

Referências bibliográficas

- ANDERS, G. *Kafka: Pré e contra. Os autos do processo*. SP: Perspectiva, 1969.
- ÁNGUELOV, D.Y. "O conceito de vontade em Arthur Schopenhauer e os seus equivalentes na filosofia indiana". In: *Millenium* n° 6 – Março de 1997. [on line] Disponível em: <http://www.ipv.pt/millenium/colab_6.htm>. Acesso em: março de 2002.
- BARBOZA, J. *Schopenhauer*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. "Em favor de uma boa qualidade de vida". In: SCHOPENHAUER, *op.cit.*, 2002.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas vol.1. SP: Brasiliense, 1994.
- BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. RJ: Rocco, 1998.
- _____. "O legado espanhol: Calderón e Gracián inspiradores de Schopenhauer". In: SALLES, J.C. (org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. SP: Edusp, 1994.
- CHEVITARESE, L. "O conceito de vazio na tradição budista. Uma perspectiva ontológica?". In: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (orgs.). *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. RJ: Fábrica de Livros. UFRJ/ LHIA, 2000.
- _____. *As "razões" da Pós-modernidade*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. PUC-Rio, 2000.
- _____. "A experiência ética em Schopenhauer". In: *Anais de Filosofia*. São João del-Rei: UFSJ, n. 9, jul. 2002.
- COHEN, N. *A senda da virtude - Dhammapada*. SP: Editora Palas Athena, 1985.
- DASGUPTA, S. *History of indian philosophy*. Delhi: Motilal Barnasidass, 1922, 4 vols.
- DE ROSE. *Yoga-sutra de Patañjali*. SP: Editora União Nacional de Yoga, 1982.

- FERNANDES, S. L. de C. *Filosofia e consciência*. RJ: Areté, 1995.
- _____. "A noção de sujeito". In: MOTTA, M. E.; FERÉS-CARNEIRO (orgs.). *Psicologia em contexto*. PUC-Rio, 1996.
- GARDINER, P. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- GOVINDA, L. A. *Reflexões budistas*. SP: Siciliano, 1993.
- HAMLYN, D.W. *Schopenhauer*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- HELLER, E. *Kafka*. Trad. James Amado. SP: Cultrix, Ed. da USP, 1976.
- HORKHEIMER, M. "La actualidad de Schopenhauer". In: *Sociologica*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966.
- _____. "Schopenhauer y la sociedad". In: *Sociologica*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966.
- JANAWAY, C. *Schopenhauer*. New York: Oxford University Press. 1996.
- _____. (Ed.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- KAFKA, F. *Um artista da fome e A construção*. Trad. Modesto Carone. SP: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *O Processo*. Trad. Modesto Carone. SP: Brasiliense, 1992.
- LEITE, E. *Religiões antigas da Índia*. RJ: Núcleo de Estudos da Antigüidade – UERJ, 2001.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.
- MAGGE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.
- NICHOLLS, M. "The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself". In: JANAWAY, C. (ed.). *op.cit.*, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. RJ: Bertrand Brasil, 1998.
- NOGUEIRA Jr., R. *O fundamento da moral: Schopenhauer crítico de Kant*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. UFSCar, 2000.
- PERNIN, M.-J. *Schopenhauer*. Trad. Lucy Magalhães RJ: Jorge Zahar Editor, 1995.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.
- RADAKRISHNAN, S. *Indian philosophy*. Nova Delhi: Oxford University Press, 1923, 2 vols.

- RAMOS, F.C. "A hora da morte"– Borges leitor de Schopenhauer". In: SALLES (org.): *Schopenhauer e o Idealismo Alemão*. Salvador: Quarteto, 2004.
- RAYMOND, D. *Schopenhauer. Écrivains de toujours*. Paris: Éditions du Seuil. 1979.
- ROGER, A. "A atualidade de Schopenhauer". In: SCHOPENHAUER, *op.cit.*, 1995.
- ROSSET, C. *Schopenhauer: philosophe de l'absurde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- _____. *L'Esthétique de Schopenhauer*. Paris: PUF, 1969.
- SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Ross). Paris. Presses Universitaires de France. 13^a éd. 1992.
- _____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. RJ: Contraponto, 2001.
- _____. *Essai sur le libre arbitre*. Trad. S. Reinach. Paris: Librairie Félix-Alcan, 1913.
- _____. *De la quadruple racine du principe de rasion suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Edition complete, 1991.
- _____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. SP.Martins Fontes. 1995.
- _____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. M. L. M. O. Cacciola SP.Martins Fontes. 2000.
- _____. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. *Parerga e Paralipomena*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. SP: Nova Cultural. 1988. (Col. Os Pensadores)
- _____. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. SP: Unesp, 2003.
- _____. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução, apresentação e notas de M. L. M. O. Cacciola e M. Suzuki. SP: Martins Fontes, 2001.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad M. L. M. O. Cacciola. SP: Iluminuras, 2003.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. SP: Martins Fontes, 2002.

_____. *Los Designios des Destino*. Estudo preliminar, tradução e notas de R. R. Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.

SADDHATISSA, H. *Buddhist ethics*. London: Wisdom Publications, 1987.

TANNER, M. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Trad. Jair Barboza. SP: Ed. Unesp, 2001.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes. 1997.

VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. RJ: Difel, 2002.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. SP: Palas Atena, 1986.

Apêndice: É possível considerar a "atualidade" de Schopenhauer? A concepção schopenhaueriana de história e sua contribuição para a eudemonologia.

Em 21 de setembro de 1960, em Frankfurt, no contexto das comemorações do centenário da morte de Schopenhauer, Max Horkheimer profere uma palestra intitulada "A atualidade de Schopenhauer", na qual declara que a história recente confirmou suas principais teses, chamando-o de "pessimista clarividente"¹. Horkheimer reconhece que "o pensamento de Schopenhauer é infinitamente atual", mas, enfatizando as condições favoráveis à receptividade de seu pensamento, complementa: "agora é seu tempo na medida em que a juventude o sente instintivamente como próprio"².

A proposta de considerar a *atualidade* de Schopenhauer tem que enfrentar, logo de início, a dificuldade inerente à sua famosa rejeição da história – intimamente ligada ao seu embate com a filosofia hegeliana. A objeção é simples: aceitar a pertinência da questão da "atualidade de Schopenhauer" já não pressuporia algum valor para a história, articulando, portanto, uma contradição? O "desvalor" da história não exigiria sempre, se há pretensão de fidelidade ao pensamento schopenhaueriano, uma recusa incondicional a análises contextualizadas historicamente? Em outras palavras: é possível considerar a atualidade de Schopenhauer? Para tratar dessas questões, cabe investigar a concepção de "história" em Schopenhauer, a fim de determinar o caráter de sua rejeição e destacar, inclusive, o sentido em que o filósofo concede valor à história. Em seguida, pretende-se ainda considerar a contribuição da história – do modo como a compreende Schopenhauer – para sua eudemonologia.

Schopenhauer trata da história no parágrafo 51 de MVR, no contexto de sua distinção da poesia, e no suplemento ao respectivo parágrafo, intitulado *Da História*, no qual desenvolve e expõe com mais amplitude sua compreensão sobre

¹ HORKHEIMER, M. "La actualidad de Schopenhauer" In: *Sociologica*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966, p.171. Publicada originalmente em *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt, 1961, por Arthur Hübscher.

² Idem, p.182.

o tema. Abordemos, brevemente, a argumentação apresentada em MVR, passando, em seguida, a uma análise mais cuidadosa do referido suplemento.

Ao chegar à análise da poesia, no penúltimo capítulo do terceiro livro de MVR, Schopenhauer já havia definido sua compreensão da arte:

A arte reproduz as idéias eternas que concebeu por meio da contemplação pura, isto é, o essencial e permanente de todos os fenômenos da vida; aliás, segundo a matéria que emprega para esta reprodução, toma o nome de arte plástica, poesia ou música. A sua origem única é o conhecimento das idéias; o seu fim único, a comunicação desse conhecimento (MVR § 36, p.239, p.194).

O poeta, por meio da contemplação pura, atinge a idéia, "essência da humanidade, fora de toda relação, fora do tempo; em uma palavra, ele apreende a objetividade (*objektität*) adequada da coisa em si, no seu grau mais alto" (MVR § 51, p.314, p.258). Por meio da poesia, o artista pode expressar a idéia, que, intuitivamente apreendida, permite a compreensão da essência íntima, eterna e imutável da humanidade. Ainda que a experiência e a história possam nos ensinar algo sobre os homens, elas nos oferecem apenas "noções empíricas acerca do modo como os homens se conduzem uns para com os outros, noções das quais podemos tirar regras para nossa própria conduta, mais do que nos abrem visões profundas da natureza íntima da humanidade" (MVR § 51, p.313, p.257). Schopenhauer, comparando a história à poesia, afirma que "a primeira dá-nos a verdade particular, a segunda a verdade universal; a primeira tem a verdade do fenômeno, e o fenômeno é uma prova em apoio desta verdade, a segunda tem a verdade da idéia, que não resulta de nenhum fenômeno particular, mas de todos em geral" (MVR § 51, pp.313/314, p.257).

Deste modo, fica nítida a superioridade concedida à poesia, em detrimento da história, no que se refere à possibilidade de compreensão da realidade fundamental que não se deixa abalar pela transitoriedade do tempo: a essência íntima da humanidade. A história, por sua vez, parece oferecer a confirmação da verdade filosófica, além da possibilidade de "regras para nossa conduta". Mas como compreender tais possibilidades? Cabe investigar melhor o "valor da história" na metafísica da vontade. Além disso, permanece a interrogação: em que sentido se pode considerar a *atualidade* de Schopenhauer? Para tratar dessas questões, consideremos a argumentação mais completa desenvolvida sobre o tema no suplemento XXXVIII a MVR.

No início do suplemento *Da História*, Schopenhauer procura esclarecer seu propósito: ainda que já tenha deixado claro que "a poesia serve mais que a história para o conhecimento da natureza humana", dedica-se novamente ao tema para "evitar qualquer mal entendido sobre *o valor da história*" (SPL, p.1178, meus grifos).

O filósofo inicia sua argumentação tratando da distinção entre ciência e história. A ciência dedica-se a classificar e ordenar a multiplicidade de fenômenos que nos é dada na experiência. Por meio da remissão dos elementos particulares a conceitos universais, a ciência organiza e sistematiza os dados fenomênicos, permitindo o conhecimento deles. A filosofia, por sua vez, permanece acima de todas as demais ciências, "como a ciência mais geral e por isso mesmo a mais importante, que anuncia as soluções, para as quais as outras não foram preparadas" (SPL, p.1179). A história, todavia, não pode ocupar o mesmo lugar que as outras ciências, pois lhe escapa o caráter mais fundamental a qualquer ciência: "em nenhuma parte ela conhece o particular por intermédio do universal" (SPL, p.1179). Tendo em vista que "a história só se ocupa do particular e do individual" e que uma "uma ciência dos indivíduos" seria uma contradição, Schopenhauer prefere afirmar que "a história é um conhecimento, sem ser uma ciência" (SPL, p.1179).

Na medida em que trata apenas de elementos individuais, submetidos ao tempo, a história torna-se inapta em relação a tudo que é universal e eterno, constituindo-se como um conhecimento inevitavelmente imperfeito e, por isso, seu contraste com a ciência se ressalta: "as ciências falam todas daquilo que é sempre, enquanto que a história relata isso que foi uma só vez e que não existe mais em seguida" (SPL, p.1179). Para Schopenhauer, a generalização pretendida pela história – como no caso dos períodos de tempo, da sucessão dos reinados ou mudanças de governo – não passa, na verdade, de uma "generalização subjetiva" (SPL, p.1180). Denuncia-se aqui uma incompreensão do caráter objetivo dos conceitos universais presentes nas ciências: o conhecimento do princípio geral permite determinar precisamente a ocorrência do caso particular – o que não se aplica de modo algum à história.

Se a história só tem propriamente por objeto o particular, o fato individual, e o toma como sua realidade, ela é totalmente oposta e contrária à filosofia, que considera as coisas sob o ponto de vista mais geral e tem por assunto expressar esses princípios universais, sempre idênticos em todos os casos particulares (SPL, p.1181).

A filosofia se dedica a mostrar que "em todo tempo a mesma coisa foi e será" (SPL, p.1181), mas a história permanece no âmbito da experiência, ensinando o que aconteceu em cada momento do tempo – o que foi e jamais será –, e, com isso, pretende substituir a profundidade filosófica "pela largura e pela extensão" (SPL, p.1181) dos fatos que enumera. Ao tratar das configurações espaço-temporais da experiência humana, instáveis como "as nuvens ao vento" (SPL, p.1182), a história não pode atingir a essência da humanidade: escapa-lhe o que é sempre idêntico e imutável.

Herdeiro do idealismo transcendental kantiano, pelo qual se afirma a idealidade do tempo, Schopenhauer destaca que a tendência de valorização exacerbada da história, "sobretudo por essa pseudofilosofia hegeliana" (SPL, p.1182), baseia-se em um grosseiro realismo que toma o fenômeno pela essência do mundo. Para o filósofo, "os hegelianos, para os quais a filosofia da história torna-se mesmo o objetivo de toda a filosofia, devem ser remetidos a Platão" (SPL, p.1183). A partir desse equívoco privilégio concedido à história, ganha expressão uma visão incrivelmente otimista acerca do progresso em curso da humanidade, guiado pela Razão, em direção a um suposto estado mais próspero. Schopenhauer, adversário engajado de tais concepções, observa com propriedade (e ironia) essa tendência, segundo ele, "pseudofilosófica":

Enfim, essas construções históricas, guiadas por um otimismo vulgar, continuariam sempre em definitivo até um estado próspero, produtivo, fértil, provido de uma constituição bem prudente, de uma boa justiça e de uma boa polícia, de numerosas fábricas e de uma bela indústria (SPL, p.1182).

Confiantes no potencial de transformação histórica, pelo qual tudo será melhor e seremos conduzidos a um mundo de felicidade, os hegelianos – esses "glorificadores da história", "realistas ingênuos", como os chama Schopenhauer – não teriam compreendido a verdade de que a "história é só o longo sonho, a ilusão pesada e confusa da humanidade" (SPL, p.1183).

Para Schopenhauer, a verdadeira filosofia da história não pode deixar de afirmar que a história é "a repetição do mesmo drama, com outros personagens e sob costumes diferentes" (SPL, p.1184). Reconhecendo a essência íntima do mundo, imutável e eterna, que apenas se manifesta heterogeneamente ao longo do tempo,

a filosofia pode compreender tudo o que a história pode nos mostrar: "*as mesmas coisas, mas de uma outra maneira*"³ (SPL, p.1184).

Estabelecida a rejeição de Schopenhauer à pretensão de que a história possa orientar nossa compreensão sobre o mundo, permanece a questão de como considerar o valor da história. Recuperando o argumento desenvolvido até então, Schopenhauer observa que, ao se constatar a superioridade da poesia em relação à história, e da impropriedade da história como ciência, poderia parecer "*que lhe recusamos todo o valor, se não mostramos em que este valor consiste*" (SPL, p.1185, meus grifos). É a esse propósito que se dedicam as últimas páginas do suplemento ao parágrafo 51, pois "a história conserva um domínio inteiramente diferente, que lhe pertence propriamente, no qual ela se mantém com grande honra" (SPL, p.1185).

Segundo Schopenhauer, "*a história é para a espécie humana o que a razão é para o indivíduo*" (SPL, p.1185, meus grifos). É a razão que distingue o homem do animal, permitindo-lhe não estar prisioneiro aos "limites estreitos do presente visível" (SPL, p.1185), pois pode reconhecer-se em seus atos passados, adquirindo autoconsciência. A história revela, temporalmente, a essência íntima da humanidade, e do mesmo modo pode ser tomada como a memória ou consciência da humanidade. Na medida em que só se conhece a vontade por sua manifestação empírica, a história torna-se o espelho da própria vontade humana, na qual esta pode reconhecer-se. Por isso, Schopenhauer enfatiza que "um povo que não conhece sua própria história é limitado ao presente da geração atual. [...] Só a história dá a um povo uma inteira consciência de si mesmo" (SPL, p.1185).

Sem história, um povo não pode compreender sua própria natureza, pois não adquire uma visão de conjunto sobre todos os seus passos e realizações. Como um homem sem memória, esse povo vaga aprisionado às condições atualmente presentes. Nesse contexto, é particularmente interessante a seguinte comparação: "toda a lacuna na história" assemelha-se a "uma lacuna na consciência e na memória de um homem" (SPL, p.1185). Parece inevitável lembrar aqui da famosa caracterização schopenhaueriana da *loucura* como um "mal da memória"⁴ –

³ Em PP, Cap. XII, intitulado *Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*, Schopenhauer afirma que "a história nos mostra a vida dos povos, e nada encontra a não ser guerras e rebeliões para nos relatar; os anos de paz nos parecem curtas pausas, entre-atos, uma vez aqui e ali." (PP § 150, p.292, p.217).

⁴ Ver SPL, cap. XXXII, intitulado *Da loucura*.

derradeiro recurso da vontade diante de um insuportável sofrimento. Poder-se-ia, então, interrogar: perdendo-se o fio dos acontecimentos históricos, não poderia também a humanidade padecer da loucura tal qual o indivíduo? Em sentido estrito, a resposta a essa pergunta é, certamente, *negativa*. Para Schopenhauer, só os indivíduos são reais: a "humanidade" é uma abstração – o que não se pode perder de vista. Propriamente falando, a "humanidade" não pode ter "consciência" e, portanto, o que Schopenhauer propõe é uma comparação ilustrativa. Deste modo, pelo que consideramos, Schopenhauer enfatiza que "a história pode, nesse sentido, ser encarada como a razão ou a consciência reflexiva da humanidade. [...] Tal é o *valor real da história*" (SPL, p.1186).

É fundamental observar que Schopenhauer não se opõe a história *per se*, acima de tudo, o que rejeita é a pretensão de que a história possa descrever a essência íntima dos fenômenos, ou a natureza da humanidade. A história, na verdade, nos apresenta a descrição fenomênica da manifestação da vontade, ou seja, nos apresenta a mesma coisa sob diferentes formas. Poder-se-ia dizer: como numa peça de teatro, tem-se o mesmo enredo interpretado por diferentes personagens, em diferentes cenários. Todavia, ao assistir essas diversas "montagens", é possível uma visão mais ampla desse "enredo". Isto é o que se passa com o indivíduo: observando seus atos, como quem assiste uma peça de teatro, é possível uma visão mais clara sobre seu imutável caráter, expresso empiricamente em cenários diferentes. Não é possível, no entanto, supor que a humanidade – mera abstração, tendo em vista que somente os indivíduos são reais – possa atingir uma "consciência de si", um conhecimento de seu "caráter". Schopenhauer certamente rejeitaria de modo enfático tal possibilidade, este "hegelianismo vulgar". Tal "autoconhecimento" é restrito necessariamente aos indivíduos. Somente estes podem aprender algo com a experiência empírica e a história, aplicando a sua prática de vida pessoal.

Todavia, não se poderia reconhecer em tudo aquilo que chamamos de "sabedoria popular" – incluindo conselhos, máximas, ditados – uma espécie de memória deste aprendizado coletivo? Esta "sabedoria popular", que se transmite de boca a ouvido, ao longo de gerações, não poderia ser compreendida, ainda que ilustrativamente, como esta "consciência reflexiva" produto da experiência de vida de um povo? Como se sabe, a maior parte dessas orientações sugere prudência, moderação, persistência, enfim, um conjunto de ações em prol do bem-

viver. E sem dúvida, cabe a cada um, individualmente, aplicar ou não estes "conselhos populares" a sua vida.

A partir do que consideramos, pode-se melhor compreender a afirmação do filósofo de que a experiência e a história "fornecem-nos noções empíricas acerca do modo como os homens se conduzem uns para com os outros, noções das quais podemos tirar *regras para a nossa própria conduta*" (MVR § 51, p.313, p.257, meus grifos.) De fato, a história não nos oferece uma compreensão profunda da natureza íntima da humanidade, entretanto, uma visão atenta do modo como os homens se relacionam uns com os outros, tendo como base nossa própria experiência pessoal, pode nos fornecer orientações acerca de nossa conduta individual. Além disso, a história, enquanto memória coletiva da experiência de um povo, conserva a "sabedoria popular", oferecendo-nos conselhos, máximas e ditados que visam o bem-viver. Assim, parece claro que *a história pode contribuir para a eudemonologia*, ou seja, pode nos auxiliar na elaboração de um projeto de vida que procure evitar o sofrimento. Eis o valor da história.

Retomando a questão inicialmente proposta, podemos agora observar que pergunta sobre a *atualidade* de uma obra filosófica diz respeito apenas à história e não interessa propriamente à filosofia – pelo menos tal como a compreende Schopenhauer. Para o filósofo de Danzig, atribuir valor filosófico a essa questão significa conceder à história um valor que ela, efetivamente, não possui. O "valor filosófico da história" – pois não é o caso de negar à história todo o valor – repousa sobre a possibilidade de, através dela, encontrarmos uma melhor forma de nos orientarmos empiricamente na vida. Não faz sentido, portanto, perguntar filosoficamente sobre a *atualidade* de uma obra. Em última análise, a não ser que se utilizem concepções filosóficas inteiramente distintas daquelas fundamentadas por Schopenhauer, *simplesmente não se aplica a pergunta sobre a atualidade da obra de Schopenhauer* (ou de qualquer outro filósofo).

Entretanto, pode-se ainda interrogar, mas por que, afinal, Schopenhauer depositava tantas esperanças em seu reconhecimento na posteridade, ou seja, em seu reconhecimento histórico? Qual o sentido de sua preocupação com o futuro histórico? Ao comentar sua própria obra em *Fragmentos para a História da Filosofia*, parte de *Parerga e Paralipomena*, o filósofo afirma:

um dia se reconhecerá (não por certo enquanto eu viver) que o tratamento desse mesmo objeto [o fundamento último] por quaisquer dos filósofos anteriores parece superficial, quando comparado com o meu. Por isso a humanidade terá aprendido de mim muitas coisas que nunca esquecerá, e meus escritos nunca cairão no esquecimento.⁵

A expectativa de uma posteridade que reconheça o valor de sua filosofia sempre esteve presente em Schopenhauer. Como o filósofo escreveu, também em PP, sua última obra:

Qualquer um que deseje experimentar a gratidão de seus contemporâneos deve ser manter no mesmo passo em que eles estão. Mas deste modo, nada grandioso jamais é produzido. Qualquer um que pretenda, portanto, adquirir este dever, direciona seu olhar para a posteridade e confidentemente elabora seu trabalho para as futuras gerações (PP § 57, vol. 2, p.77).

Desprezando a opinião de seus contemporâneos, Schopenhauer manteve-se fiel à tarefa de "produzir algo grandioso" preservando seu compromisso apenas com a "verdade". A famosa afirmação ao final de seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, rejeitado pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague em 1840, deixa claro suas intenções: "embora eu esteja bem consciente do paradoxo que essa explicação do fenômeno ético originário da ética deve ter para os eruditos ocidentais, [...] não posso fazer violência à verdade" (SFM, p.211). As últimas linhas desse referido ensaio demonstram a lucidez de Schopenhauer acerca das dificuldades que um determinado contexto histórico pode oferecer à compreensão da "verdade": "temos de nos consolar com a certeza de ter por garantidos os preconceitos contra nós, mas a verdade a nosso favor, assim que o tempo seu aliado juntar-se a ela, estará plenamente certa da vitória, se não para hoje, então para amanhã" (SFM, p.212). Por outro lado, é importante frisar que o filósofo reconhece que "o tempo é aliado da verdade", que se fará reconhecer na posteridade.

A expectativa de que o tempo fará justiça à "verdade" é também para Schopenhauer uma orientação eudemonológica. Isso é o que se constata na máxima 27 de *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, que recomenda que nos consolemos sabendo que os absurdos ditos em reuniões públicas ou escritos em livros serão revistos no futuro: "passado algum tempo, variável conforme a

⁵ SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Iluminuras, 2003, § 14, p.119.

dificuldade do assunto, quase todos terminarão por compreender o que a mente lúcida já vira de antemão" (ASV, p.208).

Considerando a questão a partir da filosofia de Schopenhauer, pode-se dizer que se, por um lado, a história serve para comprovar a verdade metafísica apresentada pela filosofia, por outro, o aprisionamento ao contexto histórico pode influenciar a receptividade espaço-temporal dessa mesma verdade, chegando mesmo a recusar-lhe todo valor –, embora não possa fazê-lo em definitivo. É possível considerar, como faz Löwith, partindo de pressupostos teóricos evidentemente distintos, que a própria receptividade da obra de Schopenhauer – particularmente seu sucesso após a derrocada dos ideais revolucionários de 1848 – condicionou-se a um determinado contexto histórico. Segundo Löwith, "a refutação do sentido histórico não impede que a ação histórica de Schopenhauer só comece efetivamente quando a intelectualidade alemã, após o fracasso da revolução, esteja madura para recebê-la"⁶.

Schopenhauer não quer se esquivar da verdade trágica revelada por sua decifração do enigma do mundo, verdade esta, segundo ele, totalmente independente de qualquer contexto histórico. Apesar disso, muitos dos seus intérpretes pretenderam explicar sua filosofia historicamente. Como afirma Cacciola:

Este estado de corrupção que o filósofo põe à mostra no mundo tornou-se o denominador comum de vários comentários sobre sua obra, que o transpuseram da natureza para a sociedade. Assim Nietzsche, que vê nos traços sombrios com os quais o "educador" descreve o mundo a miséria e a decadência de seu próprio tempo. Horkheimer, que indica o inconformismo de Schopenhauer diante da sociedade opressora. Lukács, que reconhece sua perspicácia em descobrir, ainda nos seus germes, a decadência da burguesia alemã. E Löwith, que faz depender a acolhida de sua obra da apatia em que se encontrava a *intelligentsia* alemã depois da derrota da revolução de 1848. Cada um deles, à sua maneira e com pressupostos teóricos distintos ou até mesmo opostos, procura explicar o "pessimismo schopenhaueriano" por meio de dados históricos e talvez, numa atitude unânime de recusa diante da concepção de História em Schopenhauer como mera repetição do mesmo.⁷

⁶ LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969, pp.224/225; *apud* Apresentação da tradução brasileira de SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução, apresentação e notas de M.L.M.O. Cacciola e M. Suzuki. SP: Martins Fontes, 2001, p.XXVIII.

⁷ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, pp.177/178.

Se, por um lado, Nietzsche, Horkheimer, Lukács e Löwith recusaram, de maneira unânime, a concepção schopenhaueriana de história, por outro lado, reconheceram, cada um a seu modo, a *atualidade de Schopenhauer*.

Para Schopenhauer, sendo o "tempo aliado da verdade", o valor de sua filosofia seria – em algum momento histórico – efetivamente reconhecido. Em outras palavras, ainda que as condições socioculturais, em um dado momento da história, desfavoreçam a compreensão da verdade decifrada pela filosofia, a posteridade se encarregará de "garantir sua vitória". Trata-se de uma expectativa de reconhecimento a se realizar historicamente, embora, de fato, não dependa de modo algum da própria história. É importante frisar que se trata aqui de um mero reconhecimento empírico, e não de algo que determine, ou sequer possa julgar, o valor filosófico da obra de Schopenhauer.

Neste sentido, os mencionados intérpretes de Schopenhauer, como aponta Cacciola, não podem prescindir de uma recusa à concepção schopenhaueriana de história para afirmar, cada um a seu modo, a *atualidade* de Schopenhauer. Parece claro que, de acordo com a filosofia da vontade, seria necessária uma formulação inteiramente distinta para esta questão. Caberia, no máximo, interrogar: seria acaso este o momento de seu reconhecimento histórico? O contexto contemporâneo de crise da Razão e niilismo – que experimenta radicalmente a problemática de temas como a ética, a liberdade e a felicidade –, não seria receptivo à filosofia de Schopenhauer, podendo lhe oferecer o reconhecimento que sempre esperou? Entretanto, mesmo se a resposta a esta pergunta for negativa, isto em nada modifica o valor de sua filosofia.

Um aspecto interessante dessa questão pode ser bem observado no resgate da filosofia schopenhaueriana proposto por Max Horkheimer, a partir das publicações de 1955⁸. Como já mencionado anteriormente, em sua palestra, "A atualidade de Schopenhauer", Horkheimer reconhece no filósofo da vontade um "pessimista clarividente"⁹ que teria antecipado aquilo que a história recente acabara de confirmar. A atualidade de Schopenhauer é então considerada sob o

⁸ Segundo Wiggershaus, estudioso da Escola de Frankfurt, "as publicações de 1955 dão a impressão de ser um resumo simbólico do que a teoria crítica, o grupo Horkheimer e o Instituto de pesquisas sociais dos anos 30 tinham passado a ser nos anos 50". [WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. RJ: Difel, 2002, p.505.]

⁹ HORKHEIMER, M. "La actualidad de Schopenhauer" In: *Sociologica, op.cit.*, 1966, p.171. Publicada originalmente em *Schopenhauer-Jahrbuch*, Frankfurt, 1961, por Arthur Hübscher.

ponto de vista histórico, ou seja, uma atualidade e relevância concedidas pelo desenrolar dos acontecimentos da história – particularmente, as duas grandes guerras e toda a tragédia que nelas teve lugar. O contexto em que vivia Horkheimer estaria então apto a reconhecer a atualidade da filosofia de Schopenhauer, concedendo-lhe destaque por sua importância naquele momento histórico.

O que parece fascinar o filósofo da escola de Frankfurt é o pessimismo de Schopenhauer, que recusa radicalmente o otimismo hegeliano em face da história, desmistificando "a fábula idealista do ardil da razão, graças a qual se justifica a crueldade do passado em nome de um final feliz"¹⁰. Segundo Horkheimer, o filósofo da vontade não recorre a nenhuma retórica filosófica para "tirar da cartola" um "sentido maior" que possa ofuscar a falta de sentido da vida, a tragédia da existência; em Schopenhauer, não há espaço para qualquer engodo da Razão que queira ocultar aquilo que é próprio à essência do mundo. Cacciola observa que "Horkheimer, ao marcar a diferença da filosofia de Schopenhauer com relação à de Hegel, estabelece dois pontos fundamentais: a impossibilidade de uma reconciliação e a ausência de uma teleologia"¹¹. Não pode haver qualquer justificativa histórica para o sofrimento, a própria essência íntima do mundo é um ímpeto cego (*blinder Drang*).

Schopenhauer repudiou qualquer justificação filosófica para o sofrimento humano, seja produto de uma teologia, de uma metafísica dogmática ou de uma filosofia da história. Do mesmo modo que a vontade se encontra na essência do mundo, o sofrimento não tem razão de ser: nada mais cruel do que tentar "explicá-lo". Todavia, Horkheimer não parece aceitar que o pessimismo metafísico de Schopenhauer implique, simplesmente, resignação. Neste sentido, é interessante observar que, mesmo em relação ao Suplemento intitulado "Da morte e de suas relações com a indestrutibilidade de nosso ser em si" – comumente associado à resignação –, Horkheimer afirma que sua leitura sugere muito mais o desespero do que a tranquilidade ou o consolo. Não se trataria, portanto, de um fatalismo resignado diante da tragédia da existência.

¹⁰ Idem, p.168.

¹¹ CACCIOLA, *op.cit.*, 1994, p.75.

Em palestra proferida em 31 de março de 1955, Horkheimer afirmou, em relação à obra schopenhaueriana, que "por mais que esta sustente como tese principal a inevitabilidade do padecer e da ação indigna e sobressaia a inutilidade do protesto, seu estilo constitui um protesto único contra o que seja assim; a crueldade não se converte em ídolo, e sua interpretação positiva lhe é abominável"¹². Mesmo rejeitando qualquer esperança em relação às "transformações históricas", caberia ressaltar que "o existente não fica glorificado pela desconfiança schopenhaueriana diante a reforma e a revolução"¹³. Segundo Horkheimer, em última análise, rigorosamente falando, "o pessimismo filosófico não se compadece melhor com a argumentação racional em favor do *status quo* do que com a propaganda pela subversão"¹⁴.

Em sua investigação filosófica, Schopenhauer queria desnudar a essência do mundo, apresentando-a sem hesitações, o que "significava para ele a resolução de não se tranqüilizar com nenhuma ilusão"¹⁵. Mas isso não constitui de modo algum, para Horkheimer, uma apologia da aceitação resignada do mundo. Ao contrário, a filosofia de Schopenhauer conduziria a um inconformismo, a uma inaceitação e, simultaneamente, a um tipo de *solidariedade* inteiramente diferente, um tipo de "simpatia pelo humano"; na formulação de Horkheimer: "enquanto exista fome e miséria sobre a terra não terá descanso quem possa ver"¹⁶. A sensibilização em relação ao sofrimento universal do qual fazemos parte traz uma inesgotável lucidez: "quanto mais lúcido é o pensamento, mais se esforça por acabar com a miséria", e homens que assim vivem "não podem deixar de combater os horrores até que desapareçam"¹⁷ – por mais que se saiba ser esse um esforço sem chances de pleno sucesso.

Pode-se dizer que o esforço de Horkheimer parece apontar para a necessidade de mostrar, no caso, em seu próprio contexto histórico, a "infinita atualidade de Schopenhauer" que, por vezes, parece ofuscada pelas limitações de compreensão e receptividade articuladas pelo aprisionamento ao "sonho da história". Além disso, a leitura que Horkheimer faz da obra de Schopenhauer

¹² HORKHEIMER, M. "Schopenhauer y la sociedad". In: *Sociologica, op.cit.*, 1966, p.158.

¹³ idem, p.157.

¹⁴ idem, p.156.

¹⁵ HORKHEIMER, M. "La Actualidad de Schopenhauer", In: *Sociologica, op.cit.*, 1966, p.181

¹⁶ idem, p.177.

¹⁷ idem, p.178.

parece aliar seu pessimismo metafísico a um tipo de prática de vida que denuncia o injustificável sofrimento humano e enfrenta o sem sentido (*grundlos*) da existência, em um esforço – ressalte-se ainda mais uma vez: sem chances de sucesso – por acabar com a miséria humana (ou pelo menos minimizá-la...).

Talvez o mais interessante na análise de Horkheimer seja o fato de que, ainda que ele recuse a concepção de história em Schopenhauer – procurando, inclusive, justificar a "atualidade" do filósofo em referência ao seu próprio momento histórico – , por outro lado, sua interpretação da filosofia da vontade parece aliar-se àquilo que Schopenhauer reconhece como o "valor da história". Vejamos.

Lembremo-nos que a experiência e a história "fornecem-nos noções empíricas acerca do modo como os homens se conduzem uns para com os outros, noções das quais podemos tirar *regras para a nossa própria conduta*" (MVR § 51, p.313, p.257, meus grifos.) Se compreendermos a leitura de Horkheimer, não propriamente em seus termos, mas partindo da filosofia de Schopenhauer, como uma reflexão sobre a história que nos oriente acerca de nossa própria conduta individual, não poderíamos afirmar que a "persistência no combate ao injustificável sofrimento do mundo" talvez se configure como mais uma das máximas para a *sabedoria de vida*? Seguindo a pista oferecida por Horkheimer, talvez seja o caso de refletir sobre a possibilidade dessa prática de vida que não se torna insensível ao sofrimento humano: um tipo de *solidariedade* que se esforça, ainda que sem qualquer esperança e sem pretender nada para si mesmo, em prol de uma melhor qualidade de vida.

E não seria isso uma *vida heróica*?

Uma vida feliz é impossível: o máximo que o homem pode atingir é *um curso de vida heróico*. Este o possui aquele que, de um modo qualquer numa circunstância qualquer, luta por um bem destinado a todos contra dificuldades gigantescas, vencendo por fim, mas recebendo pouca ou nenhuma recompensa por seu esforço (PP § 172a, p.322, p.234).

Retomemos por um instante as conclusões desta tese. A "liberdade que nos resta" para a prática de vida é a possibilidade de "aprender a lidar com aquilo que se é", investindo em uma vida estrategicamente pensada e exercitada – agindo *como se* pudéssemos ser felizes, *como se* nossa conduta fosse um produto de nossos pensamentos, *como se* os sofrimentos não fossem nos acontecer ou

pudessem sempre tardar e *como se* não estivéssemos entregues a um inexorável destino – que assume a forma de uma *sabedoria teatral*, que nada mais é do que uma lucidez positiva de enfrentamento da vida.

Podemos agora, inspirados pela reflexão de Horkheimer, mas compreendendo-a nos termos da filosofia de Schopenhauer (como uma ponderação sobre a história da qual podemos retirar orientações para nossa conduta), considerar se a proposta de uma "vida heróica", de uma *persistência no combate ao injustificável sofrimento humano*, não poderia ser alvo desta mesma "liberdade que nos resta" para a prática de vida. A questão poderia ser formulada da seguinte maneira: a "liberdade que nos resta" para a prática de vida não poderia também ser explorada como um esforço sem fim em prol da minimização do sofrimento humano? E não seria isso, em última análise, um investimento em nosso próprio bem-viver? Esta persistência na luta por uma vida menos infeliz não poderia ser uma "máxima" da *sabedoria de vida*?

Não podemos perder de vista que, quando Schopenhauer nos fala da possibilidade de uma "ética da melhoria", uma eudemonologia, ele não hesita em destacar que a contemplação do sofrimento alheio e das conseqüências danosas de nossas ações contribui para uma reorientação de nossa conduta.

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais conseqüente e mais completa de sua essência, por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da vida e, portanto, pelo aclaramento da cabeça, como, por exemplo, *mediante a demonstração das conseqüências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam*, mediatamente e só no correr do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma *ética da melhoria* (SFM, p.189, meus grifos).

Tal aprendizado é produto da experiência de vida, que pode se fortalecer por meio da consideração dos fatos históricos, reveladores da repetição da mesma essência da humanidade em diferentes cenários espaço-temporais. Certamente, a verdadeira virtude não pode ser ensinada, pois a compaixão é uma graça, mas, por outro lado, "a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais conseqüente", por meio do aprendizado sobre nossa história de vida, bem como sobre a própria história da humanidade. Esse tipo de aperfeiçoamento na conduta pode ser formulado também como uma regra, um aforismo, uma orientação. É isto

que se pode observar na crítica de Schopenhauer ao "princípio da dignidade do homem", formulado por Kant:

Por isso desejo, em oposição à forma referida do princípio moral kantiano, estabelecer a seguinte *regra*: com cada pessoa com que tenhamos contato, não empreendamos uma valorização objetiva da mesma conforme valor e dignidade, não consideremos, portanto, a maldade de sua vontade, nem a limitação do seu entendimento, e a incorreção dos seus conceitos; porque o primeiro poderia facilmente ocasionar ódio, e a última, desprezo; mas observemos somente seus sofrimentos, suas necessidades, seu medo, suas dores. Assim, sempre teremos com ela parentesco, simpatia, e, em lugar do ódio ou do desprezo, aquela compaixão que unicamente forma a *agapé*, pregada pelo evangelho. Para não permitir o ódio e o desprezo contra a pessoa, a única adequada não é a busca de sua pretensa "dignidade", mas, ao contrário, a *posição da compaixão* (PP § 109, p.202, p.189, meus grifos).

Trata-se, portanto, da formulação de um tipo de regra, uma orientação para compaixão, em relação à qual se aplicariam todas as considerações elaboradas para *Aforismos*. Isso corresponde a dizer: passemos a agir *como se* fôssemos compassivos, *como se* pudéssemos minimizar o sofrimento humano por meio de atos de cooperação, parceria e auxílio. De fato, ainda que a motivação não seja genuinamente compassiva, ações de solidariedade com o próximo trazem valiosos efeitos benéficos.

Ainda que a questão sobre a *atualidade* de Schopenhauer, pelos motivos aqui já apresentados, simplesmente não se aplique, não podemos esquecer que a história *tem valor* para Schopenhauer. Por meio da história pode-se obter regras para nossa própria conduta, seja pelo conhecimento dos fatos históricos, seja pelo recurso à "sabedoria popular". Além disso, seguindo a pista oferecida pelas interpretações de Horkheimer, pode-se considerar a hipótese de que a prática da compaixão, da solidariedade, da minimização do sofrimento humano, constitua também uma "máxima" para a *sabedoria de vida*.

É interessante observar que a compaixão possa ser também uma regra, uma orientação prática. Mesmo que não se possa mudar o caráter de um homem (seria como transformar chumbo em ouro), pode-se modificar seu encaminhamento na vida, e isso se aplica mesmo aos mais egoístas dentre nós. Mesmo pessoas radicalmente egoístas podem participar desta "ética da melhoria". Como afirma Schopenhauer, nesses casos, "se se quiser, no entanto, levá-los a ações caritativas, isso só pode acontecer por meio da miragem de que o alívio do sofrimento alheio leve imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem*" (SFM, p.187). E

vale a pena aqui lembrar da letra de uma música brasileira: "se malandro soubesse como é bom ser honesto, seria honesto só por malandragem"¹⁸. Em outras palavras, ainda que a motivação continue perfeitamente egoísta, pelo esclarecimento intelectual, ações de respeito e solidariedade são possíveis, atitudes de auxílio ao próximo e de esforço pela minimização do sofrimento podem ser de fato realizadas. E seus resultados podem trazer importantes benefícios, ainda que a motivação seja egoísta. A lucidez de que fala Horkheimer, produto de uma contemplação atenta das relações de vida realizadas ao longo da história (precisamente as mesmas em toda a história da humanidade), corresponde ao "aclaramento da cabeça" anunciado por Schopenhauer, que pode auxiliar uma mudança de conduta. E não seria essa a tarefa da educação? Já que não se pode ensinar a virtude, não caberia à educação proporcionar esta lucidez positiva de enfrentamento da vida e do sofrimento humano? Não se poderia ensinar também a *sabedoria teatral* de agir *como se* fôssemos compassivos, visando o bem-viver? E, em última análise: não se poderia falar aqui de uma "pedagogia da compaixão"?

¹⁸ Trecho da música "Caramba...Galileu da Galiléia", de Jorge Ben Jor. Se o "malandro" não pode deixar de ser o que é, pode, por outro lado, "escolher outros meios" para expressar sua "malandragem". E não se pode perder de vista que, embora se trate aqui de uma "honestidade de empréstimo", ela certamente produz "efeitos de honestidade".