

Conhecimento e Liberdade em Schopenhauer

Flamarion Caldeira Ramos (FAPESP – USP)

Orientadora: Maria Lúcia Cacciola

Introdução

Sabe-se que, para Schopenhauer, seguindo os passos já dados por Kant na “Estética Transcendental”, o mundo deve ser considerado por um lado como fenômeno, isto é, como objeto em relação a um sujeito e, por outro, como coisa-em-si, ou seja, independente de qualquer representação do sujeito. O ponto de vista da representação toma os objetos do mundo como subordinados às formas puras de apreensão do sujeito, a saber, o tempo o espaço e a causalidade que formam o princípio de razão. Mas esta perspectiva incide apenas sobre um lado das coisas e exige para ser completada o ponto de vista do mundo em si mesmo, independente do princípio de razão. E, segundo Schopenhauer, a vontade humana é o fenômeno mais adequado para representar o em si dos objetos do mundo. Para o autor, se o próprio filósofo não fosse nada mais do que o puro sujeito que conhece, seria impossível encontrar a significação própria deste mundo. Mas “a verdade é que no caminho da representação, nunca se pode ir além da representação: ela é uma totalidade fechada e não tem, nos seus próprios meios, nenhum fio que conduza à essência da coisa-em-si, que difere dela *toto genere*”¹. O Conhecimento, porém, tem como condição necessária a existência de um corpo, cujas modificações são o ponto de partida do entendimento para a intuição desse mundo. O indivíduo é, assim, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento e encontra aí a chave do enigma do universo: a Vontade². O corpo é dado ao sujeito de duas maneiras distintas: como representação no conhecimento fenomenal e como princípio imediatamente conhecido, como vontade.

Para poder falar da coisa-em-si, Schopenhauer procede a uma analogia: ele estende a todos os fenômenos o que acontece com o fenômeno humano, pois se eles são semelhantes ao corpo humano enquanto representação, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que em nós chamamos vontade, já que fora da vontade e da representação não podemos pensar nada.³ Assim, a relevância das pesquisas morais sobrepõe-se às físicas, já que elas “se referem quase diretamente à coisa-em-si”.⁴ Portanto, o conhecimento do Eu conduz ao conhecimento da coisa-em-si, que, juntamente com o ponto de vista da representação, forma o conhecimento do mundo em sua totalidade que é a tarefa da metafísica. É dessa forma que o filósofo se detém, em sua *Crítica da Filosofia Kantiana*, à solução da “Terceira Antinomia” cujo tema é a liberdade, por descobrir aí o germe da sua própria concepção de vontade como coisa-em-si. Schopenhauer diz que Kant “justamente aqui, quanto à idéia de liberdade, é obrigado a falar detalhadamente da coisa-em-si, que, até então, só foi vista no pano de fundo. Isso é muito significativo para nós que identificamos a coisa-em-si com a vontade. Está aqui o ponto, onde a filosofia de Kant conduz à minha, ou onde esta provém a partir daquela, como de seu tronco.”⁵

Crítica à moral kantiana

Embora se considere o principal herdeiro da filosofia kantiana, Schopenhauer não deixa de criticar a forma pela qual Kant deduz a liberdade. Com efeito, Kant constrói sua ética a partir da idéia de lei moral. O valor moral das ações, dessa forma, não repousa na intenção com que elas são *realizadas*, mas na máxima que é seguida. E o valor do caráter, o mais alto valor moral consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não pelo *propósito* que com ela se quer atingir, nem depende da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação foi praticada. O dever é então “a *necessidade de uma ação por respeito a lei*”⁶, e a razão é prática quando realiza o raciocínio que estabelece uma lei para a vontade. Essa lei é o princípio ou proposição fundamental da ética kantiana, e só nos resta saber agora qual é o seu conteúdo. O imperativo categórico é a lei que resulta desse processo de pensamento e a matéria desta lei consiste na sua própria forma, que não é senão sua própria legalidade. Esta, por sua vez, consiste em valer para todos, portanto, na sua universalidade que é, assim, o conteúdo da lei. Essa lei proclama: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁷

Mas o que garante a possibilidade da lei moral, enquanto fundamento da ética, é a idéia de liberdade. Na *Crítica da Razão Prática* Kant diz: “se não houvesse nenhuma liberdade, de modo algum se encontraria em nós a lei moral”⁸. Isso se deve ao fato de que a lei moral implica, desde o início, que a vontade humana seja causa livre, pois o dever exige que nós nos determinemos por um motivo puramente racional, desembaraçado de todo motivo da sensibilidade, o que vem a ser a própria definição de liberdade: “A liberdade, no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”⁹.

Kant reconhece que na natureza tudo acontece segundo leis necessárias. Mas um ser racional pode agir segundo a representação de leis, isto é, segundo princípios. É neste sentido que Kant diz que só o homem tem uma boa vontade: ela é “a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais”¹⁰. O imperativo categórico é necessário, devido ao conflito que existe entre a razão e a vontade. Assim, para Kant, uma boa vontade “é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, que dizer como bom”¹¹. É porque somos seres racionais finitos que devemos obedecer ao “mandamento da razão” ao imperativo, pois não possuímos uma vontade absolutamente boa, e sim uma vontade que nem sempre obedece aos princípios racionais.

Schopenhauer critica a ética de Kant, por considerar que por detrás dela paira sempre “o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na razão”¹². O filósofo detecta, assim, um pressuposto teológico oculto na origem da razão prática: a alma imortal. A razão prática teria surgido então como uma reminiscência da doutrina das duas substâncias que compõem o homem: o corpo material e a alma imaterial. De acordo com essa doutrina, a alma é capaz de conhecer e de querer. A faculdade de conhecer e de desejar são inferiores ou superiores na medida em que se relacionam ou não com o corpo. Na forma inferior de conhecimento e de vontade, que se dá

com o concurso do corpo, o conhecimento é obscuro e a vontade má, mas a alma, enquanto intelecto puro, poderia conhecer sem o corpo, através de noções abstratas e a vontade será considerada boa se obedecer a tais noções.

Ora, Schopenhauer não admite a existência de uma razão pura prática, uma faculdade de desejar no seu sentido superior que pudesse ser fonte de uma causalidade por liberdade e, portanto, do ato moral¹³. A crítica de Schopenhauer baseia-se na recusa da determinação da vontade pela razão, isto é, na recusa daquilo que constitui a possibilidade da liberdade em Kant. Para compreender o sentido da crítica de Schopenhauer, é preciso ter em vista que um dos principais resultados de sua metafísica é a afirmação da primazia da vontade sobre o intelecto e que tanto a razão como a faculdade de conhecimento são, para ele, algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado pelo organismo, ao passo que o núcleo próprio e originário do ser humano é sua vontade¹⁴. A vontade, como coisa-em-si, é absolutamente diferente do seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais penetra para se manifestar. Ela é estranha ao princípio de razão, ao qual pertencem além da causalidade, o espaço e o tempo. Como espaço e tempo enquanto formam o princípio de individuação são as condições de toda a pluralidade, e a vontade é sem fundamento (*grundlos*), ainda que cada um de seus fenômenos estejam completamente submetidos ao princípio de razão, ela é totalmente independente da pluralidade, pois é *una* como qualquer coisa que está fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação, isto é, de toda a possibilidade de pluralidade¹⁵. No entanto, o fenômeno da vontade está submetido à lei de necessidade, ao princípio de razão. Assim, a vontade humana, enquanto fenômeno da coisa-em-si, obedece a leis tão sem exceção e tão inquebrantáveis quanto as leis da natureza. O que rege a vontade humana é a lei da motivação, uma espécie de causalidade interna que ordena que a partir de um motivo suficiente uma ação determinada ocorre necessariamente. Os atos de vontade recebem, pois, uma determinação tão rigorosa quanto qualquer fato físico, para isso concorrendo, de um lado o caráter e, de outro, o motivo.

Qualquer coisa do mundo tem suas qualidades e suas forças, que a cada solicitação duma espécie determinada respondem através de uma reação também determinada: estas qualidades constituem o seu caráter que Schopenhauer define como “a essência empiricamente reconhecida, constante e imutável, de uma vontade individual”¹⁶. Do caráter do homem os motivos fazem sair os seus atos de forma necessária. A sua conduta revela o seu caráter empírico; este, por sua vez, revela seu caráter inteligível, isto é, a vontade em si de que ele é fenômeno¹⁷.

Cada um de nós, *a priori*, e enquanto obedece ao primeiro movimento da natureza, julga-se livre em cada uma das suas ações; é apenas *a posteriori*, por experiência e reflexão que reconhecemos a necessidade absoluta das nossas ações e como elas brotam do choque do caráter com o motivo. Kant demonstrou a coexistência desse determinismo com a liberdade de que goza a vontade em si, através da distinção do caráter inteligível do empírico. O primeiro é um ato da vontade, exterior ao tempo, indivisível e inalterável; esse ato desdobrado no tempo e no espaço, e segundo as formas do princípio de razão, é o caráter empírico que se revela aos olhos da experiência através de toda a conduta e todo o curso da vida do indivíduo. O que

produz a ilusão duma liberdade empírica da vontade, e com isso a de uma liberdade atribuída aos atos particulares é a situação do entendimento em presença da vontade, o seu estado de isolamento e de subordinação¹⁸. Mas o entendimento conhece as determinações da vontade apenas por experiência, *a posteriori*. O intelecto não tem acesso ao carácter inteligível, que faz com que sendo dados os motivos, *uma só* determinação seja possível, o que torna esta determinação necessária. Assim, a decisão da vontade é indeterminada apenas para o intelecto, para o sujeito do conhecimento. Em toda escolha que se faz a decisão é, em si mesma, determinada e necessária. O intelecto pode apenas esclarecer a natureza dos motivos por todos os lados e até nos recônditos, quanto a vontade, em si mesma, "ela é impenetrável para ele, ainda mais, inacessível"¹⁹

O Mistério da Liberdade

Segundo Schopenhauer, para quem conhece o carácter empírico e os motivos de um homem, sua conduta futura será tão previsível quanto um eclipse do sol ou da lua. Pois "se a natureza é conseqüente, o carácter também o é: nenhuma ação deve acontecer senão de acordo com o que o carácter exige, do mesmo modo que todo fenómeno está de acordo com uma lei da natureza."²⁰ Vemos assim que para Schopenhauer o intelecto é estrangeiro à vontade, se ele lha fornece os motivos, "ele não entra no laboratório secreto onde se preparam as resoluções."²¹ A crença numa liberdade empírica da vontade depende da teoria que faz residir a essência do homem numa alma, na qual o pensamento abstrato subordina a vontade. Mas sendo esta o solo primitivo, a realidade primeira, o conhecimento vem simplesmente sobrepor-se aí, para depender dela, para a ajudar a manifestar-se. Desse modo, todo homem deve à sua vontade ser o que é; seu carácter existe nele primitivamente, já que o querer é o próprio princípio do seu ser, pois *operari sequitur esse*: o que se faz segue-se do que se é.²²

A diferença entre o homem e o animal, segundo o autor, consiste em que o último tem sua vontade submissa à ação imediata dos objetos presentes, enquanto o primeiro se determina independentemente dos objetos presentes, segundo idéias que para ele são motivos.²³ Essa liberdade relativa modifica a maneira pela qual se exerce a motivação, mas a *necessidade* da ação dos motivos permanece a mesma. O pensamento se torna motivo, como a percepção, assim que ele pode exercer sua ação sobre a vontade humana. Assim, diz Schopenhauer, "o homem não pode fazer aquilo que ele se persuade estar em seu poder senão quando motivos particulares para isso o determinam."²⁴ Portanto, para Schopenhauer, se se admitisse a liberdade da vontade, cada ação humana seria um milagre inexplicável, um efeito sem causa.

No entanto, depois de mostrar que a hipótese da liberdade deve ser absolutamente afastada e que todas as ações humanas estão submetidas à mais inflexível necessidade, Schopenhauer chama atenção para um dado da consciência que revela a existência da liberdade: o sentimento da responsabilidade moral que está presente mesmo no espírito daquele que reconhece a necessidade do encadeamento causal dos nossos atos²⁵. O sujeito reconhece que esta necessidade está submetida a uma condição subjetiva, mas que objetivamente, nas circunstâncias presentes,

portanto sob a influência dos mesmos motivos que a determinou, uma ação diferente da que aconteceu era perfeitamente possível, desde que ele fosse outro. Por ele mesmo, porque ele tem tal caráter e não outro, uma ação diferente não era, na verdade, possível; mas nela mesma, e portanto, objetivamente, ela era realizável²⁶. Sua responsabilidade, que sua consciência lhe atesta, não se relaciona pois ao ato senão aparentemente: no fundo, é sobre seu caráter que ela recai e é dele que ele se sente responsável. E como o sentimento dessa responsabilidade é o único dado que nos faz concluir pela existência da liberdade, ela deve residir lá onde a responsabilidade reside, a saber, no *caráter do homem*²⁷. A responsabilidade moral do homem refere-se, primeiro, àquilo que ele faz, mas no fundamento, àquilo que ele é, porque a liberdade está no ser (*esse*) e não na ação individual (*operari*). O homem, para Schopenhauer, não conhece e depois quer o que conhece, mas na verdade ele primeiramente quer e depois conhece o que quer.²⁸ Na verdade ele já é aquilo que ele quer.²⁹

Portanto, é por aquilo que fazemos que reconhecemos aquilo que somos. Graças a essa concepção de liberdade, todas as ações do homem são verdadeiramente sua própria obra. Segundo o filósofo, a moral só adquire seu pleno direito quando o homem é visto como o seu próprio autor, não tendo, pois, sua origem na obra de um ser diferente dele, caso em que a responsabilidade de suas ações não recairia sobre ele, mas sobre seu criador.³⁰ Mas o que nos resta se não há liberdade nas ações e desde o nascimento a conduta de cada um está fixada e permanece, no essencial, idêntica a si mesma até o fim, pois o caráter é inato e imutável? A conduta de um homem pode até mudar de acordo com seu conhecimento, mas não se pode concluir disso uma mudança no seu caráter: "o que o homem quer realmente, o que ele quer no fundo, o objetos dos desejos do seu ser íntimo, a finalidade que eles perseguem, não há ação exterior, nem instrução que possa mudar: sem isso poderíamos criar o homem de novo."³¹

O conhecimento só pode mostrar à vontade que ela usa mal os seus meios: faz-lhe perseguir a mesma finalidade, mas segundo vias diferentes. Com o tempo aprendemos a nos conhecer, a ver quanto diferimos do que pensávamos ser: e a descoberta pode nos horrorizar³². Daí pode surgir o arrependimento, o qual não consiste numa mudança da vontade mas numa alteração do pensamento. Ele é uma correção da nossa noção da relação entre um ato e seu verdadeiro fim. Aquilo de que posso arrepender-me não é, portanto, do que quis, mas do que fiz: induzido em erro por falsas noções, agi de maneira pouco conforme ao meu querer. Mas já o remorso é muito diferente do arrependimento pois é uma mágoa que vem do conhecimento que a pessoa toma da sua própria natureza em si, isto é, considerada como vontade. O sentimento do remorso pode ser considerado como o ponto de partida para as ações virtuosas que, como veremos, conduzirão para a realização daquilo que Schopenhauer considera como o único ato livre do indivíduo, a negação da vontade. Como diz Alexis Philonenko³³, o remorso funciona à sua maneira como o cogito da moral schopenhaueriana, mas longe de operar como um princípio de construção, ele introduz todas as dúvidas imagináveis sobre o valor da vida e sobre o sentido do mundo.

Afirmção e negação da vontade

Assim, a vontade que encontra no homem sua objetivação mais perfeita e que melhor conhece a si mesma, ou continua a querer aquilo que já cegamente queria, e o conhecimento torna-se um motivo para o agir, ou então esse conhecimento torna-se um *calmante* em que toda vontade fica adormecida por ele³⁴. É preciso pois conhecer o caráter do querer viver pois o grande problema é justamente essa vida que se trata de querer ou não querer. Consideremos pois a Vontade. Ela consiste num esforço que jamais atinge um alvo verdadeiro, uma satisfação final, em nenhuma parte um lugar de repouso. Segundo Schopenhauer, a Vontade, em todos os seus graus de manifestação, tem falta total de uma finalidade última, deseja sempre, sendo o desejo todo o seu ser. É por isso que só podemos conceber os seres do mundo num estado de perpétua dor, sem felicidade durável. Isso porque todo desejo é sofrimento, enquanto não é satisfeito, pois nasce duma falta. Como não existe fim último para o esforço, não existe termo para o sofrimento. E à medida que a vontade reveste uma forma fenomenal mais completa, o sofrimento se torna mais evidente, pois conforme o conhecimento se ilumina, a consciência se eleva, a desgraça também vai crescendo.³⁵

A partir dessa impossibilidade de satisfação, dessa perpétua condenação ao desejo, Schopenhauer estabelece a célebre fórmula: "A vida oscila, portanto, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento ao tédio" ³⁶ O movimento da vida está submetido ao movimento do desejo, e o desejo "tem por princípio uma necessidade, uma falta, logo, uma dor" ³⁷ A alegria do homem é apenas uma felicidade negativa, a alegria de se recusar à vontade e, assim, evitar os aborrecimentos. Enquanto dominado pela vontade, ele conhece apenas a oscilação entre o tédio e o sofrimento.

Portanto, para Schopenhauer, o sofrimento é o fundo de toda vida. Afirmar a vontade é afirmar uma existência que não passa de uma queda perpétua na morte.³⁸ A vida do nosso corpo é apenas uma agonia travada sem cessar, uma morte repelida de instante em instante; é aquilo que se decompõe a todo momento. Ao revelar o caráter absurdo, *grundlos*, da vontade de viver, Schopenhauer situa o homem em uma vida absurda: a vida da Vontade. No parágrafo 114 de seu Ensaio "Acerca da Ética". Schopenhauer caracteriza o homem como o "animal malvado *par excellence*"³⁹. O gênero humano, "no qual encontramos todos os graus de indignidade e crueldade" mostra que, no fundo, "o homem é um animal selvagem terrível. Com relação aos outros animais que não torturam jamais unicamente por torturar, o homem possui um caráter diabólico, que é "bem pior do que o caráter simplesmente animal".⁴⁰

Contudo, apesar de apresentar todas essas características, vemos no mundo alguns raros mas efetivos exemplos de conduta moral. Como a filosofia de Schopenhauer pretende interpretar e esclarecer aquilo que é e efetivamente acontece, ela deve explicar como e por que são possíveis certas atitudes morais. Analisando, no Ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, os móveis das ações morais, Schopenhauer chega a conclusão de que o critério de uma ação dotada de valor moral é a ausência de toda motivação egoísta e, assim, uma ação só terá valor moral se ela visar o bem estar de outrem. Mas para que eu possa querer o bem estar de outrem é preciso que eu o queira como se fora o meu próprio e isso "pressupõe, necessariamente, que eu me compadeça com o seu mal estar, que eu o sinta como se fora apenas meu"⁴¹ Isso, por sua vez, só pode

ocorrer se houver uma identificação com o outro, ou seja, uma total supressão da diferença entre esse outro e a minha pessoa na qual se baseia o egoísmo, que é o motivo anti-moral por excelência. Esse processo não é, segundo o autor, “sonhado ou apanhado no ar” mas o fenômeno comum da compaixão, que se observa no dia-a-dia. Assim, a compaixão, enquanto fenômeno originário da ética é a base de toda justiça e do amor ao próximo, pois ela faz com que a diferença entre os indivíduos deixe de ser absoluta.

A ética recebe seu fundamento metafísico na supressão da individualidade, que é apenas mera aparência, e na unidade da essência de todos os seres: “A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual em sânscrito, a expressão corrente é ‘tat-tvam-asi’ quer dizer, ‘isto é tu’ é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda boa ação. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência.”⁴² Como diz José Thomaz Brum⁴³, “Schopenhauer concebe uma identidade entre *vontade*, *vida*, e *presente* para significar que a vida permanece em uma espécie de eternidade ‘imóvel’”. Assim, os indivíduos estão submetidos ao devir, mas essa vida individual é uma ilusão fabricada pelo nosso intelecto pois a verdadeira vida está além do indivíduo. É por essa razão que o filósofo propõe, como fundamento de sua ética, a superação da visão do homem como indivíduo e o desaparecimento do ser individual nessa vida universal anônima.

Mas o conhecimento da identidade do querer em todos os seus fenômenos e a percepção do conjunto das coisas, de sua essência, e que ela consiste “num escoamento perpétuo, num esforço estéril, numa contradição íntima e num sofrimento contínuo”⁴⁴, tudo isso conduz o homem ao mais alto grau de consciência moral: a negação do querer viver. Nesse estágio, a vontade desliga-se da vida: “ela vê nos prazeres uma afirmação da vida, e tem horror deles”⁴⁵ O homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e de estagnação absoluta do querer. A sua vontade dobra-se: ela já não afirma a sua essência, representada no espelho do fenômeno, ela nega-o. A esse homem que, para Schopenhauer, compreendeu tudo, já não basta amar os outros como a si próprio, e fazer para eles o que faria por si mesmo: “nasce nele um desgosto contra a essência da vontade de viver, de que o seu fenômeno é a expressão, contra essa essência que é o fundo e a substância dum mundo de que ele vê a lúgubre miséria.”⁴⁶

Dessa forma, a liberdade só se apresenta no fenômeno, no próprio ato de negação da vontade, pois o ato de compaixão não é, como ação submetida à lei de motivação, um ato propriamente livre, sendo-o apenas por sua referência à vontade como caráter inteligível. O ato de negação da vontade é o único caso em que caráter empírico e caráter inteligível coincidem, pois aí o fenômeno entra em contradição consigo mesmo:



⁵ *Op. Cit.*, pág. 155.

⁶ *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, In: "Os Pensadores" Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pág. 114.

⁷ *Ibid.*, pág. 129.

⁸ Trad. De Artur Morão, Edições 70, pág. 12.

⁹ *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993, pág. 63 (B562).

¹⁰ *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Op. Cit.*, pág. 134.

¹¹ *Ibid.*, pág. 123.

¹² *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, São Paulo: Martins Fontes, 1995, pág. 35.

¹³ Cf. Cacciola, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, pág. 146.

¹⁴ Sobre isso, cf. o capítulo 19 dos *Suplementos ao Mundo Como Vontade e Representação*: "Do primado da vontade na autoconsciência"

¹⁵ Cf. *Le Monde...*, *Op.*, cit., pág. 155-6.

¹⁶ Cf. *Essai sur le libre arbitre*. Trad. de S. Reinach. Paris: Félix Alcan, 6º ed., 1894, pág. 188.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pág. 365.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 369.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 371.

²⁰ *Ibid.*, *Idem*.

²¹ *Ibid.*, pág. 908.

²² *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., pág. 91.

²³ Cf. *Op. Cit.*, págs. 79-80.

²⁴ Cf. *ibid.*, pág. 84.

²⁵ Cf. *ibid.*, pág. 185.

²⁶ Cf. *ibid.*, págs. 185-6.

²⁷ Cf. *ibid.*, pág. 187.

²⁸ Cf. *Le Monde....*, pág. 372.

²⁹ Cf. *Essai sur le libre arbitre*, *Op. Cit.*, pág. 194.

³⁰ Cf. *Le Monde...*, pág. 1355.

³¹ *Ibid.*, pág. 374.

³² Cf. *ibid.*, pág. 376.

³³ *Schopenhauer: Une philosophie de la tragédie*. Paris: PUF, págs. 218-219.

³⁴ Cf. *ibid.*, pág. 390.

³⁵ Cf. *ibid.*, pág. 392.

³⁶ *Ibid.*, pág. 394. Cf. Raymond, Didier, *Schopenhauer*. Le Seuil, 1979, pág. 116: "o tédio é o problema específico da filosofia de Schopenhauer"

³⁷ *Ibid.*, *idem*.

³⁸ Cf. *ibid.*, pág. 393.

³⁹ *Parerga e Paralipomena*, Coleção "Os Pensadores" pág. 197

⁴⁰ *Ibid.*, *idem*.

⁴¹ *Sobre o Fundamento da Moral*, *Op. Cit.*, pág. 129.

⁴² *Ibid.*, p, 207-208.

⁴³ *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pág. 34.

⁴⁴ *Le Monde*, *Op. Cit.*, pág. 475.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 476

⁴⁶ *Ibid.*, *idem*.

⁴⁷ *Ibid.*, págs.504-5.

⁴⁸ Para Philonenko (*Op., cit.*, pág. 219), o remorso, que nos assegura que nosso próprio eu não vale nada, pode muito bem nos levar a pensar que o mundo não vale mais.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 505.

⁵⁰ Philonenko, A, *Op. Cit.*, pág. 241: "A doutrina de Schopenhauer culmina na apoteose, não da luz, mas da noite, não na santificação da vida, mas no silêncio divino da vontade chegada à sua negação" *Ibid.*, *idem*.