhauer, desde Platão até Hegel. O primado da Vontade sobre as representações intelectuais representa uma ruptura de inestimável importância na história das idéias. Não que esta ruptura seja inteiramente nova: os filósofos e os escritores clássicos já tinham analisado tal ou qual aspecto do primado da “paixão” sobre o “juízo”; mas Schopenhauer é o primeiro a fundar e a sistematizar este primado da Vontade sobre o “Espírito”. Antes, tratava-se somente de “acidentes” do espírito, de casos singulares onde o espírito, vítima do amor-próprio ou de qualquer outra potência afetiva, perdia momentaneamente sua supremacia de direito. Para Schopenhauer, pelo contrário, a supremacia de direito retorna à Vontade, que governa tudo, e sempre: o que era exceção torna-se a regra. Esta é a primeira das *inversões de valores* que iria instaurar a filosofia de Nietzsche, e Schopenhauer, muito consciente da sua originalidade, explica-se ele mesmo de maneira precisa a este respeito:

*“Eu vou começar - escreve ele no início dos Suplementos no segundo livro do Mundo - por produzir uma série de fatos psicológicos dos quais resulta que na nossa própria consciência a vontade se apresenta sempre como o elemento primário e fundamental, que é incontestável a sua predominância sobre o intelecto, que este é absolutamente secundário, subordinado, condicionado. Esta demonstração é tanto mais necessária quanto [se sabe que] todos os filósofos anteriores a mim, do primeiro até o último, colocam o verdadeiro ser do homem no conhecimento consciente, ou ainda como pensante; e é apenas de uma maneira secundária e derivada que ele é concebido e representado como um ser de vontade. Este velho erro fundamental partilhado por todos, este enorme *πρωτον Ψενδος*, este fundamental *υστερον προτερον* precisa ser, antes de tudo, banido do domínio da filosofia, e é por este motivo que eu me esforço*

por estabelecer nitidamente a verdadeira natureza da coisa" (Monde, 894).

A filosofia de Schopenhauer é a primeira a colocar como absoluto o condicionamento das funções intelectuais pelas funções afetivas; a primeira a considerar como superficial e como "máscara" todo pensamento cujos termos pretendam permanecer sobre o plano da coerência lógica e da "objetividade".

"Tudo o que se opera por intermédio da representação, isto é, do intelecto, - e isto foi desenvolvido até a razão - é apenas uma brincadeira diante daquilo que emana diretamente da vontade" (P. P. , Ciência da natureza, p. 29)

A filosofia da vontade inaugura a era da suspeição, que busca o mais profundo sob o [explicitamente] expresso, e o descobre no inconsciente. O que [se] pretendia emanar do intelecto puro é justamente aquilo sobre o que se conduz a análise crítica das motivações secretas. Falando estritamente, não há qualquer raciocínio intelectual que possa ser compreendido a partir dele mesmo: ele pede para ser *interpretado*, à partir de um novo ponto de vista, que é a questão da origem. Este deslocamento do ponto de vista é precisamente o ponto de ruptura com a filosofia clássica, e o ponto de divergência radical em relação à filosofia de Kant, a qual Schopenhauer, sem se conscientizar suficientemente da revolução que introduzia, obstina-se em querer perpetuar. Não há nenhuma relação, ainda que ele tivesse podido pensar, entre o mundo das "coisas em si" e o mundo da Vontade. Schopenhauer não é mais, como ele próprio se acreditava, o último dos filósofos clássicos, mas sim o primeiro dos filósofos genealógicos.

Se ele não perscruta as profundezas psicológicas com a penetração dos filósofos genealógicos, ele se sobressai pelo menos na análise crítica da superfície enquanto tal: a "seriedade" filosófica, que dissimula a inevitável parcialidade de um engajamento afe-

tivo sob um jogo de conceitos de caráter abstrato e objetivo, encontra assim em Schopenhauer um primeiro caricaturista, antes de encontrar na pessoa de Nietzsche um analista. A crítica à escola hegeliana encontra-se neste nível. É em vão que se lhe reprovaria por ser mais injurioso que convincente: Schopenhauer não entra em discussão real com seus adversários, contentando-se em englobá-los numa crítica generalizada da superficialidade do “falante” que sabe o que diz, mas ignora por que fala.⁷ O “falante”, quer ele seja filósofo ou sábio, constrói seu discurso em torno de empréstimos cuja origem e valor ele ignora; ele se dá como livre e original o que é cópia e determinado: do mesmo modo que o erudito estéril criticado por Schopenhauer, podemos dizer que *“sua cabeça se assemelha a um banco cujos correntistas são muito mais numerosos que os fundos reais”* (Monde, 755). A tagarelice aparece assim como um importante problema filosófico, se entendermos por isto toda palavra esquecida de suas próprias raízes. Nada mais útil que a palavra para expulsar da consciência as razões secretas que fizeram falar. Assim é também a “tagarelice” que se dá conta da inutilidade do diálogo, e das resistências opostas pela palavra a toda mensagem que fere em profundidade algumas motivações afetivas:

“O espírito original...levará algum tempo sem compreender as razões da oposição dos seus adversários, até que um belo dia ele se dá conta que, enquanto ele se dirigia a seus conhecimentos tratava na verdade de suas vontades.” (Monde, 928).

Do mesmo modo Freud, dando-se conta de que a oposição suscitada pela psicanálise estava inserida no mesmo contexto das resistências psíquicas que ele exatamente começava a curar nos neuróticos. O que importa não é portanto a expressão das idéias, mas a sua origem. Esta *intuição genealógica* consome a ruína de uma [certa] forma de racionalismo fundado sobre a liberdade e a independência do intelecto. Nietzsche reconhece que a verdadeira

descoberta de Schopenhauer foi a de ter destronado o racionalismo como interpretação do homem. "*Filosofar até certo ponto, e não mais, é uma meia medida que constitui o caráter fundamental do racionalismo*", escreveu Schopenhauer (P.P., *Religião*, p. 118) Um certo ponto e não mais, porque o racionalismo se atém à palavra, e não ascende jamais ao problema da origem. Sem se dar conta, Schopenhauer é o primeiro a criticar o mito da "objetividade" racional. Não se trata de conhecimento puro, de interesse cognitivo, de curiosidade intelectual. Em todos os casos, a busca racional é posta em movimento pela vontade. Desde Schopenhauer, sabemos que é a vida dos homens que determina suas consciências, e não o contrário; que o que está [oculto] por trás da inteligência é mais rico que a própria inteligência.

A tese de Schopenhauer segundo a qual "a inteligência obedece à vontade" representa portanto o ponto de partida de uma filosofia genealógica (Marx e Nietzsche), bem como de uma psicologia do inconsciente (Freud). Uma e outra, aliás, estão presentes enquanto esboço na sua filosofia. Um pouco dissimuladas, mas presentes sob o aparelho conceitual pseudo-clássico. A leitura do capítulo XIX dos *Suplementos* ao livro II do *Mundo*, intitulado "*Do primado da Vontade na auto-consciência*", é suficiente para dar uma idéia precisa dessas intuições genealógicas em Schopenhauer. Para sustentar sua tese, Schopenhauer multiplica as análises psicológicas, que ele agrupa em doze "ordens de razão". Entre essas análises, figura um estudo da teimosia (Monde, 929) e da astúcia dos tolos (ibid, 921) que merecem uma menção particular. Ele parece ter sido o primeiro a colocar o problema filosófico da tolice, pesquisando seus caracteres fundamentais não em uma fraqueza das funções intelectuais, mas num determinado uso das funções afetivas : é assim que se explica a "engenhosa" tolice de alguns testemunhos de incompreensão. Igualmente de grande importância genealógica é a análise do ressentimento (ibid, 928 e seguintes), anunciadora da crítica nietzschiana dos sentimentos

morais, e a do falseamento das idéias e dos sentimentos pela vontade. (*ibid*, 907), que parece ter influenciado Sartre no seu *O Ser e o Nada*.

Paralelamente à sua moral tradicional, simples herança de Kant à qual somente se acrescenta uma célebre teoria da piedade, Schopenhauer elabora uma crítica original da moral judaico-cristã, na qual o caráter pré-nietzschiano se manifesta. Esta crítica, bem como aliás o conjunto das intuições genealógicas de Schopenhauer, e talvez por influência do despeito provocado pela incompreensão da qual ele era objeto nos meios filosóficos, se acentua sobretudo na segunda metade da sua obra, e aparece principalmente nos *Suplementos ao Mundo* e nos *Parerga et Paralipomena*. Seguindo nisto Spinoza, a quem aliás ele desconhece inteiramente, Schopenhauer crê pulverisar o mito da liberdade moral: e é a favor de uma dessas inseqüências características da sua obra que ele tenta integrar esta crítica da liberdade no contexto da moral kantiana. (Cf. o *Ensaio sobre o livre arbítrio*). Os dois pilares da moral judaico-cristã, sobre os quais investe a crítica de Schopenhauer, são de um lado este mito da liberdade moral, e do outro o tema de uma compensação ao final da história humana: o motor do sentimento cristão aparece portanto como uma potência de ressentimento face à dor. É em Schopenhauer que Nietzsche encontra as premissas de uma genealogia crítica da moral, o ressentimento sendo freqüentemente invocado por Schopenhauer não apenas como fundamento do cristianismo judaico, mas ainda como a arma de defesa por excelência do medíocre contra o gênio, do fraco contra o forte: "*O forte sucumbe sob os artificios dos fracos*" é um aforismo de Schopenhauer (Opúsculos diversos, em *P.P., Aparições*).

A afinidade espiritual que liga no plano psicológico Schopenhauer a Freud foi atestada pelo próprio Freud desde o início da sua obra⁸. Em fevereiro de 1914 Freud declara que Schopenhauer foi o único pensador antes dele a formular e estabelecer os princi-

pios fundamentais da psicanálise. Freud apoia-se principalmente nas análises schopenhauerianas da *loucura* (principalmente no *Mundo*, livro I, parágrafo 36, e *Suplementos*, II, capítulo XXXII): “O que Schopenhauer diz sobre a maneira *pela qual nós nos tensionamos para nos recusarmos a admitir uma realidade penosa é rigorosamente igual à minha doutrina da repressão*”⁹. A análise da loucura é, efetivamente, onde encontramos uma das mais manifestas intuições genealógicas de Schopenhauer. Como a tolice, e como todo fenômeno intelectual, a loucura não é estudada apenas no plano do intelecto, mas interpenetrada à partir da atividade inconsciente da afetividade. Se o louco é incapaz de uma coerência lógica, é porque ele não tem nem a vontade nem sobretudo a força de se retemperar na realidade cotidiana. A loucura é uma saída “econômica” para a afetividade, à qual ela poupa o espetáculo da realidade. Como Freud, Schopenhauer fundamenta sua análise sobre uma fuga da afetividade para fora do princípio de realidade:

“A loucura assim nascida torna-se o Letho¹⁰ de sofrimentos intoleráveis: Foi o último recurso da natureza tomada pela angústia, isto é, da vontade”.

Da mesma forma, se o louco esquece facilmente e cria lacunas no lugar de algumas lembranças importantes, é porque suas exigências afetivas, que se encarregaram de apagar a lembrança, o conduziram para as exigências intelectuais: “*O intelecto renunciou à sua natureza, para conformar-se à vontade*”.

O esquecimento é, como em Freud, um fenômeno dinâmico, motivado afetivamente, completamente igual à repressão. Filtragem da memória, censura, repressão, são portanto considerados já por Schopenhauer como a principal origem das neuroses. O homem são de espírito é precisamente aquele que não tem necessidade de esquecer, e Schopenhauer chega à esta fórmula rigo-

rosamente Freudiana de que “*A verdadeira saúde do espírito consiste na perfeição da reminiscência*”.¹¹

É igualmente notável que esta afinidade entre Schopenhauer e Freud não se limita ao papel dos fatores inconscientes na vida psíquica. Em 1914, Freud acabava de ler Schopenhauer e de aí descobrir a prefiguração da teoria da repressão. Em seguida, parece que esta leitura teve uma influência direta sobre seus escritos posteriores, nos quais Schopenhauer é citado com frequência. É assim que a doutrina do *instinto de morte* e das *compulsões de repetição* apresentam uma analogia manifesta com a tese schopenhaueriana da negação do futuro e da repetição absurda da vontade, que estudaremos mais adiante. Este paralelismo aparece particularmente no primeiro dos *Ensaio de psicanálise*, intitulado *Além do princípio de prazer*, no qual Freud propõe a idéia do “retorno do mesmo” como fator essencial da modificação. Além do mais, o próprio Freud vai se explicar abertamente sobre esta influência em um texto mais tardio.¹² As duas principais características da filosofia de Schopenhauer estão portanto ambas presentes em pleno coração da psicologia freudiana.

De uma maneira geral, parece que a teoria do primado da Vontade é rica de uma série infinita de prolongamentos, que se confundem com a melhor parte da história de psicologia posterior a Schopenhauer. A idéia de que não existe intelectual “em si”, nem pensamento que não esteja ligado a motivações inconscientes, tem nele sua origem. A multiplicidade e as trapalhadas dos empréstimos à filosofia clássica não nos devem fazer esquecer esta originalidade decisiva. Se a teoria da “representação” vem de Kant, a da “Vontade” é completamente nova; os únicos precursores de Schopenhauer neste campo não são filósofos, mas dois fisiólogos franceses do fim do século XVIII e do começo do século XIX, Cabanis e Bichat. As teorias “vitalistas” desses dois médicos-filósofos rompiam, como sabemos, com as interpretações mecanicistas e quantitativas da fisiologia empirista. A genialidade de

Schopenhauer foi ter descoberto a dimensão dessas considerações fisiológicas, introduzindo-as nos domínios da filosofia. Desde então, sucedeu ao racionalismo um voluntarismo irracional: é Schopenhauer quem inaugura uma crítica da razão clássica, opondo-lhe essa intuição iconoclasta do todo-poder do desejo, mesmo nos domínios do pensamento. Intuição terrível, contra a qual não cessaram de lutar, desde Schopenhauer, todas as filosofias ciosas de salvaguardar a independência da razão e a autonomia da liberdade, não como alegam a si mesmas por serena busca de objetividade, mas por uma secreta vontade moral. Não é por acaso que Sartre mantém na sua filosofia o mito da responsabilidade integral, nem que a maior parte das ideologias progressistas se recomendam o racionalismo. Schopenhauer o tinha previsto, e descoberto antes de Nietzsche: para bem servir à vontade, nada mais útil que as idéias.

NOTAS

-
- ¹ M. GUERLOT, na sua Introdução à recente reedição da *Metafísica do Amor e da Metafísica da Morte* (coll. "10/18", 1964).
- ² Sobre Nietzsche e a genealogia, ver particularmente DELEUZE, G., *Nietzsche e a filosofia*, (Presses Universitaires de France, 1961; 2ª. Ed., 1967) e *Nietzsche, as vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Presses Universitaires de France, 1965).
- ³ "Iconoclastia na filosofia alemã", artigo publicado em 1852 na *Westminster Review*.
- Falaremos sempre da "intuição" Schopenhaueriana no sentido bergsoniano do termo, e não no sentido kantiano, que é o mais utilizado nos textos de Schopenhauer.
- ⁴ N.T. - Traduzo por "teoria da Vontade" por ser assim que se consagrou essa teoria schopenhaueriana; contudo, para ser fiel realmente ao pensamento do

filósofo, o mais próprio seria traduzi-la por “*Teoria do Desejar*”. Penso que tal tradução facilitaria inclusive a exata compreensão do conceito, pois estaria mais próxima da palavra alemã *wille* (do verbo *wollen*) usada por Schopenhauer.

- ⁵ *O pensamento de Schopenhauer*, Payot, p. VII.
- ⁶ Este tema do falante encontra-se também na análise bergsoniana do *homo loquax* (O pensamento e o movente).
- ⁷ Ver a este respeito FAUCONNET, A. *Schopenhauer precursor de Freud*, artigo publicado no *Mercure de France* em dezembro de 1933.
- ⁸ FREUD, *Contribuição à história do movimento psicanalítico*, tomo IV das *Obras Completas*, edição de 1922 (sublinhado por Freud).
- N.T. - *Letho* é para os gregos da antigüidade o rio do esquecimento.
- ⁹ Todas essas formulas são extratos dos *Suplementos ao Mundo*, capítulo XXXII (*Monde*, pp. 1130-1134).
- ¹⁰ *Novas conferências sobre a psicanálise*, Gallimard, p. 147.