

PSICOLOGIA E METAFÍSICA EM SOBRE O FUNDAMENTO DA MORAL

Psychology and Metaphysics in on the bedding of the moral

*Kleverton Bacelar**

Resumo

Esse artigo, apresentado previamente em conferência, procura evidenciar a tensão entre psicologia e metafísica em *Sobre o Fundamento da Moral*. Procura, ainda, explorar as conseqüências que Nietzsche extrai dela em sua polêmica com Schopenhauer.

Palavras-chave: Psicologia, Metafísica, Compaixão, Ética.

Abstract

This article, presented previously in conference, looks for to evidence the tension between psychology and metaphysics in *On the Bedding of the Moral*. Search, still, to explore the consequences that Nietzsche extracts of it in its controversy with Schopenhauer.

Keywords: Metaphysical, Psychology, Ethical, Compassion.

* Doutor em Filosofia pela USP e professor adjunto da UFBA.
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Educação, Departamento de Educação I, Avenida Reitor Miguel Calmon, s/n
Campus Canela, Vale do Canela, Salvador – BA, CEP 40110100.
E-mail: kbacelar@usp.br

Animado talvez com a premiação de sua dissertação sobre *A Liberdade da Vontade* pela *Sociedade Real Norueguesa de Ciências*, em 1839, Schopenhauer concorreu, um ano depois, ao prêmio da *Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências*, concedido aos finalistas por um jurado que decidiria por votação quem era o melhor. Ora, sabe-se que *Sobre o Fundamento da Moral* foi o único concorrente e, ainda assim, não fora premiado. Tal fracasso, dizem, deve-se à incompetência do jurado¹ e/ou aos insultos proferidos contra os filósofos contemporâneos. Talvez. De qualquer maneira, existem dificuldades internas que justificam o insucesso. Se o *Fundamento*, único concorrente, não recebeu o prêmio foi porque não superou a distância entre a questão da Sociedade e a resposta que Schopenhauer (2001) dera-lhe em *O Mundo como Vontade e Representação*. Desse modo, no que segue, apresentarei *Sobre o Fundamento da Moral* com algum rigor e, se minha exegese for justa, sustentarei um único propósito: esta obra é um formidável documento sobre a dificuldade de Schopenhauer (2001) para realizar a grande tarefa a que se votou.

O tema do concurso era: “A fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa idéia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 4). Com razão, Schopenhauer (1995) interpretou a questão como sendo dirigida à busca do “fundamento objetivamente verdadeiro da moral” (p. 5).

E ainda: “A tarefa proposta pela Sociedade (...) se dirige ao fundamento da ética, e uma metafísica ainda não é exigida para fundamentá-lo” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 195). No que concerne à problemática da fundamentação, importa sublinhar que ela é recorrente em toda história da filosofia. A maioria dos filósofos opera com a seguinte suposição: a exigência de fundamentação do princípio moral não parece descabida na medida em que a toma como uma tarefa exequível, urgente e necessária, sem duvidar da possibilidade de fundamentar os juízos morais e sem refletir sobre o caráter moral da própria exigência de fundamentação. Diante da tarefa proposta pela Sociedade, subsistia porém a pergunta cética: “É necessária e possível uma fundamentação do princípio moral?” Schopenhauer reconhece que “subjaz à pesquisa teórica pelo fundamento a peculiar des-

vantagem de poder ser tomada pelo minar o próprio fundamento, que poderia acarretar o desmoronamento de todo edifício” (1995, p. 6). Por isso, ainda que sua moral esteja em oposição à ética kantiana, situando-se entre as mais importantes da tradição que se desenvolveu em reação a ela, Schopenhauer não pretende abandonar (não pode ou quer renunciar) o plano de fundamentação alcançado por Kant.

Assim, essas duas filosofias, por mais divergentes que sejam (Schopenhauer fornece o inventário das diferenças), caucionam-se mutuamente na sustentação de uma mesma posição (a possibilidade de fundamentação da ética) e opõe-se mais vigorosamente à visão cética que não considera as decisões éticas como susceptíveis de fundação racional.

Sem razão, o filósofo julgou que a Sociedade impôs um constrangimento analítico no tratamento da questão que seria preferencialmente abordada de forma sintética:

A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho *sintético*; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, **com a separação, posta nessa tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento analítico, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência. Estes últimos podem, com efeito, reconduzir à última raiz na mente do ser humano, a qual tem de se afirmar como fato fundamental, como fenômeno originário, sem que esse fato seja a seguir reconduzido a qualquer outra coisa. Com isso toda explicação permanece meramente psicológica.** Pode-se, no máximo, indicar apenas de modo acessório sua ligação com alguma metafísica fundamental e geral. Do contrário, aquele fato fundamental, aquele fenômeno ético originário poderia ser de novo fundamentado, ao passo que, tratando-se antes de metafísica, seria possível, partindo dele e procedendo sinteticamente, derivar a ética. Isto significaria, porém, estabelecer um sistema completo de filosofia, o que levaria a ultrapassar demais os limites da questão proposta. Sou portanto, obrigado a responder a ques-

tão dentro dos limites que ela mesma traçou ao se isolar (SHOPENHAUER, p. 9, grifos nossos).

A imposição do método analítico, “isto é, não o que tem de ir da razão às conseqüências, mas o que tem de ir das conseqüências à razão” desagradou bastante a Schopenhauer citado por Kant (1980, p. 1999). Esse “mal-entendido” desagradável é tão surpreendente e revelador.

Causa surpresa por uma forte razão: em muitas de suas afirmações o filósofo se diz um adepto do método analítico, Schopenhauer citado por Roger (1995, cap. 25) afirmou nos *Parerga*: “Minha filosofia é exposta por via analítica e não sintética”. Utilizado confessadamente em *O Mundo como vontade e representação* conforme Schopenhauer citado por Roger (1995, p. 1418) ele afirma que “seguiu uma marcha ascendente e analítica”.

Com efeito, no segundo livro de sua obra magna, Schopenhauer construiu uma metafísica imanente da Vontade a partir da experiência interior que cada um tem de seu corpo em atividade. Esse saber do corpo sobre sua própria vontade, não submetido à causalidade porque é interior e imediato, será — por analogia — estendido ao conjunto do mundo. Por estar livre da representação (tempo, espaço, causalidade), a Vontade apresenta três determinações positivas: indestrutibilidade, unidade e liberdade. Ao se objetivar no mundo, a vontade perde sua unidade originária e entra em discórdia consigo mesma. A manifestação fundamental da vontade no domínio orgânico é *Wille zum Leben*. A vontade de vida é a Vontade inscrita na esfera do vivente, submetida à jurisdição do princípio de razão suficiente e, em particular, ao determinismo das excitações e dos motivos. Essência de todos os seres orgânicos, a vontade de viver é um ímpeto para existência, é egoísmo. Essa atividade incessante das vontades que jamais encontra repouso ou satisfação é, por causa da finitude, um esforço vão. Pensada sob a categoria kantiana do mal radical, a atividade da vontade objetivada no corpo é a fonte de todos os males e sofrimentos.

A moral desenvolvida no quarto livro exige a supressão da vontade-corpo, a negação do querer-viver pela compreensão da unidade metafísica dos seres propiciada pela compaixão. Fundamento da moral, a compaixão surge como re-

verso metafísico do egoísmo originado pela objetivação da Vontade e pela faculdade representativa (individualização). Identificada ao “amor puro”, ela é uma preparação para a ascese, ou seja, para a prática da negação do querer-viver.

Mal-entendido “revelador” porque o método analítico foi considerado “uma desvantagem” tamanha que lhe

dificultou tanto a exposição do fundamento da ética, que eu agora, [no fim do tratado] olhando para trás, vejo-o como um artifício dificilmente realizado, de modo análogo a alguém que tivesse feito à mão livre o que só é para ser executado com um firme suporte (SHOPENHAUER, 1995, p.199).

Parece que a dedução da compaixão, pelo método analítico, ou seja, mediante uma psicologia, foi, segundo o próprio Schopenhauer (1995), um “artifício mal realizado”. Desde o início o filósofo suspeitava que por essa via ‘a coisa’ não sairia bem feita:

Mas ainda se me deparam outras dificuldades. Acrescentando-se que a Sociedade Real exige que o fundamento da ética seja exposto separadamente e por si só, numa monografia curta, fora, portanto, de sua conexão com o sistema de qualquer filosofia que seja, quer dizer, da metafísica propriamente dita, **isso deve não só dificultar a sua realização, mas até torná-la necessariamente incompleta** (1995, p. 7, grifos nossos).

Como compreender a revelação dessa triste expectativa inicial? Por que sem o concurso de uma metafísica a dedução psicológica do fundamento da moral é um artifício incompleto? Por que não proceder aqui por “acomodação”, ou seja, do mesmo modo que fará no escrito em que aborda o tema da vida feliz?

Nos *Aforismos para a sabedoria da vida* Schopenhauer afirma que teve de

... desviar-se totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva (1995, p.1-2).

Também considero a dissertação *Sobre a Liberdade da Vontade* um escrito independente da metafísica da vontade. O *status* auto-suficiente dos *Beiden Grundprobleme der Ethik* é facilmente explicado pelo fato de Schopenhauer não poder referir-se aos seus escritos por causa de seu estranhamento com a filosofia universitária. Também nos *Parerga* Schopenhauer (2000) consegue falar fora do sistema.

Para responder a essas questões, é preciso refazer a trama argumentativa de Schopenhauer (2000) para apreender a tensão entre psicologia e metafísica neste segundo *Preisschrift*.

Em suma, no *Fundamento da Moral*, por causa da camisa de força da separação entre ética e metafísica “imposta” pela Sociedade, Schopenhauer (1995) é levado a uma analítica da experiência ética que, ao reconduzir o fato fundamental e originário à mente do ser humano, permanece “psicologia”. Esse procedimento analítico supõe uma concepção antikantiana da metafísica dos costumes na medida em que a filosofia transcendental nega à experiência o direito de fornecer conceitos metafísicos.² A tarefa assim compreendida exige a deposição do primado da razão prática (YOUNG, 1984, p. 191-213; PHILONEKO, 1989, p. 233; CACCIOLA, 1994, p. 151). Por isso, com pesada artilharia, Schopenhauer repudiou a forma imperativa da moral kantiana, cuja gênese é reportada aos mandamentos teológicos, e em páginas memoráveis reduziu a razão prática a uma “hipóstase transcendente” (parte 2). Obstáculo afastado, o filósofo deverá recorrer à experiência para deduzir (analiticamente) o fundamento da moral (parte 3) e, acessoriamente, fornecer a fundamentação metafísica desse fenômeno ético originário (parte 4).³

Na terceira parte, portanto, após “afundar a fundação kantiana da ética no abismo profundo dos erros filosóficos” e abrir espaço para a experiência,⁴ Schopenhauer (1995, p. 21) nomeia em poucas páginas seu adversário de peso: o ceticismo moral. Para a visão cética, “não há nenhuma moral natural independente do estatuto humano, mas que esta é de ponta a ponta um artefato, um meio descoberto para melhor domesticação do egoísta e maldoso gênero humano” (SCHOPENHAUER, 1995, p.102). De acor-

do com isso, só há um fundamento social da moralidade visto que não se reconhece um fundamento natural, seja na natureza das coisas, seja na natureza do homem. A integridade nas ações humanas repousa “sobre dois tipos de necessidade externa: em primeiro lugar, sobre a ordem legal, por meio da qual o poder público protege o direito de cada um e, em segundo lugar, sob a conhecida necessidade do bom nome e da honestidade civil para a subsistência no mundo, por meio da qual os passos de cada um ficam sob a fiscalização da opinião pública” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 104). Na medida em que a ordem legal e a opinião pública são os dois “vigias”⁵ da honestidade e integridade no trato das coisas humanas, o moralista cético “reduz toda a moral restante a longínquas razões mediatas, mas por fim egoístas” (SCHOPENHAUER, 1995 p. 108; 112). Dessa maneira, a visão cética reduz todas as ações humanas ao egoísmo explícito, despistado ou coibido. Nem a consciência moral pode ser invocada contra a visão cética porque pairam dúvidas sobre sua origem natural: “O remorso e a inquietação que muitas pessoas sentem em relação ao que fizeram não é no fundo outra coisa senão o temor daquilo que lhes pode, em virtude de tal fato, acontecer” (SCHOPENHAUER, 1995 p. 109). O autor afirma ainda que:

Muitos ficariam admirados se vissem do que se compõe sua consciência moral, que lhes aparece tão imponente: aproximadamente um quinto de temor aos homens, um quinto de temor aos deuses, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de costume. (p. 110).

Dessa forma, é no medo de retaliação que se origina a consciência moral — *espuria origo!*

Contra essa visão cética, Schopenhauer (1995) deve provar, a partir de exemplos isolados, mas indubitáveis, colhidos à experiência, que existem “ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea”. Questão empírica, eminentemente histórica que se vinculará a um problema psicológico. Uma vez estabelecidas essas ações (fenômenos que devem ser explicados), Schopenhauer (1995) observa que deve

... investigar o *que* é que pode mover os ho-

mens a ações desse tipo. Tal investigação, se der bom resultado, tem de trazer necessariamente para a luz do dia a genuína motivação moral por meio da qual o nosso problema seria resolvido, já que toda a ética tem de repousar sobre ela... (p. 125).

A questão empírica que se referia à experiência exterior refere-se agora à experiência interior. Ao postular que “só a *intenção* decide sobre o valor moral ou não de um ato; donde o mesmo ato pode ser reprovável ou louvável segundo sua intenção”, Schopenhauer (1995, p.38), está ciente da dificuldade de determinar com certeza que essas ações tenham se apoiado apenas no desinteresse: “Infelizmente não se pode decidir a questão de modo puramente empírico, porque, na experiência, sempre é dada apenas a *ação*, mas os impulsos não são evidentes” (p. 122-3).

Para Schopenhauer (1995, p. 16; 25) o programa constitui a recusa mais clara de qualquer forma de ceticismo moral: encontrar uma “motivação moral” é, portanto, naturalizar a ética; fundar a moral na psicologia (na natureza humana, na mente, etc)⁶ é liquidar o convencionalismo propugnado pelo ceticismo moral, reconhecendo, não obstante, que ele é um importante contrapeso no difícil reconhecimento da corrupção moral do mundo⁷ e é um eficaz moderador de nossas expectativas quanto a disposição moral do homem: “o conjunto desses escrúpulos céticos não é por certo suficiente para negar a moralidade genuína, mas o é para moderar nossa expectativa sobre a disposição moral do ser humano e, assim, sobre o fundamento natural da ética” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 111). A visão cética tem, portanto, um efeito terapêutico sobre a moral, desencantando-a e confinando-a no pessimismo.

Uma passagem lapidar condensa o programa schopenhaueriano de fundamentação da experiência ética:

Talvez se queira objetar-me que a ética nada tem a ver com o fato de como os homens objetivamente agem, mas que ela é a ciência de como *devem* agir. Mas é justo esse princípio que eu nego, depois que provei suficientemente, na parte crítica dessa dissertação, que o conceito do *dever*, a *forma imperativa* da ética só são válidas na moral teológica e que perdem todo o sentido e significação fora dela.

Proponho, em contrapartida, como fina-

lidade para a ética, a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* — que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva.⁸ (CACCIOLA, 1994, p. 156; 437, grifos nossos).

E ainda

Estas devem ser pois consideradas como um fenômeno dado que temos de explicar corretamente, ou seja, reconduzir às suas verdadeiras razões, tendo para isso indicado, em cada caso, **o impulso próprio que move o homem a ações desse tipo, especificamente diferente de todas as outras. Esta motivação, junto com a receptividade para ela**, será a razão última da moralidade e o seu conhecimento, o fundamento da moral. Este é o caminho modesto que eu indico para a ética... O fundamento da moral que surge no meu caminho fica do lado da experiência que, a cada dia e a cada hora, testemunha a favor dele.⁹ (SCHOPENHAUER, 1995, p. 113-114; 137, grifos nossos).

A moral que diz o que *deve* ser é, aos olhos do filósofo, um resquício teológico, devendo, por isso, ser substituída por uma *fundamentação* dos conteúdos éticos descritos empiricamente¹⁰. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 122). Cumpre ressaltar que Schopenhauer “separa bem claramente” o *princípio* da ética de seu *fundamento*:

O *princípio* ou a *proposição mais fundamental* de uma ética é a expressão mais concisa para o modo de agir que ela prescreve, ou, se ela não tiver uma forma imperativa, para o modo de agir ao qual ela propriamente reconhece valor moral. É, assim, o guia delas para a virtude em geral, expressa por *uma* proposição, portanto o “hó, ti” [que] da virtude. O *fundamento* de uma ética é, em contrapartida, o “dióti” [porque] da virtude, a *razão* daquela obrigação, recomendação ou louvor, seja ele buscado na natureza humana, seja nas relações do mundo exterior ou ainda em qualquer outro lugar”.¹¹ (SCHOPENHAUER, 1995, p. 40-41; 133-134).

A psicologia é então um bom fundamento para a moral: “a ética (...) tem de estar apoiada sobre algo existente, efetivo e demonstrável, dado ou no mundo exterior ou na consciência” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 195). A analítica da experiência ética, essencialmente histórica, descreve o que *é* e não o que *deve* ser; descreve as condutas humanas e depois reporta essas ações a “um impulso”, uma “motivação” da mente do homem. História e psicologia são aplicadas no mesmo entendimento.

De uma maneira geral, costuma-se definir a psicologia como ciência da alma. Com efeito, *psychê*, geralmente traduzida por alma, designa aquilo que os gregos entendiam por princípio de vida. (ROHDE, 1952).¹² Se o vocábulo psicologia é empregado por Dumas somente no século XVI, torna-se usual no XVII com as obras *Psychologia empirica* e *Psychologia rationalis* (1732 – 1734) de Wolff e consolida-se culturalmente no XIX com a psicologia científica, independente da filosofia e análoga às ciências naturais, deve-se no entanto remontar aos gregos para mapear sua sinuosa trajetória na modernidade e marcar o uso schopenhaueriano do termo.¹³ Em Platão a alma humana exerce funções motrizes e cognitivas. Encontra-se no *Timeu* uma tripartição (alma racional, agressiva e desejante) baseada em uma bipartição mais fundamental: imortal / mortal (daímon / thumós e epithumia). Como a vida humana se define pela união da alma e do corpo (87c), Platão fornece a seguinte tópica corporal: a espécie racional (o daímon) localiza-se na cabeça, a espécie agressiva (o coração) sedia-se entre o pescoço e o diafragma e a espécie desejante (o apetite) no fígado.¹⁴ (BRISSON, 1992, p. 96b-99a). No *De Anima*, Aristóteles define o corpo vivo como aquele que é animado e organizado (p. 1). É organizado porque é animado. A alma é, com efeito, efetividade, forma e fim. A alma humana é complexa (realiza diversas funções): a nutritiva — reprodução e crescimento; a sensitiva — discriminação ou conhecimento (sensação e razão). Como o posterior contém o anterior em potência, a alma sensitiva (humana e animal) contém potencialmente a alma nutritiva (das plantas). (NUYENS, 1973)¹⁵. Nessas doutrinas de Platão e Aristóteles encontram-se já todos os problemas que farão fortuna no desenvolvimento da psicologia na modernidade: 1) a distinção platônica entre a alma racional imortal e as outras recebeu um forte impulso do cristianis-

mo que ensejou uma longa tradição de pensamento responsável na modernidade pela separação entre psicologia empírica e ontológica (ou racional no léxico woff-kantiano); 2) a dependência estabelecida por Aristóteles entre psicologia e fisiologia (aquela é um simples ramo ou extensão desta) retornará na reação dos médicos e filósofos do século XVIII à fisiologia cartesiana e culminará na “psicofisiologia” do século seguinte; 3) as funções motrizes e cognitivas da alma ensejarão, na época clássica moderna, as tradições racionalista e voluntarista. Contra a psicologia racional que estuda as faculdades que compõem a natureza humana atribuindo à inteligência o poder de determinar a ação, a psicologia voluntarista da ilustração estabelecerá que o homem é antes de tudo um ser agente (CASSIRER, 1992, p.147). Não sendo mais oposta à sensação e a ação como na psicologia filosófica tradicional, a inteligência é analisada fisiologicamente (o espírito é assimilado ao cérebro; o transcendental é materializado).

Analisando a psicologia do século XVIII, Cassirer mostrou a ruptura que Locke e Condillac efetuaram na psicologia cartesiana e, de quebra, estabeleceu a filiação da psicologia de Schopenhauer. Na análise dos fenômenos volitivos Locke afirma que o mal-estar e a inquietação são

o verdadeiro motor e o impulso decisivo de todo o nosso querer. Condillac parte das mesmas considerações, mas entendeu levá-las muito além do círculo dos fenômenos volitivos e estendê-las a todo o domínio da vida psíquica. A ‘inquietude’ é para ele não só o ponto de partida de nosso desejo e dos nossos anseios, do nosso querer e da nossa ação, mas também das nossas sensações e das nossas percepções, do nosso pensamento e dos nossos julgamentos, e até mesmo dos atos superiores de reflexão a que a nossa alma se eleva. Desse modo se vê invertida a ordem habitual das idéias, aquela que, estabelecida em novas bases, recebera a sanção da psicologia cartesiana. A vontade deixa de ser causada pela representação, passando esta a ser causada por aquela. Deparamo-nos aqui, pela primeira vez, com a atitude voluntarista cujo rastro pode ser seguido em metafísica até Schopenhauer e em teoria do conhecimento até o pragmatismo moderno (CASSIRER, 1992, p. 147).

O voluntarismo supõe “a existência de um princípio motor originário que não pode ser encontrado nas representações e no pensamento, mas tão somente no desejo e no esforço. O impulso instintivo (Trieb) é, portanto, anterior ao conhecimento e constitui para este um pressuposto indispensável” (CASSIRER, 1992, p. 146). É importante notar que, aos olhos de Condillac, o sentido de psicologia em Locke está mais próximo ao significado aristotélico de teoria da vida que do sentido da moderna “psicologia racional” e que na Alemanha os princípios da filosofia leibniziana já conduziam ao voluntarismo (CASSIRER, 1992, p. 143; 150). Deleuze mostrou muito bem que Hume já havia substituído a psicologia do espírito por uma psicologia das afecções do espírito. Segundo Hume, o espírito é afetado pelo passional e pelo social (DELEUZE, 2001, p. 11ss).

Ao ser definida como a busca empírica daquilo que motiva a conduta, a psicologia tem em Schopenhauer um significado rigorosamente voluntarista visto que não se define como ciência da consciência. Schopenhauer (1995, p. 35; 59-63) mostra a relação ambígua de Kant com a psicologia racional: promoveu sua destruição na primeira *Crítica*, mas retornou a ela na segunda.

A psicologia é aqui entendida como a teoria das motivações animais e humanas. A motivação é um dos três modos de determinação do fenômeno que Schopenhauer distinguiu em diversas ocasiões: a causa [Ursache], que rege o mundo inorgânico; a excitação [Reiz], caráter distintivo das plantas e a motivação [Motivation], particular ao reino animal. Trata-se da tríade da causalidade que é uma das três instâncias do princípio de razão suficiente. A motivação é a lei da causalidade mediada pelo intelecto, conforme pode ser verificado em Schopenhauer (1995):

A lei da motivação, uma forma de lei causal mediada pelo conhecimento. Esta é a única lei demonstrável da vontade humana, à qual esta, *como tal*, está submetida. Isto quer dizer que cada ação só pode dar-se como consequência de um motivo suficiente. Ela é, tal como a lei da causalidade em geral, uma lei da natureza. (p. 22).

O intelecto é a faculdade de representação estruturada pelo princípio de razão suficiente (tempo, espaço e causalidade) que desempenha

papel exclusivamente perceptivo e pragmático (instrumental). Na medida em que a vontade de vida é um desejo cego, sem metas, o intelecto lhe dá um motivo que a determina concludentemente (CACCIOLA, 1994). Os motivos são fundamentos psicológicos que justificam uma ação; são impulsões psíquicas. Em suma, o motivo é razão de movimento, uma razão do agir humano e animal.

Para Schopenhauer

a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o egoísmo, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem estar. (...) Este *egoísmo* é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem quanto no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idênticos” (SCHOPENHAUER, 1995, 114).

As *Observações Psicológicas* confirmam que essa é a definição mesma da *vontade de vida*.

The Will-to-live, as constituting the innermost core of everything that lives, manifests itself most conspicuously and can, therefore, be observed and looked at most distinctly, as regards its true nature, in the highest and cleverest animals (SCHOPENHAUER, 2000).

A vontade de vida é uma tese psicológica e não antropológica. Segundo Löwith (1977), a antropologia filosófica procura determinar “o *logos* do *antropos*” pois “se o homem não tivesse um *logos* em si mesmo, isto é, inteligência e linguagem, tampouco poderia existir uma ciência a respeito dele”. Trata-se em suma de “uma tentativa única de definir o homem enquanto tal e na totalidade” (p. 243). A definição tradicional da natureza humana pela consciência e pelo espírito tornou-se um lugar comum na tradição filosófica ocidental marcada pelo intelectualismo — teoria do *Nous* ou *Intellectus* segundo a qual todo o valor, toda intensidade da vida e a própria essência do bem residem no ato de inteligência.

A diferença entre o homem e o animal não repousa na distinção entre vontade e intelecto, mas na separação entre o intelecto e a razão. Exclusivamente humana, a razão é a “faculdade de representações gerais e não-intuitivas, chamadas conceitos, que são designados e fixados por palavras” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 54). O inte-

lecto e a razão fornecem à vontade motivos distintos: “Do mesmo modo, na esfera superior, convém dissociar os motivos sensíveis, a que todos os animais estão submetidos, dos motivos racionais, específicos da humanidade; mas essa separação não diminuem nada sua necessidade”. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 60; 63). Em suma, nesse modo da causalidade deve-se distinguir os motivos sensíveis, ligados ao intelecto e pois comuns aos homens e aos animais, dos motivos abstratos que procedem da razão e são por conseqüência específicos da humanidade.

O homem é um animal capaz de abstração e, por isso mesmo, é um animal moral. Com efeito, já que as ações humanas e animais são diferenciadas por motivos distintos (racionais e sensíveis), ou seja, pelo fato de que só homem pode ser guiado pela reflexão e, desse modo, perseguir seu alvo de modo “planejado”, então apenas ele será capaz de autodomínio: “o animal, sendo totalmente destituído de conhecimento racional ou abstrato, não tem aptidão para nenhum preceito, muito menos para um princípio e, portanto, para qualquer *autodomínio*, estando entregue sem defesa a impressão e ao afeto. Por isso mesmo ele não tem qualquer *moralidade* consciente. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 138).

O autor observa que “o fato de manter e seguir os princípios, a despeito dos motivos que agem em sentido contrário a eles, é o auto-domínio” (p. 137). Note-se que Schopenhauer inclui o egoísmo como motivação fundamental tanto aos homens quanto aos animais por causa de sua concepção dos graus de objetivação da vontade em que a causalidade, a individuação e a representação definem a linha ascendente que vai do inorgânico ao homem. Se aqui a consciência moral é o critério de distinção entre homens e animais, é porque, como esclarece Philonenko (1989), “o animal carece de previsão; à inteligência do homem em sua *Klugheit* ou *Besonnenheit*, com tudo o que constitui o *Scharfsinn* (a compreensão penetrante) do ser humano se opõe a *Dummheit* (a necessidade) do animal” (PHILONENKO, 1989, p.61). Nietzsche seguirá à risca a lição do mestre em toda sua obra: vontade de potência, enquanto hipótese psicológica, deverá desde o início ser comum a ambos. Razão pela qual não se trata de uma hipótese “antropológica”.

Os homens estão comprometidos moralmente por serem agentes racionais; são animais morais.

Potência “colossal” de agir, “o egoísmo persegue incondicionalmente o seu fim, quando não se contrapõe a ele, seja uma força exterior na qual deve ser incluído todo o medo de potências naturais ou sobrenaturais, seja um autêntico motivo moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 116-7). Se o egoísmo só capitula ante uma força exterior ou uma interior (motivação moral), Schopenhauer (1995) já pressupõe aqui o critério das ações dotadas de valor moral: “o *egoísmo* é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral* tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística” (p. 48 ; 117). O critério deve ser uma força interior (do contrário recair-se-ia na heteronomia) e desinteressada posto que anti-egoísta. O fundamento da moralidade deverá ser demonstrado na própria natureza humana, o que lhe garantirá a necessidade e universalidade de um bom fundamento. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 130).

O próximo passo consiste em definir o critério das ações dotadas de valor moral: “A ausência de motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 124). Se o homem é egoísta, a moral deve ser o combate de autonegação do homem. Egoísmo e valor moral são termos que se excluem. O desinteresse é o critério da ação moral. Como não forneceu justificacão para esse critério, Schopenhauer (1995) expõe-se à objeção de uma *petitio principii*. O elogio inicial feito a Kant por ele ter purificado a ética do eudemonismo não pode ser invocado aqui por Schopenhauer. Com efeito, na *Fundamentação da metafísica dos Costumes*, Kant imputa a questão da felicidade à vontade heterônoma. Sabe-se que para Kant uma ação moral deveria ser feita por “dever” [*Sollen*] e que este é a necessidade de um querer independente de um desejo. Esta distinção entre vontade e desejo estabelecida por Kant, cuja doutrina aponta para a aprioridade do puro querer, é inadmissível para Schopenhauer que os confunde. Como em sua metafísica da natureza a vontade encontra-se reduzida ao desejo, Schopenhauer promove uma naturalização (psicologização) de todas as ações morais, abandonando de uma vez por todas o primado da razão prática.

O filósofo teria que provar que as ações egoístas resultam sempre no mal. Coisa que não pode fazer porque sabe que muitas das ações caridosas podem resultar de intenções egoístas dissimuladas.

Só se pode falar em valores morais admitindo e provando a existência de ações não-egoístas:

Temos então de considerar as ações assim estabelecidas e faticamente dadas às quais se atribui valor moral como sendo fenômenos que estão diante de nós para serem explicados e, de acordo com isso, para investigarmos o *que* é que pode mover os homens a ações desse tipo (SCHOPENHAUER, 1995, p. 125).

As ações que atendem a esse requisito são, como vimos, a justiça, a caridade e a generosidade. A experiência fornece inúmeros exemplos de sua realização. Conhece-se bem o desfecho dessa dedução:

... a compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína. Somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta (SCHOPENHAUER, 1995, p.129).

O valor moral da ação é determinado pela relação não-egoísta com o outro que ela necessariamente implica.

As considerações que Schopenhauer (1995) fez tiveram por objetivo defender a abordagem fundamentalista da ética contra as objeções céticas. A hipótese fundamental do empirista que se apresenta como cético moral e que não é necessariamente subsidiário do ceticismo epistemológico pode ser assim formulada: o valor prescritivo das normas não pode ser compreendido por analogia ao valor de verdade das proposições. Aferrando-se à ilegitimidade da dedução de princípios morais a partir de enunciados factuais¹⁶, o cético nega o significado moral do mundo.

Com a metafísica, Schopenhauer pode

“derivar” proposições avaliativas a partir de proposições descritivas e, assim, refutar uma das figuras do anticristo que o cético personifica:

Que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável, e o mais fundamental erro, a própria *perversidade* da mentalidade, e provavelmente forma no fundo aquilo que a fé personificou com o anticristo. Contudo, e a despeito de todas as religiões, que em sua totalidade afirmam o contrário, o que procuram fundamentar à sua maneira mítica, este erro fundamental nunca desaparece inteiramente do mundo, mas de tempos em tempos, sempre ergue novamente a cabeça, até que esta é novamente forçada a se encobrir pela indignação geral. Por mais seguro que seja o sentimento de uma significação moral do mundo e da vida, o seu elucidar e o decifrar da contradição entre ela e o curso do mundo encerra tanta dificuldade que me poderia ser poupada a apresentação do verdadeiro, unicamente genuíno e puro, por isto sempre e por toda a parte eficaz fundamento da moralidade, paralelamente ao fim a que conduz; e tenho demasiado apoio na efetividade do processo moral para temer que esta doutrina pudesse jamais ser substituída ou deslocada por alguma outra”. novamente a cabeça, até que esta é novamente forçada a se encobrir pela indignação geral. Por mais seguro que seja o sentimento de uma significação moral do mundo e da vida, o seu elucidar e o decifrar da contradição entre ela e o curso do mundo encerra tanta dificuldade que me poderia ser poupada a apresentação do verdadeiro, unicamente genuíno e puro, por isto sempre e por toda a parte eficaz fundamento da moralidade, paralelamente ao fim a que conduz; e tenho demasiado apoio na efetividade do processo moral para temer que esta doutrina pudesse jamais ser substituída ou deslocada por alguma outra. (SIMMEL, 1944, p. 170-1).

Para o cético só a ordem jurídica e a opinião pública podem ser o fundamento da obrigação moral. O programa de fundamentação que Schopenhauer (1995) acaba de apresentar defende uma tese forte contra o ceticismo (a realidade psicológica da compaixão), mas reivindica para essa tese uma estatura relativamente pequena. Com efeito, em sua psicologia, Schopenhauer (1995) esta-

beleceu três classes superiores e bem gerais de “motivações originárias de todas as ações humanas”: o egoísmo, que visa ao bem próprio; a maldade, que visa ao sofrimento alheio e a compaixão, que visa ao bem alheio, como pode ser verificado nas palavras de Schopenhauer “Se o motivo de uma boa ação não pertencer à terceira classe, tem de pertencer, sem mais, à primeira ou à segunda...” (1995, p. 153).

Entretanto, desde o início da dissertação, o filósofo evidencia a desproporção entre as motivações humanas:

Mentalmente já vejo a minha exposição, para a qual toda a ação reta, genuína, espontânea, (...), mostra uma base tão estreita diante da dos competidores que, confiantemente, colocam um fundamento da moral tão amplo (...). O meu fundamento apresenta-se tão pobre e deprimido como Cordélia diante do rei Lear, asseverando laconicamente sua disposição conforme ao dever, em comparação com os juramentos exagerados de suas eloqüentes irmãs. (SHOPENHAUER, 1995, p.10).

Um comentador recente formulou com rigor essa dificuldade percebida por Schopenhauer:

A verdadeira dificuldade desse princípio é que (...) a compaixão, enquanto sentimento natural, somente existe mais ou menos. Existem na verdade seres humanos que, diante de qualquer sofrimento, reagem espontaneamente com compaixão, mas a maioria faz isso apenas parcialmente, e em alguns existe, mais forte que a compaixão, o seu sentimento contrário, a satisfação pelo mal alheio e o prazer na crueldade (desumanidade) (TUGENDHAT, 1996, p.196).

Desde o início da dissertação o filósofo admite que seu fundamento para a moral será tão “exíguo” que se pode culpá-lo

...por ter antes retirado do que oferecido o fundamento da moral, quando demonstro que as ações humanas, de acordo com a lei e louváveis, freqüentemente não possuem nenhum conteúdo moral e, algumas vezes, apenas uma pequena parte dele, repousando de resto sobre motivos cuja eficácia é atribuída por fim ao egoísmo do agente —, tenho a este res-

peito de permanecer indeciso, embora não sem preocupação, mas resignado... (SHOPENHAUER, 1995, p. 9-10).

O fundamento da moral na compaixão é sólido, mas insuficiente para aumentar a expectativa quanto à disposição moral do homem.

Essa desigualdade (o aspecto minoritário da compaixão em relação às outras duas motivações. Se as motivações fossem proporcionais (um terço para cada) ainda assim as chances de um progresso moral seriam reduzidas.) permite explicar a contradição entre a moral e o curso indigno do mundo. Devemos notar que essa contradição não se deixa resolver por causa da desproporção irreduzível entre as motivações que impedem uma generalização da compaixão por meio de um projeto pedagógico.

É essa contradição que abre a via da negação do querer-viver.

Minha ética, pelo contrário possui fundamento, utilidade e objetivo: em primeiro lugar mostra teoricamente o fundamento metafísico da justiça e do amor humano, e em seguida também aponta o objetivo a que estes devem, quando realizados com perfeição, conduzir. Ao mesmo tempo confessa sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para sua salvação. Assim se situa efetivamente no espírito do Novo Testamento [...]. Neste sentido poder-se-ia denominar minha doutrina a filosofia propriamente cristã; por mais paradoxal que isso possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas, mas permanecem em sua superfície. (SCHOPENHAUER, 1995).

Contribuições à doutrina da afirmação e negação do querer viver. Na passagem da virtude para a ascese revela-se o essencial da moral schopenhaueriana:

Pela palavra ascetismo [...] entendo propriamente aquela aniquilação refletida do querer que se obtém pela renúncia aos prazeres e pela busca do sofrimento; uma penitência voluntária, uma espécie de punição infligida a si para chegar à incessante mortificação da vontade (...) A negação da vontade consiste não somente em que se tenha horror aos males da vida, mas em que sejam detestados os seus gozos. (SCHOPENHAUER, 2001).

Essa passagem também revela a concordância entre a moral schopenhaueriana e os dogmas do cristianismo. Schopenhauer (2001) entende: (a) que “o espírito ascético forma a alma do Novo Testamento”; (b) que a caridade cristã pode ser assimilada a seu conceito de compaixão; (c) que o cristianismo tem por base e por essência a compaixão.

Nesse tenebroso mundo indigno (positividade do mal), incapaz de perfectibilidade moral por causa da tibieza da compaixão ante o egoísmo, como o filósofo pode louvá-la ou recomendá-la sem se expor às objeções céticas? Sem a fundamentação metafísica da compaixão, esta permaneceria um fundamento “meia sola”. *Voilà* a necessidade de um apêndice!

Suplementar é a “explicação metafísica do fenômeno ético originário” que Schopenhauer fornece no fim do tratado. Ela decorre de uma importante posição que o filósofo sustenta, compartilhada com Wolff e Kant, segundo a qual a moral não pode passar sem a metafísica:

Na ética, a necessidade de uma fundamentação metafísica é bem mais urgente, já que os sistemas filosóficos e religiosos concordam com o fato de que a significação ética das ações teria de ter, ao mesmo tempo, uma significação metafísica, quer dizer, ir além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda possibilidade da experiência, estando portanto em íntima relação com toda existência do mundo e com o destino do homem; pois o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético (SHOPENHAUER, 1995, p.196).

Mais adiante Schopenhauer (1995) afirma que essa “exigência de que a ética se apóie sobre a metafísica é incontestável, como já comprovei na introdução, por meio da autoridade de Kant e Wolff” (p. 198-199).

Com efeito, na Introdução pode-se ler: “Já diz Christian Wolff: “As trevas na filosofia prática não se dissipam se a luz da metafísica não as ilumina”. E diz Kant:

A metafísica deve preceder, e sem ela não pode haver nenhuma filosofia moral”(conforme descrito no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*).

Pois, como toda religião no mundo, já que prescreve moralidade, não pode apoiar-se nela, mas lhe dá uma base na sua dogmática, cuja finalidade principal é justamente esta. Assim, na filosofia, qualquer que seja seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica, quer dizer na explicação do mundo e da existência em geral (SHOPENHAUER, 1995, p. 7).

A religião funda a moral sobre o dogma e a filosofia sobre a metafísica. Por que tanta insistência em fornecer um fundamento metafísico ao fenômeno ético? Esse suplemento. Como lembra Derrida (1973, p. 177ss) o conceito de suplemento gratuito não é suspeito?

...abriga nele duas significações cuja coabitação é tão estranha quanto necessária. O suplemento acrescenta-se, é um excesso, uma plenitude enriquecendo uma outra plenitude, a *culminação* da presença. (...) Mas o suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua *em-lugar-de*; se ele colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que *substitui*. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher *de si mesma*, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre o suplemento da própria coisa. Essa segunda significação não se deixa desviar da primeira. (...) Cada uma das duas significações apaga-se por sua vez ou esfumaça-se discretamente diante da outra. Mas sua função comum reconhece-se em que: acrescentando-se ou substituindo-se, o suplemento é *exterior*, fora da positividade à qual se ajunta, estranho ao que, para ser por ele substituído, deve ser distinto dele. Diferentemente do *complemento*, afirmam os dicionários, o suplemento é uma ‘adição *exterior*’ (Robert).

O que Schopenhauer fundamenta quando fundamenta uma motivação? Aquilo que fundamenta ao fundamentar a compaixão é o critério

das ações dotadas de valor moral.

Schopenhauer (1995) tem que reconhecer que é insuficiente fundamentar o primado da motivação orientada para o bem alheio em confronto com as outras duas e maiores motivações mediante uma psicologia. Com efeito, do ponto de vista psicológico, a ação egoísta e a compassiva são igualmente válidas. Dessa forma, a necessidade de fundamentar a psicologia em uma metafísica explica-se pela incapacidade da psicologia de emitir qualquer juízo de valor sobre os comportamentos que ela descreve. Devemos assinalar a singularidade de Schopenhauer nesta seleção metafísica detalhada, nesta fina operação (anterior ao descobrimento psicológico) da metafísica da vontade que separa, na analítica da experiência ética, os bons dos maus caracteres:

Pergunta-se agora se a apreensão da relação entre o próprio eu e o alheio, que está no fundamento das ações do caráter bom, é errada e repousa num engano ou se isto não acontece, pelo contrário, com a apreensão oposta, em que se apóiam o egoísmo e a maldade (2001, p. 202; 391)¹⁷

Em sua metafísica, Schopenhauer condenou o indivíduo à mera aparência ao considerar a individuação constituída exclusivamente pelo princípio de razão de acordo com Cacciola (1994, p. 142ss). Evidencia-se assim que o egoísmo e a maldade são “empiricamente justificados” mas metafisicamente “errôneos”:

De acordo com isso, a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao *fenômeno* e é uma e a mesma essência que se apresenta em todos os viventes. Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é errônea, mas sim a que lhe é oposta. (...) Aquele primeiro aspecto é o que encontramos como sendo aquilo que está no fundamento do fenômeno da compaixão e mesmo como a expressão real dele. Seria portanto a base metafísica da ética e consistiria no fato de que *um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*. De acordo com isso, a sabedoria prática, o agir reto e o bem agir coincidiriam com a doutrina mais profunda da sabedoria teórica de mais amplo alcance, e o filósofo prático, quer dizer, o justo, benfeitor e generoso, expressaria pela ação tão-só

o mesmo conhecimento que é o resultado da maior profundidade de pensamento e da mais difícil pesquisa dos filósofos teóricos (SCHOPENHAUER, 1995, p. 206-7).

Com a fundamentação metafísica, Schopenhauer (1995) quer simplesmente saber quem tem a “nobreza moral” do caráter mostrando, contra o cético, que as questões práticas são susceptíveis de “verdade”. A analítica da existência ética orientou-se para a descrição do caráter dos indivíduos (bom/mau; negadores/afirmadores) e a metafísica encarregou-se de “justificá-los”.

Em suma, o fundamento da moral foi radicado na compaixão. A determinação desse fundamento efetuou-se de modo histórico e psicológico, segundo um procedimento rigorosamente analítico; mas o critério de avaliação moral foi postulado e não demonstrado. A trama argumentativa evidenciou que a psicologia é empírica; revela-se trans-histórica; não se confunde com uma antropologia filosófica, postula o desinteresse (o altruísmo) como critério das ações dotadas de valor moral e, principalmente, fornece um fundamento que, sem a metafísica, não fundamenta grande coisa. Talvez seja esse o artifício da dissertação: o fundamento que deveria ser apenas psicológico carece de um suplemento metafísico para validá-lo. É por isso que o empenho do filósofo em fundamentar a moral na frágil espessura da compaixão, nessa tênue e psicológica impulsão dos viventes, não responde satisfatoriamente à questão que, no entender de Schopenhauer (2001), a Sociedade prescrevia aos concorrentes.

Para os nossos propósitos, importa destacar aqui que é nessa *articulação tensa* entre psicologia e metafísica que Nietzsche (1983) encontra o caminho para sua refutação de Schopenhauer. As análises que se iniciam com *Humano* permanecem pouco compreensíveis se não se descobre contra quem elas são dirigidas: nessa obra, sabe-se bem, a psicologia de Nietzsche eclode iniciando um longo processo de ajuste de contas com a dedução schopenhaueriana do fundamento da moral. Mas é na “dissociação” entre psicologia e metafísica que se deve buscar a especificidade da ruptura que determinará os rumos da filosofia de Nietzsche (1983) —Schopenhauer, cujo grande conhecimento do humano e do demasiado humano, cujo originário sentido dos fatos não foi pouco afetado pela colorida pele de leopardo de sua

metafísica (da qual é preciso antes despi-lo, para descobrir debaixo dela um efetivo gênio-moralista)".

A disjunção de psicologia e metafísica efetua-se pela destruição desta e pela reformulação daquela. A estratégia da destruição consiste em desfazer a dicotomia entre vontade e representação, inutilizando doravante a metafísica da vontade pela "autonomização" da representação. Vimos que no primeiro livro do *Mundo*, Schopenhauer retomou a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si e, com ela, estabeleceu uma oposição entre representação e vontade. O mundo como representação de um sujeito que conhece é uma multiplicidade de objetos. Enquanto tal, o objeto está submetido às condições que lhe são impostas pelo princípio de razão suficiente: tempo, espaço e causalidade. No segundo livro, do conhecimento que cada um tem do seu próprio corpo, conhecimento pouco representativo (apenas sob a forma do tempo), atingimos a vontade como verdade filosófica. A experiência metafísica da própria vontade será utilizada como "chave" para penetrar no interior de todos os fenômenos por um procedimento de "transferência analógica". O objetivo principal de Nietzsche (1983) no primeiro capítulo de *Humano* é autonomizar o fenômeno, cujo resultado imediato para a análise da moral é a desvinculação entre ética e metafísica. Preparado o terreno, Nietzsche pode efetuar a gênese psicológica da metafísica, pela análise antropológica do sonho, da sedução da linguagem e ilusão da lógica. A reformulação da psicologia de Schopenhauer consiste em reduzir suas três motivações a uma única, extremamente plástica. Essa motivação é o resultado de uma importante substituição conceitual (a vontade de vida dará lugar à vontade de potência) e a causa de uma inversão de perspectiva analítica: a consagração do ceticismo moral (NIETZSCHE, 1983). Ao proceder assim, Nietzsche mostra que as ações altruístas são no fundo "egoístas" e que Schopenhauer enganou-se quanto à sua natureza (o não-egoísmo é só aparência, ilusão).

Em relação à filosofia de Schopenhauer, talvez Nietzsche (1983) não recuse apenas a unidade da vontade (ao estilhá-la indefinidamente) e a experiência metafísica de nosso mundo interior (ao postular seu caráter fenomenal). Com juste-

za, Colli (1996) afirmou que a vontade de potência é uma transformação da noção *psicológica* da vontade de vida: "o parentesco do novo princípio filosófico da vontade de potência com o princípio schopenhaueriano da vontade de viver é evidente e indiscutível (o próprio Nietzsche (1983) o diz). A primeira se apresenta como uma variante da segunda. O nó das duas concepções é idêntico, e seu princípio é imanente: nos dois casos se trata de uma substância irracional que está em nós (toda a teologia é ultrapassada) e da qual nós participamos por uma apreensão imediata. A diferença em relação a essa substância se reduz ao fato de que Schopenhauer a recusa e quer negá-la, enquanto que Nietzsche a aceita e quer afirmá-la. Em suma, a originalidade de Nietzsche (1983) não reside no princípio, mas na reação ao princípio, nessa atitude que data dos anos de juventude, à época de *O Nascimento da Tragédia*", (COLLI, 1996 p. 101). Transformação que a supera, conservando-a. Com efeito, a vontade de vida significa essencialmente o apego irracional das objetividades da Vontade na existência, portanto, o instinto cego de conservação que caracteriza as vontades. Para Nietzsche, a vontade de vida é um caso particular da vontade de potência.¹⁸ A vontade de vida, longe de designar o caráter essencial da vida é sua expressão doentia, enfraquecida, emasculada. A conservação só figura a título de efeito colateral e secundário, em relação a poderes que, por sua vez, são centrais relativamente à vida, poderes que criam, inventam, fabricam, expandem-se, violentam, etc.

Agradecimentos

À Maria Lúcia Cacciola que, no trabalho de orientação, inspirou esse estudo.

Notas

- ¹ Sobre isso vale notar dois aspectos. (a) Uma votação introduz um momento subjetivo irreduzível que é minimizado quando o júri é formado apenas por *experts*. (b) Em uma situação de escolha, o júri ordena segundo uma escala de preferência que vai do "melhor" ao "pior". No caso de concorrente único, o que fixa o padrão é um modelo ideal em que não se admite erros. Eis aí a grande desvantagem de um candidato único: mesmo sendo digno de ser preferido, se ele comete erros ao dissertar, é desde logo eliminado de um concurso.
- ² Como mostrou, essa passagem da experiência à metafísica e vice-versa não apresenta dificuldades, pois Schopenhauer definiu a metafísica como interpretação e decifração da experiência (1995, p.7) que parte da experiência interna. Assim, "a experiên-

- cia é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant” (CACCIOLA, 1994, p. 36).
- 3 Apenas acessoramente poder-se-ia expor o liame entre o fundamento da ética estabelecido analiticamente com uma metafísica, determinando assim metafisicamente o fundamento da moral. Qual a urgência desse apêndice?
 - 4 “Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e esclarecimento do dado, portanto com o que é e acontece realmente, para chegarem ao seu *entendimento*, e que eles aí têm muito o que fazer, muito mais do que foi feito de há séculos até hoje”. Schopenhauer procura assim abrir os olhos dos inveterados éticos aprioristas para o domínio dos fenômenos morais.
 - 5 Os “guardiões” da legalidade pública são “a coerção da lei e a necessidade da honra civil”.
 - 6 Vê-se o inimigo que ele se esforça por evitar, em conformidade com as exigências da questão: o ceticismo, em que Schopenhauer cairia se, após destruir o fundamento moral de Kant, a compaixão não fosse uma motivação humana. O conceito de natureza humana é evidentemente meta-histórico. Pode-se comprovar com um punhado de afirmações de Schopenhauer, o filósofo diz que expõe “o princípio moral verdadeiro da natureza humana, fundado em nossa essência e indubitavelmente eficaz”, Schopenhauer afirma querer “realmente fundar a significação eterna do comportamento humano que se estende para fora, acima dos fenômenos”.
 - 7 “O reconhecimento da corrupção moral do mundo é dificultado pelo fato de que suas manifestações são impiedosas e ocultas pela ordem legal, pela necessidade da honra e mesmo pela cordialidade. Acrescente-se ainda, finalmente, que na educação das crianças imagina-se favorecer a integridade e a justiça apresentando-as como as máximas seguidas em geral no mundo. Só mais tarde a experiência lhes ensina outra coisa, freqüentemente para sua grande tristeza”.
 - 8 Se Schopenhauer não profere uma palavra sobre a dedução desse critério é porque não questionou o valor do desinteresse ou porque simplesmente o postulou. Já aqui o filósofo rompe com o método analítico ao *postular* sem maiores explicações o “desinteresse” como critério das ações dotadas de “autêntico valor moral” (as ações justas, caridosas e generosas são todas desinteressadas). O arbítrio não passou despercebido a Becker, nem a Nietzsche que julgou tratar-se de uma retomada sub-reptícia dos pressupostos da metafísica de Schopenhauer. Aos olhos de Nietzsche, se Schopenhauer não consegue conceber uma outra economia do pensamento ético a não ser pelo desinteresse é porque seu valor não é aqui de natureza *apenas* psicológica; desde já é sua determinação metafísica que tem prioridade. Nessa condenação do egoísmo Kant e Schopenhauer “procedem já, sem se dar conta, de um *canon moral*: a igualdade dos homens, e que isso que é moral para um deva-o ser também para o outro. Mais isso já é a consequência de uma moral, e talvez bastante duvidosa. Do mesmo modo a condenação do egoísmo pressupõe já um cânon moral: por que ele é condenável? Porque ele é *sentido* como condenável. Mais isso já é o *efeito* de uma moral e de uma moral sobre a qual não se refletiu!”.
 - 9 SCHOPENHAUER, *Sobre o Fundamento da Moral*, “Embora *princípios* e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são, no entanto, indispensáveis para levar uma vida moral. (...) Sem *princípios* firmemente tomados seríamos irrevogavelmente abandonados às motivações antimorais, quando elas fossem estimuladas através de impressões externas até transformarem-se em afeitos”.
 - 10 A tese ontológica do primado da vontade sobre o intelecto carreia uma imagem do pensamento ético descomprometida com o velho ideal de reflexão que comete à filosofia a tarefa de determinar como devemos agir moralmente: “A filosofia busca, em contrapartida, aqui [na ética] como em toda parte, a verdadeira e última elucidação do presente problema, fundada sobre a natureza humana e independente de todas as explicações místicas, dogmas religiosos e hipóteses transcendentais, e exige ver esta elucidação demonstrada, quer na experiência externa, quer na interna”.
 - 11 São “duas coisas totalmente diferentes que apesar disso na maioria das vezes são confundidas e algumas vezes de forma bem intencional”. Por causa desta distinção Schopenhauer adota em suas reflexões a divisa “Pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil” e faz do “*Neminen laede; imo omnes, quantum potes juva!*” [não façam mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!] o princípio da moral da compaixão. Trata-se de um princípio apresentado como um “consenso” para evitar a objeção cética, apoiada na observação factual do pluralismo das orientações axiológicas, de que, em questões de princípios morais, freqüentemente deixa de ser possível, mesmo com muita boa vontade, chegar a um consenso.
 - 12 Schopenhauer usa o termo *Gemüth* porque, como veremos, a motivação é o objeto próprio de sua psicologia. Os germanistas observam que esse vocábulo apresenta uma grande oscilação de sentido em sua *Wortgeschichte*, tanto teológica quanto filosófica na medida em que abarca o grego *thymos* e a *mens* e o *animus* latinos. Em Schopenhauer o termo assume o significado de princípio vital e de organização do corpo e não o de princípio do pensamento e da faculdade de julgar (a inteligência).
 - 13 Ao longo da história, o conceito de psicologia recebeu múltiplas significações que não nos compete aqui distinguir minuciosamente porque nos interessa apenas esclarecer o sentido que Schopenhauer atribui aqui a ela. Não obstante, essa rápida apresentação que se segue, ainda que muito sumária (escolar), não é certamente demasiado inexata.
 - 14 Correlacionar com a doutrina da *Republica* e do *Fedro*. A verdadeira concepção platônica das relações entre corpo e alma encontra-se no *Fedro*. Sobre a evolução histórico-filosófica das relações entre alma e corpo.
 - 15 Existe uma controvérsia entre os intérpretes sobre o número de almas. Alguns afirmam tratar-se de três almas: nutritiva, sensitiva e racional. A racional constituiria uma espécie distinta por causa da imortalidade do intelecto afirmada em *De Anima* e nessa afirmação do tratado de embriologia *De generatione animalium*: “o *nous* vem de fora”. Outros afirmam que a alma sensitiva exerce a função discriminatória de duas maneiras: pela sensação (animais) e pelo intelecto (homem). Sobre essa questão difícil.
 - 16 Sobre a ilegitimidade da derivação do deve a partir do é, Cf. Hume. *A Treatise of Human Nature*, Liv. III, parte I, sec. I.
 - 17 Essa oposição parece retomar aquela da negação e da afirmação do querer viver apontada na famosa passagem do *Mundo como Vontade e Representação*. Com perspicácia, um comentarista recente notou que no quarto livro “Schopenhauer descreve duas atitudes opostas diante da vida: a da afirmação e da negação do querer-viver. Na primeira, o indivíduo é levado pela reflexão a adquirir um poder (*Macht*) de vencer o medo da morte. Essa é a atitude de quem não tivesse sido conduzido “por sua própria

experiência ou por meio do entendimento a reconhecer o sofrimento duradouro como essência”, embora tenha reconhecido o caráter transitório de sua existência. É o ponto de vista afirmativo “daquele que encontra satisfação na vida, que se sente perfeitamente bem nela e que, numa reflexão calma sobre seu curso como até então decorreu, deseje uma duração sem fim e para sempre um novo retorno”(2001, p.392). Essa atitude afirmativa exige uma grande força de viver e uma aceitação incondicional de todas as dores e sofrimentos aos quais a vida é sujeita. O ponto de vista oposto é o da negação da vontade de viver, em que o conhecimento leva a vontade a pôr termo ao seu querer. Os fenômenos passam a não agir mais como motivos para o querer, “mas o conhecimento total da essência do mundo, amadurecido pela apreensão das Idéias que espelham a Vontade, age como um quietivo da Vontade, que se suprime livremente”(2001, p.393). Schopenhauer afirma que a sua finalidade é apenas expor racionalmente esses dois pontos de vista (...). Não se trata, assim, como seria o caso numa moral prescritiva, de recomendar um ou outro, já que isso seria um propósito vão diante da Vontade, que não admite leis” (CACCIOLA, 1994:155). Vale notar que o retorno aparece aqui como o desejo do tipo moral que afirma a existência, ou seja, como signo psicológico distintivo de um tipo moral. Nietzsche vai retomar essa idéia no *Zarathustra*, fazendo do pensamento do eterno retorno a “concepção básica da obra” (EH, ZA, §1). Zarathustra é um tipo fisiológico da grande saúde (EH, ZA § 2) que “tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “mais abismal pensamento”¹⁸, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno”(EH, ZA § 6). Menos que uma tese cosmológica ou um imperativo ético, o eterno retorno é o símbolo da mais alta afirmação da vida — o dionisíaco sim à vida. Pensamento de um vivente que agüenta e quer retornar.

¹⁸ Na maioria dos textos de Nietzsche, a vida aparece identificada claramente à vontade de potência, mas, em um fragmento póstumo da primavera de 1888 ela figura como um caso particular da *Wille zur Macht*. Junto com os textos em que Nietzsche afirma a indistinção entre o orgânico e o inorgânico, esse fragmento é um dos mais utilizados para validar as interpretações metafísicas da noção de vontade de potência. Olhando-o de perto, esse texto revela-se duplamente polêmico. Primeiro, porque Nietzsche expressa sua concepção unitária da personalidade ao afirmar que a “a vontade de poder é a forma mais primitiva do afeto (o alvo é aqui evidentemente a psicologia ternária de Schopenhauer). Segundo, porque o fragmento incide na distinção entre esse afeto primitivo altamente plástico de outras duas noções psicológicas que lhe são aparentadas: o *conatus* espinosano (entendido como conservação de si mesmo) e da vontade de vida de Schopenhauer: “trata-se menos ainda de uma vontade de vida: pois a vida é um mero caso particular da vontade de potência, — é totalmente arbitrário afirmar que tudo anseia por passar para essa forma de vontade de potência” (p.121). Interpreta-se essa passagem como uma afirmação de que a vontade de potência atua também no inorgânico e que nem todo ser inorgânico está destinado a organicidade — sequer aspira a ela. Ora, o contexto de discussão com Espinosa e Schopenhauer talvez autorize a ler o texto de Nietzsche (1983) da seguinte maneira: “a [vontade de] vida é um mero caso particular da vontade de potência”. Evidentemente infiel à letra, essa interpolação demonstrar-se-á muito fiel ao espírito da filosofia nietzschiana.

Referências

- BRISSON, luc. Introduction. In: PLATON. **Timée critias**. Paris: Flammarion, 1992.
- CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo, SP: Edusp, 1994.
- CACCIOLA, M. L. Schopenhauer e o inconsciente. In: KNOBLOCH, F. (Org.). **O Inconsciente: várias leituras**. São Paulo, SP: Escuta, 1991.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- COLLI, GIORGIO. **Ecrits sur Nietzsche**. Paris: L’Eclat, 1996.
- DELEUZE, I. de. **Empirismo e subjetividade**. São Paulo, SP: Editora 34, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1973.
- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**: 1785. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1980. (Col. Os pensadores).
- _____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.
- LÖWITH, K. Considerações em torno da problemática de uma antropologia filosófica. In: GADAMER; VOEGLER (Orgs.). **Nova Antropologia**. São Paulo, SP: EPU: EDUSP, 1977. v. 7.
- NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. 3. ed. Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1983.
- NUYENS, F. **L’évolution de la psychologie d’Aristote**. Paris: Louvain, 1973.
- PHILONENKO, **Schopenhauer uma filosofia de la tragédia**. Barcelona: Anthropos, 1989.
- POPPER, K E ECCLES, J. **O Eu e seu Cérebro**. Tradução de Silvio Meneses Garcia et al. Campinas: Papirus, 1991.
- ROGER, A. Introdução. In: SCHOPENHAUER, A **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução Maria L. Cacciola. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1995.

ROHDE, E. **Psyché**. Paris: Payot, 1952.

SCHOPENHAUER, S. **Obras Incompletas**. In: NIETZSCHE, F. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: SP, Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).

_____. **Sobre la voluntad em la naturaleza**. Madrid: Alianza, 1970.

_____. **Parerga und Paralipomena** Short Philosophical Essays. Tradução de Eric Payne. London: Oxford Claredon, 2000.

_____. **Prize Essay on the Freedom of the Will**. Translator by Eric Payne. London: Cambridge 1999.

_____. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução de Maria Lúcia de Mello Cacciola. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1995.

_____. **Aforismos para a sabedoria da vida**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação** Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2001.

_____. Psychological Remarks. In: _____ . **Pa-**

rga und Paralipomena. Traduções de Wolfgang Leo Maar; Maria Lúcia Mello e Oliveira cacciola. São Paulo, Sp: Nova Cultural, 1999. Cap. 5; 8; 12; 14. (Col. Os pensadores).

_____. **SIMMEL, Schopenhauer y Nietzsche**. Tradução de Francisco Ayala. Buenos Aires: Schapire, 1944.

TUGENDHAT, E. **Lições de Ética**. Petrópolis: Vozes, 1996.

YOUNG, J. Schopenhauer's critique of kantian Ethics. **Kant-Studien**, v. 2, 1984.

Recebido em / Received in: 17/03/2003

Aprovado em / Approved in: 23/05/2003